



## De los grados de felicidad

Época II, año VI, número II Marzo - Abril 2008.  
Moderador: Miguel Ángel Belmonte.

### Introduccio

La luz natural de la razón enseñó a algunos antiguos filósofos lo decisivo que puede ser para nuestras vidas conocer en qué consista la felicidad. De ahí que se esforzaran en descubrir su contenido real, sus diferentes grados e incluso sus desviaciones. Esta tarea fue desplegada teológicamente por Santo Tomás en diversos momentos de su obra, donde pone de manifiesto la conexión entre los diversos grados de la felicidad. Animados por la esperanza de alcanzarla plenamente y dispuestos a recorrer la carrera que conduce a una corona incorruptible (cf. 1 Co 9, 25), dejemos que la doctrina del Aquinate nos guíe en ella.

## LECTIO

### VERBA DOCTORIS

**Miguel Ángel Belmonte citó el 3 de marzo de 2008:**

*Tomás de Aquino, Summa Theologiae I-II, q.69, a.3 in c.*

La enumeración de las bienaventuranzas está hecha del modo más conveniente. Para poder verlo hay que considerar que algunos señalaron una triple bienaventuranza, pues unos cifraron la bienaventuranza en la vida voluptuosa; otros, en la vida activa; y otros, finalmente, en la vida contemplativa. Pero estas tres bienaventuranzas guardan diversa relación con la bienaventuranza futura, cuya esperanza nos hace aquí dichosos. Pues la felicidad voluptuosa, por ser falsa y contraria a la razón, es impedimento de la bienaventuranza futura. En cambio, la felicidad de la vida activa dispone para la bienaventuranza futura. Y la felicidad contemplativa, si es perfecta, constituye esencialmente la misma bienaventuranza futura; y, si es imperfecta, es cierta incoación de la misma.

Por eso el Señor puso en primer lugar ciertas bienaventuranzas que apartan lo que es el obstáculo de la felicidad voluptuosa. Pues la vida voluptuosa consiste en dos cosas. La primera, en la abundancia de bienes exteriores, bien sean riquezas, bien sean honores. De ellos se retrae el hombre por la virtud, usando moderadamente de ellos, y de modo más excelente por el don, que le inclina a despreciarlos totalmente. De ahí que se ponga como primera bienaventuranza: **Bienaventurados los pobres de espíritu**, lo cual puede referirse o al desprecio de las riquezas o al desprecio de los honores, que realiza la humildad. La segunda cosa en que consiste la vida voluptuosa es seguir las propias pasiones, tanto del apetito irascible como del apetito concupiscible. Del seguimiento de las pasiones del apetito irascible retrae al hombre la virtud, para que no se exceda en ellas, según la regla de la razón; y de modo aún más excelente lo hace el don, hasta el punto de lograr plena tranquilidad en conformidad con la voluntad divina. De ahí que se ponga como segunda bienaventuranza: **Bienaventurados los mansos**. Y del seguimiento de las pasiones del apetito concupiscible retrae la virtud, haciendo usar moderadamente de ellas, y el don, renunciando a ellas totalmente si fuere necesario, e incluso optando, si fuese necesario, por el llanto voluntario. De ahí que se ponga como tercera bienaventuranza: **Bienaventurados los que lloran**.

La vida activa consiste principalmente en dar cosas a los demás, sea como debidas o como beneficio espontáneo. A lo primero nos dispone la virtud para que no rehusemos dar al prójimo lo que le debemos, lo cual pertenece a la justicia. Mas el don nos mueve a eso mismo con un afecto más abundante, de modo que cumplamos las obras de justicia con ferviente deseo, al modo como el hambriento y el sediento apetecen con ferviente deseo la comida y la bebida. De ahí que se ponga como cuarta bienaventuranza: **Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia**. En cuanto a las donaciones espontáneas, la virtud nos perfecciona para que demos cosas a aquellos a quienes nos dicta la razón que debemos darlas, como a los amigos y otras personas allegadas, lo cual pertenece a la virtud de la liberalidad; pero el don, por la reverencia a Dios, no se fija más que en la necesidad de aquellos a quienes hace beneficios gratuitos. De ahí que se diga en Lc 14,12-13: *Cuando hagas una comida o una cena, no llames a tus amigos ni a tus hermanos, etc., sino llama a los pobres y débiles*, etcétera, lo cual es propiamente tener misericordia. Por eso se pone como quinta bienaventuranza: **Bienaventurados los misericordiosos**.

Las cosas pertenecientes a la vida contemplativa, o son la misma bienaventuranza final o algún comienzo de ella. Por eso no se ponen en las bienaventuranzas como méritos, sino como premios. Pero se ponen como méritos los efectos de la vida activa con los cuales se dispone el hombre para la vida contemplativa. Ahora bien, entre los efectos de la vida activa, en cuanto a las virtudes y dones que perfeccionan al hombre en sí mismo, está la pureza de corazón, de modo que la mente del hombre no se manche con las pasiones. De ahí que se ponga como sexta bienaventuranza: **Bienaventurados los limpios de corazón** y en cuanto a las virtudes y dones que perfeccionan al hombre en relación con el prójimo, el efecto de la vida activa es la paz, según aquello de Is 32,17: *La paz será obra de la justicia*. De ahí que se ponga como séptima bienaventuranza: **Bienaventurados los pacíficos**

<http://www.corpusthomicum.org/sth2055.html#36432>

### COMMENTARIA

**Jorge Andregnette respondió el 4 de marzo de 2008:**

La cita de Luc.14,12-13 parece aludir mas bien a un darse sin esperar recompensas,mas que a la "misericordia",ya que el texto se completa con la expresión:"no sea que ellos te vuelvan a invitar y ya tengas la recompensa".Parece incompleto decir que los invitamos por "misericordia".Estaría mas bien allí la vocación de servicio del cristiano,apeciada a través de la Historia,paradigma:el caballero medieval,-sirve no para que el otro lo recompense,sino porque atiende a la recompensa de Cristo.Al igual que El,se dio por nosotros,gratuitamente,como la Gracia de Dios,no para que nosotros se lo recompensemos.La misericordia sería solo compadecerse de la miserias y trabajos ajenos.Saludos.Jorge Andregnette

**Gregorio Jesús Román Ramírez respondió el 5 de marzo de 2008:**

Este escrito publicado por Miguel Angel Belmonte es muy coherente con el catolicismo. Podría comentar sobre ello, cada individuo tiene una personalidad que puede ser más cercana a una u otra bienaventuranza, los hay que están muy cerca de alguna de ellas, y los hay, la mayoría hoy día que ni piensan siquiera en ello. Estos últimos tienen una visión totalmente negada de lo que es Dios, negada o que no la quieren admitir, por egoísmo, soberbia, no creencia en Dios. Estamos en unos tiempos en que el ateísmo es el mayor enemigo de la religión.Hablando de las bienaventuranzas los hay contemplativos, ellos están en un estado muy superior pues están casi vacíos del mundo y en la mayor parte de su conciencia mora el Señor. No necesitan nada, ni dinero, ni actividad diaria; se dedican a rezos por ellos y por la humanidad, a ayunos, etc. Suelen vivir en comunidad (monasterios) o solos. Pienso que es la bienaventuranza más perfecta del ser humano.Otra bienaventuranza es la vida activa pero en vías de Dios mediante la limosna (más o menos cantidad, según le economía de cada uno)y el rezo diario o a menudo en nuestras iglesias. Ellos bajo su personalidad se acercan a Dios de esta manera.Otros de vida activa encaminada a Dios se van a las misiones y con poco dinero en el bolsillo se dedican al trabajo voluntario. Pueden ser que se vayan a otros países, que lo hagan en su mismo territorio. Que vayan a orfanatos, lugares de tercera edad, etc.Hay otros que por su vida ya fuera de toda obligación profesional se dedican a la lectura de las Escrituras, de los Santos, y de todo lo relacionado con Dios. Lo principal en todos estos aspectos de bienaventuranzas es vaciarse de mundanidad, y llenarse de divinidad. Es desde ese vacío en que Dios te comienza a hablar y a moldear. Es Él quien nos llama a cada uno de nosotros para un Camino determinado y nosotros somos los que contestamos afirmativamente o pasivamente. Él sabe bien quien le va a contestar afirmativamente. Todas las bienaventuranzas son válidas para Él, mientras se hagan con corazón hacia los que las reciben, ya sea uno propio o otro individuo. Pero eso sí lo principal es buscarlo y vaciarse poco a poco. Bueno he terminado, gracias

**Mario Caponnetto respondió el 6 de marzo de 2008:**

De entre todos los filósofos antiguos que sólo se guiaron por la luz de la razón natural sobresale, sin duda, Aristóteles. El Estagirita definió la felicidad en términos de eudaimonía, esto es, como la operación según la virtud perfecta: operatio secundum virtutem perfectam (cf. Ética, X, c. 7), y añade que, por consiguiente, esa virtud ha de ser de la parte mejor del hombre, ya sea el intelecto, ya sea alguna otra facultad a la que según la naturaleza se adjudique el mando y la guía y el cobrar noticia de las cosas bellas y divinas. Pero la actividad, pues, de esta parte del hombre ajustada a su virtud propia es una actividad contemplativa y en ella reside la felicidad perfecta (ibidem). La eudaimonía es, pues, una operación contemplativa, un acto de la vida contemplativa del hombre. Esto se vincula con la clásica distinción de los géneros de vida que hace el Filósofo, a saber, la vida sensitiva, la vida práctica y la vida contemplativa. Sólo en esta última reside la plena felicidad humana. Aristóteles no trepida en comparar esa actividad contemplativa con la acción misma de Dios: "Así, pues, el acto de Dios -escribe- acto de incomparable bienaventuranza, no puede ser sino un acto contemplativo. Y de los actos humanos el más dichoso será el que más cerca pueda estar del acto divino" (Ética X, c. 8). Sin embargo, esto no excluye que el hombre plenamente feliz, el contemplativo, no tenga necesidad de cierto bienestar exterior (vida sensitiva) y de ciertos bienes que proceden de su dominio sobre las cosas (vida práctica). Pero de ninguna de estas operaciones propias de la vida sensitiva y de la vida práctica puede decirse que sea con arreglo a la virtud más alta; ellas se integran, sí, en la vida del hombre pero en su lugar propio y como ordenadas a la vida de la contemplación.Ahora bien, el texto de la Summa Theologiae que el señor Moderador propone a nuestra lectura, prueba que Santo Tomás pone al servicio de su labor teológica los elementos conceptuales provistos por el aristotelismo. Por empezar, en la misma

cuestión 69, en el artículo 1, el Aquinate define las bienaventuranzas como operaciones. En efecto, no son virtudes, ni son dones del Espíritu Santo sino que son operaciones de las virtudes y de los dones: “Ad finem autem beatitudinis movetur aliquis et appropinquat per operationes virtutum; et praecipue per operationes donorum, si loquamur de beatitudine aeterna, ad quam ratio non sufficit, sed in eam inducit Spiritus Sanctus, ad cuius obedientiam et sequelam per dona perficimur. Et ideo beatitudines distinguuntur quidem a virtutibus et donis, non sicut habitus ab eis distincti, sed sicut actus distinguuntur ab habitibus” (STh I-IIae, q 69, a 1, corpus). En esto, como es sabido, Santo Tomás se aparta de la opinión de algunos escolásticos que desde Felipe el Canciller sostenían que las ocho bienaventuranzas eran un grupo de hábitos distinto de los dones y las virtudes. Pero también es evidente que el Santo Doctor al analizar el texto sagrado que enumera las bienaventuranzas, sigue los pasos de Aristóteles al relacionar a éstas con los tres géneros de vida cuando menciona la triple bienaventuranza, a saber, la voluptuosa o sensitiva, la activa y la contemplativa. Así, unas bienaventuranzas (las vinculadas con la vida sensitiva) nos permiten usar con moderación los bienes sensibles, otras (relacionadas con la vida práctica) son como disposiciones para la vida futura y otras, por último, que tienen que ver con la vida contemplativa, nos granjean el mérito y el premio de la vida eterna. Estamos, pues, no en presencia de una exégesis del texto bíblico de las bienaventuranzas sino, más bien, ante una consideración teológica de la felicidad humana fundada en la admirable conjunción de la palabra de Jesús y las categorías provistas por la razón natural. Otro aspecto que debe señalarse es que esta felicidad de la que habla Tomás no se refiere exclusivamente a la vida futura, in patria. De algún modo, también en esta vida, podemos ya pregonar de los premios y los méritos de las bienaventuranzas (cf. STh I-IIae, q 69, a 2). No se trata, en consecuencia, sólo de nuestra felicidad ultraterrena sino, también, de aquella felicidad que es posible alcanzar en la presente vida. Todo un tratado, pues, de la felicidad humana contenido en este breve y denso texto del Aquinate. Respecto de la observación que plantea Jorge Andregnette acerca del pasaje de Lucas 14, 12- 13 en el sentido que parece más bien que se refiere al hecho de no ser recompensado antes que a la misericordia, me parece que, en principio, invitar a los pobres no deja de ser, en esencia, un acto de misericordia que trae como consecuencia el que los pobres no puedan recompensarlo. Pero tal vez los versículos citados podrían tener conexión con lo que sigue después, a saber, la parábola del hombre rico que dio un banquete e invitó a sus amigos, los cuales se excusaron, y mandó entonces invitar a todos los pobres, ciegos, lisiados y cojos que se hallaren por los caminos (Lucas 14, 16–24). Esta parábola se refiere, me parece, a la universalización del Reino que habiendo sido ofrecido, en primer lugar, a los hijos de Israel, al haberlo ellos rechazado, les fue dado a los gentiles. Se trata, sin duda, de la misericordia de Dios que no excluye a nadie de su Reino. Un cordial saludo.

### **Aide Hidalgo respondió el 10 de marzo de 2008:**

Sobre la lectio 10 de Marzo. Debo agradecer al Moderador, el doctor Belmonte con todo mi corazón que me haya ordenado a las bienaventuranzas. Desde el fondo de mi corazón agradezco a aquellos que me enseñan a conocer más a mi amadísimo Tomás de Aquino. A quienes me animan al conocimiento en orden a la verdad. Desde el mismo día que el profesor Belmonte nos entregó el material de apoyo (las bienaventuranzas) comencé a leerlo - ¡Me creí superada! - lo tenía en la Suma, en la Escritura, ya lo sabía como un bello cuento del Catecismo que mi madre con mucho amor nos contaba, las había estudiado en el colegio tan rigurosamente que las recite de memoria en el examen de religión... más tarde distanciada de las bellas lecciones de mi madre - mi “proverbial” memoria olvidó todo... en la universidad me inicié como “oradora” y aprendí como otras a moverlas por un beneficio... eran ideas en ese mundillo que servían para adornar peroratas estudiantiles. Luego, llego el turno a la adultez y el filósofo, el sociólogo, el político, el médico..., continúa agitándolas en el gigantesco teatro del rico Epulón y el pobre Lázaro. - ¡Qué alejados estamos de Jesús! – ¡PERDON JESÚS!  
...¡PERDON! Después de este inesperado comienzo – (¡Quiera Dios dejarme escribir!) -. Al menos hoy ya me enseñó algo ¡No estaba superada!, ¿Cómo comenzar? a escribir - ¡Dialogando! ¿Con Quien? ¿Preguntaré? ¿...? ¿Preguntar? A ¿Quién?... P: ¿Qué nos reveló el sermón que pronunció el Señor en el monte? Dt 4, 13: “El Señor nos reveló las diez Palabras que escribió sobre la tabla de piedra” - “El Decálogo” - ST q 98 – 100 int. I-II: - la antigua Ley que reveló el Verbo se desbordó en sentido meramente sociológico y político. Mt 5-7: - en el “Sermón” el Verbo Encarnado la sublima cara a cara a la humanidad Si 1, 27: - a “Los “Humildes” o “Pobres” Lc 14, 16–24: - Sus amigos, los ciegos, lisiados y cojos que se hallaren por los caminos So 3, 11: Les habló al “humilde “Resto” So.3 12-13: - “El pueblo de los bienaventurados” Za 9,9: - “El mismo era humilde y dulce” Is 53: - “Y hasta un oprimido” Lc 14, 16–24: - Él “No excluye a nadie de su Reino”... Los invito a todos ST, q 108, art 3: - La Ley ordena al hombre a Dios y, luego en el amor a Dios, al hombre, en sí mismo y en orden al prójimo. ST, q 108, art 3: - la Ley lo ordena todo en el Amor a Dios. Mt 5, 18: “Ni un ápice de la Ley será tocado”. Mt 5-7: Jesús

sublima la ley con el Espíritu del Evangelio. Si 1, 27:- Él fue enviado Jn 10: - “Abrir las puertas del Reino” a los pobres de espíritu, a los mansos, a los que lloran, a los que tienen hambre y sed de justicia, a los misericordiosos, a los limpios de corazón, a los pacíficos. S.T q 1 a 1: se posesionó del corazón humano, produciendo en el corazón del hombre la gracia y el dinamismo del amor. Jn 10: - aviva el espíritu de los abatidos, aviva el ánimo de los humillados. S.T. q 1-105 int. I – II: - El Verbo Encarnado cara a cara a la muchedumbre, enseña al pueblo de los bienaventurados los principios de libertad, lo enseña “a ir caminando a la felicidad y a Dios mismo”. ST q 98-108 intr. n 9: Intensifica la libertad en la ley antigua. ST q 5 a 3 I-II: - con dulces preceptos y normas ST q 98-108 intr. n 9: La antigua ley “determinaba muchas cosas, pocas dejaba a la libertad de los hombres”. ST q 5 a 3 I-II: Jesús con dulces preceptos y normas que nos “permite usar con moderación los bienes sensibles” “nos enseña dulcemente disposiciones para la vida futura”, “nos granjean el mérito y el premio de la vida eterna. S.T q 1 a 1: “adhiera la humanidad dulcemente a Cristo en el máximo de sus fuerzas” Dt. 5 2 – 22: ...Y que significa la máxima adhesión a Dios sino el cumplimiento en el mundo organizado alrededor de Cristo - de la función exacta, sea humilde o eminente, a la cual la criatura es destinada por dotación natural y por don sobrenatural... Dt. 5 2 – 22: “aquel que la guarde en su corazón y lo ponga en práctica será eternamente feliz en la tierra y heredera de la felicidad futura”. S.T q 1 a 1: ¡De suerte que Cristo se este expandiendo!... en ustedes, ¡Bendito Dios! Aide.

#### **Javier Prieto Aceves respondió el 11 de marzo de 2008:**

Comento el texto enviado por don Gregorio Jesús Román Ramírez, aclarando que estoy sustancialmente de acuerdo con las tesis centrales que sostiene. Deseo, no obstante, hacer una precisión de algo que, a mi parecer, don Gregorio no incluye en su envío. Si bien denuncia un tipo de ateísmo que, con toda razón afirma que es el mayor enemigo de la religión al significarse como una visión totalmente negada de lo que es Dios (debida a egoísmo, soberbia, etc.). Sin embargo, el autor no hace salvedad ninguna para incluir una hipótesis, (tal vez muy provocadora de mi parte), pero que a mí se me ocurre que puede fundarse válidamente en el texto que al final cito. Avanzo pues la hipótesis que me parece perfectamente compatible con nuestra fe cristiana, y que consiste en suponer que pueda haber otro tipo de “no creencia en Dios” o de “ateísmo de buena voluntad” que acompaña la vida de personas de buena voluntad pero que son virtuosas y mantienen esa vida virtuosa también ordenada a la vida de contemplación (según afortunada expresión de don Mario Caponnetto) pues yo creo, con don Mario, “que la misericordia de Dios no excluye a nadie de su Reino”. Quizá explicaría mejor lo que quiero sostener con dos ejemplos de personas del Siglo XX: 1. El primero es el Gandhi, creyente en Dios, vivió una vida virtuosa y de oración, contemplativa y de generosa ofrenda total de su vida amorosamente entregada en su totalidad por sus semejantes, inclusive hasta el Evangélico amor de que nadie ama más que aquel que da la vida por sus amigos. 2. Me atrevo a presentar la hipótesis de que tal vez Albert Camus, ese sí ateo, pero de buena voluntad, pues creo que es muy probable que viviera con las virtudes aristotélicas y testimoniara en una sustancial y buena parte de su vida y de su muerte, (intensas ambas), aquellas “operaciones de las virtudes y de los dones” a que se refiere con su habitual sabiduría don Mario, pero cuyo origen divino ignoró, parece que de buena fe, el mencionado Camus. Para incluir esta provocativa precisión hipotética de un posible “ateísmo amigo de buena fe), que, insisto, está previsto por la Divina Misericordia; un “ateísmo amigo de las bienaventuranzas”, me permito citar el siguiente texto de la Gaudium et spes, # 22 del 29 al 32: “... urgen al cristiano la necesidad y el deber de luchar, con muchas tribulaciones, contra el demonio, e incluso de padecer la muerte. Pero asociado al misterio pascual, configurado con la muerte de Cristo, llegará, corroborado por la esperanza a la resurrección. Esto vale no solamente para los cristianos sino también para todos los hombres de buena voluntad en cuyo corazón obra la gracia de modo invisible. Cristo murió por todos, y la vocación suprema del hombre en realidad es una sola; es decir divina. En consecuencia, debemos creer que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en la forma de sólo Dios conocida se asocien a este misterio Pascual, Saludos afectuosos: Javier Prieto Aceves, México, 10 de Marzo de 2008

#### **Rafael Quijano Álvarez respondió el 18 de marzo de 2008:**

El bimestre pasado varias circunstancias me tuvieron alejado del foro. Solo entré en Internet un par de veces, y una de ellas vi la sección Bibliotheca. Hablaba de la Suma Contra Gentiles, y los traductores sostenían que esta Suma es filosófica. Santo Tomás explica en los primeros capítulos la diferencia entre la Teología y la Filosofía, con toda claridad. Si los traductores no han entendido una cosa tan sencilla, habrá que ver cómo habrán traducido otras cuestiones, realmente difíciles, que trata Santo Tomás en



esta obra. Ciertamente, es muy antigua en el tomismo la teoría de que Santo Tomás confunde unas ciencias con otras, y mezcla lo divino con lo humano. Por eso no me extrañó que me extrañara el título del tema de este mes "De los grados de felicidad". Enseguida me puse a ver de dónde ha sacado el Sr. Moderador este desusado concepto.

Como es sabido en la segunda parte de la Suma Teológica Santo Tomás trata la Moral. La católica, naturalmente, no la filosófica. En la I-II estudia los principios generales de la Moral, y en la II-II la materia concreta de los actos del cristiano. En I-II qq. 55-70 estudia "los hábitos buenos, que son las virtudes, y otras cosas unidas a ellas, es decir, los dones del Espíritu Santo, las bienaventuranzas y los frutos del Espíritu Santo (q. 55, prólogo). Tanto en las virtudes como en las cosas unidas a ellas se pregunta siempre cuántas son y cuáles. Y eso hace también con las bienaventuranzas, en la q. 69, a. 3. No se plantea los grados de bienaventuranza, sino cuántas y cuáles son. Tal vez a algún forista le parezca interesante discutir este punto en la "Disputatio". Aunque la solución puede ser sencilla. ¿Podría explicar el Sr. Moderador qué sistema de medida utiliza Santo Tomás para establecer las tablas de felicidad? Espero que el Dr. Belmonte me perdone la ironía. Me pareció el mejor modo de enfocar este tema. Si nos tomamos literalmente la expresión "grados de felicidad" hay tantos como personas y sus cambiantes circunstancias. Tendríamos que empezar por la felicidad de un niño al que le regalan una pelota de trapo. Si la referimos al texto de Santo Tomás, como evidentemente quiere D. Miguel Ángel, el Doctor Común solo habla de dos tipos de felicidad, la incoada y la perfecta. Un cordial saludo.

### **Rafael Quijano Álvarez respondió el 20 de marzo de 2008:**

La sección de la I-II qq. 55-70 es una de las más apasionantes de la Suma Teológica. Describe al hombre como una máquina, perfectamente equipada para alcanzar su fin sobrenatural, la felicidad, el amor a Dios. Y creo que viene bien para este Jueves Santo, día de la Caridad.

Esta sección se divide en dos partes. Empezando 'a magis notum', en la primera parte Santo Tomás describe los mecanismos naturales que llevan al hombre a la felicidad, las virtudes que puede adquirir por sí mismo. Estas virtudes son las más asequibles para nosotros, y termina esta parte en la q. 65. Aquí explica Santo Tomás cómo todas las virtudes morales están relacionadas entre sí en torno a la prudencia. Estas virtudes son insuficientes para alcanzar la felicidad eterna, y empieza a describir las virtudes infusas.

Sobre la prudencia conviene notar que en castellano el prudente es el hombre tímido que no es capaz de tomar decisiones. Como mucho, el hombre cauto, que se toma su tiempo para actuar. Pero si abrimos el diccionario de latín, 'prudencia' significa previsión, conocimiento práctico, competencia, pericia, inteligencia, cordura, sagacidad, clarividencia. Santo Tomás habla de la 'prudencia', no de la prudencia. Por eso describe al prudente como el hombre que, por su saber, y por su larga experiencia, es capaz de tomar decisiones rápidas y acertadas.

Las virtudes infusas se nos infunden por la caridad, y están perfectamente unidas entre sí en la caridad. Ésta "no es cualquier amor de Dios, sino el amor de Dios por el que se le ama como objeto de la felicidad, al que estamos ordenados por la fe y la esperanza" (I-II q. 65 a. 5 ad 1). Santo Tomás describe con cuatro trazos magistrales cuál es esta caridad por la que se nos infunden las virtudes. "Amor" no implica que el que ama sea amado. "Amistad", en cambio, significa amor correspondido y manifestado. La caridad es una amistad, una 'familiaris conversatio' con Dios, que nace de la fe y la esperanza (ibidem, c.).

De la conversación franca con Dios brotan las demás virtudes, los dones del Espíritu Santo, las bienaventuranzas y los frutos del Espíritu Santo. Un cordial saludo.

### **Mario Caponnetto respondió el 24 de marzo de 2008:**

Estimados amigos: Próxima a concluir la etapa de la lectio, estimo oportuno traer a consideración los siguientes textos de Santo Tomás. Me parece que son muy ilustrativos respecto de nuestro tema. De paso, creo responder la objeción adelantada por el Dr. Quijano acerca de la conveniencia de la expresión "grados de felicidad" propuesta por el Moderador. Del primero de los textos aportados parece lícito deducir tal expresión de las mismas palabras de Tomás.

Suma de Teología, I-IIae, q 3, a 2, ad 4.

Puesto que la bienaventuranza dice una cierta perfección última según que cosas diversas, capaces de bienaventuranza, pueden llegar a diversos grados de perfección, conforme con esto es necesario que la bienaventuranza se diga de diversos modos. Pues en Dios hay una bienaventuranza por esencia porque su mismo ser es su misma operación por la que no se goza de otro sino de sí mismo. En los ángeles bienaventurados existe una última felicidad según una cierta operación por la que se unen al bien

increado; y esta operación en ellos es única y sempiterna. En los hombres, de acuerdo al estado de la presente vida, hay una perfección última por la que el hombre se une a Dios; pero esta operación no puede ser continua y, por consiguiente, no es la única puesto que por la interrupción la operación se multiplica. Por esta razón, en el estado de la vida presente el hombre no puede poseer la perfecta bienaventuranza. Por eso, el Filósofo, en el Libro I de la Ética, poniendo la bienaventuranza del hombre en esta vida, dice que ella es imperfecta concluyendo después de muchas razones: «Decimos bienaventurados en cuanto hombres». Pero a nosotros Dios nos promete una bienaventuranza perfecta cuando seamos «como ángeles en el cielo», según se lee en Mateo 22, 30. Por tanto, en cuanto a la bienaventuranza perfecta cesa la objeción porque por una continua y sempiterna operación en aquel estado de beatitud la mente del hombre se une a Dios. Pero en la vida presente, cuanto distemos de la unidad y continuidad de tal operación tanto distaremos de la perfección de la bienaventuranza. Sin embargo, existe una participación de la bienaventuranza y tanto mayor cuanto más continua y una puede ser la operación. Por eso, en la vida activa, que se ocupa de muchas cosas, hay menos razón de bienaventuranza que en la vida contemplativa que versa acerca de una sola cosa, esto es, la contemplación de la verdad. Y aun cuando el hombre no ejerza en acto esa operación, no obstante porque la tiene en su poder siempre puede contemplar; y también puesto que la misma interrupción, por ejemplo, la del sueño o la de alguna ocupación natural, se ordena a la operación contemplativa, parece como que la operación es continua. [Ad quantum dicendum quod, cum beatitudo dicat quendam ultimam perfectionem, secundum quod diversae res beatitudinis capaces ad diversos gradus perfectionis pertingere possunt, secundum hoc necesse est quod diversimode beatitudo dicatur. Nam in Deo est beatitudo per essentiam, quia ipsum esse eius est operatio eius, qua non fruitur alio, sed seipso. In Angelis autem beatis est ultima perfectio secundum aliquam operationem, qua coniunguntur bono increato, et haec operatio in eis est unica et sempiterna. In hominibus autem, secundum statum praesentis vitae, est ultima perfectio secundum operationem qua homo coniungitur Deo, sed haec operatio 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, in I Ethic., ponens beatitudinem hominis in hac vita, dicit eam imperfectam, post multa concludens, beatos autem dicimus ut homines. Sed promittitur nobis a Deo beatitudo perfecta, quando erimus sicut Angeli in caelo, sicut dicitur Matth. XXII. Quantum ergo ad illam beatitudinem perfectam, cessat obiectio, quia una et continua et sempiterna operatione in illo beatitudinis statu mens hominis Deo coniungitur. Sed in praesenti vita, quantum deficiamus ab unitate et continuitate talis operationis, tantum deficiamus a beatitudinis perfectione. Est tamen aliqua participatio beatitudinis, et tanto maior, quanto operatio potest esse magis continua et una. Et ideo in activa vita, quae circa multa occupatur, est minus de ratione beatitudinis quam in vita contemplativa, quae versatur circa unum, idest circa veritatis contemplationem. Et si aliquando homo actu non operetur huiusmodi operationem, tamen quia in promptu habet eam semper operari; et quia etiam ipsam cessationem, puta somni vel occupationis alicuius naturalis, ad operationem praedictam ordinat; quasi videtur operatio continua esse]. Cuestión 3, artículo 5, corpus.

La última y perfecta bienaventuranza, que esperamos en la vida futura, consiste toda ella en la contemplación. Pero la bienaventuranza imperfecta, tal como puede tenerse aquí, consiste, por cierto, en primer lugar y principalmente en la contemplación; y secundariamente en la operación del intelecto práctico que ordena las acciones y las pasiones humanas, como se afirma en el Libro X de la Ética. [Et ideo ultima et perfecta beatitudo, quae expectatur in futura vita, tota consistit in contemplatione. Beatitudo autem imperfecta, qualis hic haberi potest, primo quidem et principaliter consistit in contemplatione, secundario vero in operatione practici intellectus ordinantis actiones et passiones humanas, ut dicitur in X Ethic.].

Cuestión 3, artículo 6, corpus

Como se dijo antes (a. 2, ad 4) hay en el hombre una doble bienaventuranza, perfecta una e imperfecta la otra. Y es necesario entender que la bienaventuranza perfecta es la que alcanza la verdadera razón o esencia de la bienaventuranza; la imperfecta, empero, no la alcanza sino que participa una cierta semejanza particular de la bienaventuranza; así como la prudencia perfecta se encuentra en el hombre en el que existe la razón de las cosas agibles y la prudencia imperfecta se da en algunos animales brutos en los que hay ciertos instintos particulares ordenados a ciertas operaciones semejantes a las obras de la prudencia. [Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, duplex est hominis beatitudo, una perfecta, et alia imperfecta. Oportet autem intelligere perfectam beatitudinem, quae attingit ad veram beatitudinis rationem, beatitudinem autem imperfectam, quae non attingit, sed participat quendam particularem beatitudinis similitudinem. Sicut perfecta prudentia invenitur in homine, apud quem est ratio rerum agibilium, imperfecta autem prudentia est in quibusdam animalibus brutis, in quibus sunt quidam particulares instinctus ad quaedam opera similia operibus prudentiae].

### **Rafael Quijano Álvarez respondió el 26 de marzo de 2008:**

Cuando leí el mensaje de D. Javier Prieto Aceves me acordé de Jorge Manrique. En las "Coplas a la muerte de su padre" desarrolla algo que explica Santo Tomás en I-II q. 65, a. 2 c. Dice Santo Tomás: las virtudes adquiridas "pueden existir sin la caridad, como sucedió en muchos gentiles". Y el poeta, refiriéndose a las virtudes de su padre:

En ventura, Octaviano;  
Julio César en vencer  
e batallar;  
en la virtud, Africano;  
Aníbal, en el saber  
e trabajar.

Y así una larga lista de las virtudes de paganos. La razón de este respeto a los que lo merecen es que "todas las cosas son vuestras, vosotros de Cristo, cristo de Dios". Todo lo que hay de noble en el mundo nos pertenece.

Pero cuando D. Javier propone que admiremos a Gandhi, tal vez no se ha dado cuenta de que ya nadie se acuerda de este personaje. Fue famoso mientras dio dinero. No es fácil mantener en el candelerero a un hombre que fue una mala persona, cortito de inteligencia, y que se quedaba cómodamente hilando mientras otros se mataban para solucionar los problemas. Él no resolvió ninguno, porque hilando poco se puede resolver. Además era feo, no se puede poner en camisetas.

Es parecido al caso de Einstein. También una mala persona, cortito de inteligencia. Pero Einstein sigue dando dinero. Pues se organizan experimentos muy entretenidos, que dan resultados con una multitud de decimales. Los decimales apasionan a los científicos, y deslumbran a los profanos. La imagen de ancianito bondadoso queda bien en las camisetas.

A Camus recuerdo haberlo leído de joven, "Las ratas". Creo que mantenía una tesis sensata, que las ratas desaparecen, pero vuelven. No sé mucho de él.

El cristiano respeta lo que merece respeto. Pero "non est bonum omnem reverentiam observare" (Eccli. 41, 20), no es bueno respetar todo. Para que no me critiquen por salirme del tema del mes, dice Santo Tomás que el mayor premio a las bienaventuranzas es "... la gloria de la filiación divina, que consiste en la perfecta unión a Dios, consumada por la sabiduría" (... gloria divinae filiationis, quae est in perfecta coniunctione ad Deum per sapientiam consummatam. I-II q. 69 a. 4 c.). La sabiduría produce el mayor grado de felicidad. No me parece muy sabio confundir a los héroes con los villanos. Aunque hay que reconocer que la publicidad que se le hace a los villanos es muy buena. Como dice San Agustín, es más fácil simular las virtudes que tenerlas. Un cordial saludo.

### **Jorge Andregnette respondió el 29 de marzo de 2008:**

Estoy plenamente de acuerdo con el comentario que hace Mario Caponnetto a mi intervención de fecha 4 de marzo. Es cierto, puede tener conexión con la Parábola del hombre rico que, frente a quienes se excusan, manda entonces invitar a los pobres y lisiados de los caminos. Feliz recuerdo de la Universalización del Reino, con los gentiles que ocupan el lugar de piedra angular, frente a quienes rehusan participar en el convite. En ello tenemos la verdadera recompensa. Gracias. Saludos a todos. Jorge Andregnette

### **Javier Prieto Aceves respondió el 30 de marzo de 2008:**

Para don Rafael y otros amigos pacientes: Agradezco de verdad los comentarios de don Rafael Quijano y ya son muchas y afortunadas sus correcciones fraternas. Sí reconozco que la hipótesis que lancé se sale del tema un poco, pues no habría muchos que puedan sostener que las bienaventuranzas (sobrenaturales) pueden hallarse misteriosamente puestas por Dios en la vida terrenal de algunos seres humanos. No importa si son tenidos por héroes o villanos. No importa tampoco que la propaganda los agrande o trate de falsificar su vida para confundir los juicios de los mortales, aquí abajo en la tierra... Acepto sinceramente que las virtudes adquiridas "pueden existir sin la caridad, como sucedió en muchos gentiles". Como con toda verdad sostiene don Rafael. Me encantó escuchar de él la cita maravillosa de las coplas de Manrique. Ciertamente Julio César, Africano, Aníbal y Octaviano pueden ser admirados en sus virtudes mundanas porque sí es muy claro y verdadero que "todas las cosas son vuestras, vosotros de Cristo, Cristo de Dios". y que "Todo lo que hay de noble en el mundo nos pertenece" como hijos de Dios que somos. Y que ciertamente en nuestros imperfectos juicios que hacemos acerca de los méritos de los hombres gentiles o tenidos por tales, como dice San Agustín, "es



más fácil simular las virtudes que tenerlas”Pero en lo que yo quiero orientación de don Rafael y de todos los que hayan tenido paciencia con mi hipótesis: “La posible existencia de hombres que porque Dios lo permita así, tengan una especie de semilla de las operaciones nacidas de la contemplación que en el Juicio final merezca el Venid benditos de mi Padre, porque...” Hombres que practiquen la caridad, inclusive no cristianos. Esto, aunque no comulguen con toda la fe de la Iglesia en alguna o varias etapas de su vida” Mi pregunta concreta a don Rafael es si él no tiene algún ejemplo (hipotético, por supuesto) de la existencia mundana de alguna persona que también tuviera una forma de vida contemplativa con las características de las bienaventuranzas; y si puede citar algún nombre hipotético que concuerde esta hipótesis que he sugerido. No cité yo a Marin Luther King. Tampoco al Dr. Víctor Frankl. ¿Cuadrará mi hipótesis para alguno? Atentos saludos: Javier Prieto Aceves

## VERBA DOCTORIS

**Enrique Martínez citó el 10 de marzo de 2008:**

*Tomás de Aquino, In X Ethic., lect. XII*

Una vez que Aristóteles mostró que la perfecta felicidad, primera y principal, es según la consideración del entendimiento, ahora, presenta otra felicidad secundaria, que consiste en la operación de las virtudes morales. Primero, presenta el tema diciendo que, como felicísimo es aquél que huelga en la consideración de la verdad, secundariamente es feliz el hombre que vive según otra virtud, a saber, según la prudencia, que es directriz de todas las virtudes morales. Como la felicidad especulativa se atribuye a la sabiduría, que comprende en sí los otros hábitos especulativos porque es el principal, así, la felicidad activa, que se da en la operación de las virtudes morales, se atribuye a la prudencia que es perfeccionadora de todas las virtudes morales, como se mostró en el libro sexto.

<http://www.corpusthomicum.org/ctc10.html#74813>

## COMMENTARIA

**Mario Caponnetto respondió el 13 de marzo de 2008:**

Estimados amigos: El texto citado por el Dr. Enrique Martínez nos va aproximando al centro de nuestra cuestión, esto es, los grados de felicidad. Establecido que la felicidad más perfecta es aquella que se da según la virtud más alta, la cual es especulativa, Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, habla de una «felicidad secundaria» que consiste en la operación de las otras virtudes, es decir, la prudencia y las virtudes morales que corresponden a la vida activa. Es interesante leer lo que sigue a continuación del pasaje arriba citado. ¿Por qué puede decirse que las operaciones correspondientes a las «otras virtudes» constituyen, también, un modo de felicidad? Por cuatro razones, dice Santo Tomás, de las cuales quiero, ahora, referirme a la primera: porque dichas operaciones, las de la vida activa, son operaciones humanas pues tratan acerca de cosas humanas. Así las operaciones de la justicia, de la fortaleza, de las virtudes morales que moderan las pasiones y la relación de todas ellas con la prudencia atestiguan que se trata de cuestiones plenamente humanas (cf. In Ethicorum X, lectio 12, n.2, 3, et 4). Todas ellas tienen que ver con el compuesto que es el hombre. Leemos: «Por eso es manifiesto que tanto las virtudes morales como la prudencia son respecto del compuesto. Pero las virtudes del compuesto son propiamente hablando humanas en cuanto el hombre está compuesto de alma y cuerpo: por tanto, también la vida que es según éstas, es decir, según la prudencia y las otras virtudes morales, es humana, la cual se llama vida activa. Y por consiguiente la felicidad que en esta vida consiste es humana. Pero la vida y la felicidad especulativa, que es propia del intelecto, es separada y divina» [Unde patet, quod tam virtus moralis quam prudentia sunt circa compositum. Virtutes autem compositi proprie loquendo sunt humanae, in quantum homo est compositus ex anima et corpore, unde et vita quae secundum has, id est secundum prudentiam et virtutem moralem, est humana, quae dicitur vita activa. Et per consequens felicitas, quae in hac vita consistit, est humana. Sed vita et felicitas speculativa, quae est propria intellectus, est separata et divina (ibidem, n. 5)]. Sigue el texto exponiendo las otras tres razones restantes por lo que propongo su atenta lectura. Pero, en definitiva, la verdadera felicidad consiste en la vida contemplativa la que no excluye los grados de felicidad según los otros modos de vida sino que los abarca e incluye porque de lo que se trata es de la felicidad concreta del hombre concreto que es un espíritu carnal. Esto da pleno sentido a nuestra existencia terrena, por cierto, y nos aleja de las felicidades falsas y utópicas que hoy se proponen como vanas esperanzas tal como enseña Benedicto XVI en su última, estupenda, Encíclica «Spe salvi». Pero, también, nos recuerda que nuestro destino último no se consuma aquí abajo y él consiste en llegar a participar de la misma vida de Dios.

Todo un gran tema, pues, abierto a nuestra indagación. Saludos cordiales.

### **Enrique Martínez respondió el 16 de marzo de 2008:**

Seguimos con la lectura de *In X Ethic.* lect. 12, en donde Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, afirma que la felicidad de la vida contemplativa es superior a la de la activa, que es felicidad secundaria. Vista la primera razón, comentada por el Dr. Caponnetto, nos encontramos con la segunda razón; ésta consiste en que la virtud de la vida contemplativa no tiene la necesidad de bienes exteriores que, por el contrario, sí tiene la virtud de la activa. Y pone varios ejemplos: “El virtuoso necesita de muchas cosas para su actividad virtuosa, como el liberal que ha menester de dinero para obrar de manera liberal, y, de modo similar, el justo que lo necesita para devolver lo que debe ... La voluntad de los hombres no se hace manifiesta sin las operaciones exteriores ... Para que se manifieste si estamos ante un caso de valentía es menester algo exterior, o sea, debe llevarse a cabo alguna acción externa de fortaleza o coraje. De manera similar, el hombre templado ha menester de su facultad de usar los deleites para hacer manifiesta su templanza”. En definitiva, “aunque la elección sea principal en la virtud moral, como se dijo, es manifiesto que, para la perfección omnimoda de la virtud moral es requerida no sólo la elección sino también la operación exterior”. Sin embargo, continúa el Aquinate, “el que se huelga o se consagra a la contemplación, no necesita nada de eso para su operación; antes bien, puede decirse que los bienes exteriores son un obstáculo para la contemplación, pues la solicitud que exigen del hombre distrae su ánimo”. No puedo menos que recordar ante esto un texto de San Agustín que recientemente me comentaba mi amigo Klaus Droste: “Por eso el amor a la verdad busca el ocio santo, y la urgencia de la caridad acepta la ocupación debida. Si nadie nos impone esta carga debemos aplicarnos al estudio y contemplación de la verdad. Y si se nos impone debemos aceptarla por la urgencia de la caridad. Pero incluso entonces no debemos abandonar del todo la dulce contemplación de la verdad, no sea que privados de aquella suavidad, nos aplaste esta urgencia” (*De Trinitate*, XIX, 19). En efecto, “María ha escogido la mejor parte, y nadie se la quitará” (*Maria enim optimam partem elegit, quae non auferetur ab ea*) (Lc 10, 42). En el Domingo de Ramos, en que vemos a Cristo que entra como Rey en la Ciudad Santa de Jerusalén, salgamos a aclamarlo con cantos y a contemplar su victoria sobre el diablo, el pecado y la muerte. Un saludo cordial.

### **Mario Caponnetto respondió el 22 de marzo de 2008:**

Prosigo con la lectura del texto de *In Ethicorum X*, lectio 12. La tercera razón por la que la vida contemplativa es superior a la vida práctica y, por consiguiente, puede afirmarse que la felicidad correspondiente a esta última es secundaria (de menor grado, si cabe) respecto de la que se corresponde con la primera, es porque compete a los dioses (dice Aristóteles) o a las substancias separadas (corrige Santo Tomás) ser felices y bienaventuradas en máxima medida. Pero a estas substancias separadas no cabe atribuirles las acciones de las virtudes morales. En efecto, no puede decirse que practiquen la justicia pues se verían ridículas haciendo transacciones, o poniendo sus bienes para otros, o cualquier otra acción propia de la justicia. Tampoco se les puede atribuir la virtud de la fortaleza como afrontando peligros y males en defensa del bien común. Menos se les puede asignar la liberalidad pues es inconveniente pensar que puedan dar a los hombres bienes como dinero o cosas parecidas. En cuanto a atribuirles la templanza, esto sería respecto de Dios más oneroso que grato pues no es laudable que Dios no tenga malas concupiscencias pues no le corresponde el tenerlas. En consecuencia, repasando las acciones de las virtudes morales queda manifiesto que todas ellas son cosas pequeñas e indignas para las substancias superiores. Pero estas substancias viven y por tanto operan. Mas si se excluye de ellas toda operación propia de las virtudes morales, como también todas aquellas pertenecientes a la prudencia y al arte, no resta sino atribuirles una sola operación, a saber, la contemplación, la única operación de Dios que sobrepaja en felicidad; y es por la contemplación de su divina sabiduría que Dios crea todas las cosas. Ergo, resulta evidente que entre todas las operaciones humanas, aquella que más se asemeja a la divina contemplación es la más feliz, felicísima. La cuarta razón es que las criaturas inferiores, los animales irracionales, que carecen de felicidad, están por completo privados de la contemplación dado que carecen de entendimiento. No obstante, se da en ellos una cierta participación de las operaciones de las virtudes morales, como el león del acto de la fortaleza y de la liberalidad o la cigüeña del acto de la piedad hacia los padres. Y todo lo dicho es razonable pues en Dios y en las substancias separadas, que sólo tienen vida intelectual, toda su vida es bienaventurada. Los hombres, en cambio, sólo son bienaventurados en la medida que hay en ellos una cierta semejanza de aquella operación contemplativa. Los animales irracionales, de ningún modo, son felices. Es claro, pues, que cuanto se extiende la contemplación tanto se extiende la felicidad y aquellos

a quienes más compete contemplar más le compete ser felices. La felicidad, por tanto, es principalmente una actividad contemplativa. Transcribo la parte correspondiente del texto latino: "Tertiam rationem ponit ibi, perfecta autem felicitas et cetera. Et dicit, quod hoc, quod felicitas perfecta consistat in quadam speculativa operatione, ex hoc apparet, quod diis, idest substantiis separatis, maxime videtur competere quod sint felices et beati. Nec tamen possumus eis attribuere actiones moralium virtutum. Si quis enim attribueret eis iustitiae operationes, apparent deridendi, utpote commutationes facientes, vel etiam sua bona apud alios deponentes, vel quaecumque alia opera iustitiae facientes. Et similiter non potest eis attribui fortitudo, ut scilicet sustineant terribilia et pericula propter bonum commune. Similiter etiam non competit eis liberalitas prout est virtus humana. Non enim erit assignare cui mortalium dent huiusmodi bona quae dant homines liberaliter, quia inconueniens est quod aliquis dicat eos uti ad dandum denarium vel aliquid huiusmodi. Si autem aliquis attribuat eis temperantiam, huiusmodi laus magis erit onerosa Deo quam grata. Non enim est laudabile Deo, quod non habeat pravas concupiscentias, quia non est parva, et indigna diis, idest substantiis superioribus. Sed tamen omnes opinantur quod vivant et per consequens quod operentur. Non enim convenit eis quod nihil operentur, sicut dormientes, sicut dicitur de quodam philosopho qui diu vixit dormiens. Si igitur a vita divina auferamus agere moralium virtutum et prudentiae, et adhuc multo magis auferamus a divina vita facere, quod est proprium artis, nulla alia operatio relinquitur Deo praeter speculationem. Et sic patet quod operatio Dei, quae excellit in beatitudine, est speculativa et per speculationem sapientiae suae omnia fecit. Ex quo patet quod inter operationes humanas illa quae est simillima divinae speculationi est felicissima. Quartam rationem ponit ibi: signum autem et cetera. Et dicit, quod signum huius, quod perfecta felicitas consistat in contemplatione sapientiae, est quod animalia irrationabilia, quae carent felicitate, omnino sunt privata tali operatione; quia non habent intellectum, quo nos speculamur veritatem. Aliquo autem modo participant operatione virtutum moralium, sicut leo actu fortitudinis et liberalitatis et ciconia actu pietatis ad parentes. Et hoc rationabiliter. Diis enim, idest substantiis separatis, quia habent solam intellectualem vitam, tota eorum vita est beata, homines autem in tantum sunt beati, in quantum existit in eis quaedam similitudo talis operationis, scilicet speculativae. Sed nullum aliorum animalium est felix, quia in nullo communicant speculatione. Et sic patet, quod quantum se extendit speculatio, tantum se extendit felicitas. Et quibus magis competit speculari, magis competit esse felices, non secundum accidens, sed secundum speculationem, quae est secundum se honorabilis. Unde sequitur, quod felicitas principaliter sit quaedam speculatio" (In Ethicorum X, 12, 11-15)..

Resumiendo todo el texto de esta lección 12 podemos concluir que la felicidad del hombre consiste en la contemplación. No obstante, el ejercicio de las virtudes morales constituye una cierta felicidad secundaria; también, el ejercicio de la prudencia y del arte otorga un cierto grado o modo de felicidad a nuestra vida. Y hasta el recto uso de los bienes sensibles integran la felicidad humana siempre que se los tome en su medida y lugar propios. Una santa y feliz Pascua de Resurrección para todos los amigos de e- Aquinas.

## VERBA DOCTORIS

**Mario Caponnetto citó el 25 de marzo de 2008:**

*Tomas de Aquino, Suma de Teología I-II, q.3, a.2 ad 4*

Puesto que la bienaventuranza dice una cierta perfección última según que cosas diversas, capaces de bienaventuranza, pueden llegar a diversos grados de perfección, conforme con esto es necesario que la bienaventuranza se diga de diversos modos. Pues en Dios hay una bienaventuranza por esencia porque su mismo ser es su misma operación por la que no se goza de otro sino de sí mismo. En los ángeles bienaventurados existe una última felicidad según una cierta operación por la que se unen al bien increado; y esta operación en ellos es única y sempiterna. En los hombres, de acuerdo al estado de la presente vida, hay una perfección última por la que el hombre se une a Dios; pero esta operación no puede ser continua y, por consiguiente, no es la única puesto que por la interrupción la operación se multiplica. Por esta razón, en el estado de la vida presente el hombre no puede poseer la perfecta bienaventuranza. Por eso, el Filósofo, en el Libro I de la Ética, poniendo la bienaventuranza del hombre en esta vida, dice que ella es imperfecta concluyendo después de muchas razones: «Decimos bienaventurados en cuanto hombres». Pero a nosotros Dios nos promete una bienaventuranza perfecta cuando seamos «como ángeles en el cielo», según se lee en Mateo 22, 30. Por tanto, en cuanto a la bienaventuranza perfecta cesa la objeción porque por una continua y sempiterna operación en aquel estado de beatitud la mente del hombre se une a Dios. Pero en la vida presente, cuanto distemos de la unidad y continuidad de tal operación tanto distaremos de la perfección de la bienaventuranza. Sin embargo, existe una participación de la bienaventuranza y tanto mayor cuanto más continua y una puede ser la operación. Por eso, en la vida activa, que se ocupa de muchas cosas, hay menos razón de bienaventuranza que en la vida

contemplativa que versa acerca de una sola cosa, esto es, la contemplación de la verdad. Y aun cuando el hombre no ejerza en acto esa operación, no obstante porque la tiene en su poder siempre puede contemplar; y también puesto que la misma interrupción, por ejemplo, la del sueño o la de alguna ocupación natural, se ordena a la operación contemplativa, parece como que la operación es continua.

<http://www.corpusthomicum.org/sth2001.html#33553>

## COMMENTARIA

**Mario Caponnetto respondió el 26 de marzo de 2008:**

Estimados amigos: En la transcripción del texto se ha deslizado un error material. Allí donde dice: "En los hombres, de acuerdo al estado de la presente vida, hay una perfección última por la que el hombre se une a Dios", debe decir: "En los hombres, de acuerdo al estado de la presente vida, hay una perfección última según una operación por la que el hombre se une a Dios". Ruego salvar el error al tiempo que pido disculpas. Un cordial saludo.

## VERBA DOCTORIS

**Mario Caponnetto citó el 25 de marzo de 2008:**

*Tomás de Aquino, Suma de Teología I-II, q.3 a.5 in c*

La última y perfecta bienaventuranza, que esperamos en la vida futura, consiste toda ella en la contemplación. Pero la bienaventuranza imperfecta, tal como puede tenerse aquí, consiste, por cierto, en primer lugar y principalmente en la contemplación; y secundariamente en la operación del intelecto práctico que ordena las acciones y las pasiones humanas, como se afirma en el Libro X de la Ética.

<http://www.corpusthomicum.org/sth2001.html#33579>

## COMMENTARIA

**A. Cortés respondió el 31 de marzo de 2008:**

El texto de Santo Tomás aquí citado me ha puesto a pensar en lo siguiente, espero que sea benéfico para todos ustedes mi pensamiento. Me parece evidente en el tratamiento que hace Santo Tomás de la beatitud, que las facultades distintivas del hombre son aquellas que se dan en el intelecto y cuyas funciones determinantes son ejercicio activo del mismo. A la vez es notable que la mejor vida en este caso, la del hombre tendido a la contemplación, se adquiere junto con el buen hábito de hacer ciencia sobre lo sagrado, pues ésta es el ejercicio más alto y noble al que puede someterse el trabajo exclusivo del alma humana, es la inclita filosofía. Si la felicidad se halla en lo que le conviene por naturaleza al hombre en tanto y cuanto está gobernado por su "télus", y por ello mismo se muestra beatífico en la contemplación de lo sagrado por serle propio el intelecto; entonces me parece prudente pensar que tanto Santo Tomás, cuanto Aristóteles, nos hablan al mismo tiempo de dos instancias de una misma vida mejor para los hombres: las operaciones del alma son "lógos" y éste es al mismo tiempo aprehensión y comunicación de lo aprehendido. Es decir, el ejercicio del intelecto se da naturalmente en diálogo donde se realiza una operación activo-pasiva. Yo veo aquí una muestra dadivosa de lo sagrado en la palabra de estos dos grandes maestros, y es que el mismo maestro que tras haber reflexionado lo sagrado lo entrega en su palabra, es por su naturaleza discursiva y la conformación de su alma, que alcanza la bienaventuranza. Por ser la mejor vida del hombre la consagrada a la contemplación, por ello mismo se muestra que en el diálogo que entrega al otro lo sagrado se cumple por completo el "télus" natural que lleva al hombre a la beatitud. Por lo anterior, se me muestra un camino a la vez activo y contemplativo que da al hombre en el ejercicio dialéctico la bienaventuranza en la filosofía de lo sagrado.

## VERBA DOCTORIS

**Mario Caponnetto citó el 25 de marzo de 2008:**

*Tomás de Aquino, Suma de Teología I-II, q.3, a.6 in c*

Como se dijo antes (a. 2, ad 4) hay en el hombre una doble bienaventuranza, perfecta una e imperfecta la otra. Y es necesario entender que la bienaventuranza perfecta es la que alcanza la verdadera razón o esencia de la bienaventuranza; la imperfecta, empero, no la alcanza sino que participa una cierta semejanza particular de la bienaventuranza; así como la prudencia perfecta se encuentra en el hombre en el que existe la razón de las cosas agibles y la prudencia imperfecta se da en algunos animales brutos en los que hay ciertos instintos particulares ordenados a ciertas operaciones semejantes a las obras de la prudencia.

<http://www.corpusthomicum.org/sth2001.html#33587>



## DISPUTATIO

### QUAESTIO

**Miguel Ángel Belmonte escribió el 1 de abril de 2008:**

Afirma Santo Tomás que "con el nombre de felicidad (beatitudo) no se entiende otra cosa que el bien perfecto de una naturaleza intelectual" **¿puede haber, entonces, felicidad sin contemplación?**

### RESPONSIONES

**Mario Caponnetto respondió el 3 de abril de 2008:**

El bien perfecto de una naturaleza intelectual es la contemplación de la verdad. Por tanto, sin contemplación no hay felicidad simpliciter. Puede haberla secundum quid: es la felicidad imperfecta o segunda de la que habla Santo Tomás en los textos comentados en la lectio. Un cordial saludo.

**Rafael Quijano Álvarez respondió el 3 de abril de 2008:**

En primer lugar quiero agradecer a D. Javier Prieto Aceves su amabilidad, y tranquilizarlo: sus "pacientes" soportamos bastante bien sus mensajes. Le contestaré brevemente, enlazando con el tema de la Disputatio. No tengo ninguna persona no cristiana que considere digna de admiración. Creo que hay que esperar un par de siglos para distinguir lo que es trigo de lo que es publicidad interesada. Con respecto al juicio final (Mt. 25, 31 ss), y la salvación de los paganos, Santo Tomás cita a un tal Remigio que dice: "Y hay que notar aquí que en este lugar el Señor habla de seis obras de misericordia; que, cualquiera que se propusiera cumplirlas, merecerá recibir el reino preparado desde la constitución del mundo para los elegidos" (Catena Aurea in Matthaeum, cap. 25, lectio 3). Es la doctrina tradicional de que pertenecen a la Iglesia los hombres de buena voluntad. Los no cristianos no pueden practicar la caridad, porque no la tienen. De acuerdo con este comentario de Remigio, lo que se nos va a pedir a todos en el juicio final es la práctica de las obras de misericordia, que se puede hacer sin la caridad. Y son las que demuestran la buena voluntad.

A la pregunta de la Disputatio "¿puede haber, entonces, felicidad sin contemplación?" (D. Miguel Ángel, 1 de Abril 2008), D. Enrique Martínez y D. Mario Caponnetto parecen inclinados a responder que sí, por los textos que presentaron en la Lectio. D. Mario lo desarrolla con amplitud. En su mensaje del 13 de Marzo aporta unos textos de Aristóteles (In Ethicorum X, lectio 12, n. 2, 3, et 4 ss), en los que habla de una "felicidad secundaria", que pertenece a la vida activa, y que sería la felicidad sin contemplación (nº 5). Aristóteles compara las dos felicidades "Y por consiguiente la felicidad que en esta vida consiste es humana. Pero la vida y la felicidad especulativa, que es propia del intelecto, es separada y divina" (ibidem). La filosofía de Aristóteles es muy convincente. Pero no coincide con lo que dice la Teología. Lo vemos si analizamos lo que quiere decir Aristóteles en este texto con las palabras "humano", "separado" y "divino". Aristóteles remite a III De Anima, donde explica que el hombre, compuesto de alma y cuerpo, tiene acciones "humanas" en las que intervienen el alma y el cuerpo. Pero el alma tiene acciones en las que actúa sin el cuerpo, porque una de sus partes, la mente, "sobresale" del cuerpo. Por esta razón a esa parte Aristóteles la llama "separada". No porque esté separada del cuerpo, sino porque actúa con independencia del cuerpo. Es la parte especulativa. La palabra "divino" la explica Santo Tomás al principio de su comentario al libro VII de la Ética. Allí Aristóteles compara la malicia, la incontinencia y la bestialidad con sus opuestos. Sobre la bestialidad, la peor degeneración moral, dice Santo Tomás: "Dice, por lo tanto, primero (Aristóteles) que se dice congruentemente que la bestialidad se opone a una virtud que excede la medida del común de los hombres, y puede llamarse heroica o divina; pues los gentiles llamaban 'heroas' a las almas de algunos hombres insignes difuntos, que también decían que estaban deificados" (1). De aquí la expresión 'viri divini', hombres divinos, que utiliza Santo Tomás frecuentemente en este comentario: se trata de hombres con alguna virtud que está fuera del alcance del común de los mortales, que los griegos llamaban heroica, que significa divina, concedida por los dioses. Por lo tanto, cuando Aristóteles dice que la felicidad especulativa es "divina" (heroica) quiere decir que está al alcance muy pocos hombres. Por eso pone una felicidad secundaria, que pertenece a la vida activa, para los demás mortales. Racionalmente perfecto. Pero, según la Teología, tal cosa no

existe: "... como dice San Juan Crisóstomo, todos estos premios (los de las bienaventuranzas) en la realidad son una sola cosa, la felicidad eterna, que nuestra inteligencia no la capta. Y por eso fue necesario que se nos describiera por distintos bienes conocidos por nosotros" (2). Las bienaventuranzas se refieren a esta vida (I II q. 69 a. 2). Pero no son una felicidad secundaria, sin contemplación, sino una descripción en términos humanos de la única felicidad. Como decía Remigio, la felicidad o se consigue practicando las obras de misericordia, o no se consigue. El que no alcanza la felicidad especulativa, no alcanza ninguna otra, porque no la hay. D. Mario, acabo de ver su responsio. Creo que la felicidad 'secundum quid' se sale un poco del tema, porque no es felicidad. Podríamos decir que es "pasar un buen rato". Un cordial saludo.------(1) Dicit ergo primo quod bestialitati congruenter dicitur opponi quaedam virtus, quae communem hominum modum excedit et potest vocari heroica vel divina; heroas enim gentiles vocabant animas defunctorum aliquorum virorum insignium, quos etiam deificatos dicebant. VII Ethic. lect. 1 n° 7.(2) Ad primum ergo dicendum quod, sicut Chrysostomus dicit, omnia praemia ista unum sunt in re, scilicet beatitudo aeterna; quam intellectus humanus non capit. Et ideo oportuit quod per diversa bona nobis nota, describeretur, observata convenientia ad merita quibus praemia attribuuntur. I II q. 69 a. 4 ad 1.

### **Mario Caponnetto respondió el 7 de abril de 2008:**

Se pregunta si puede haber felicidad sin contemplación. Para responder a esta cuestión es necesario responder, previamente, a otra, a saber: si es conveniente, siguiendo la doctrina de Santo Tomás, hablar de grados de felicidad. Y parece que sí. En efecto, en el texto correspondiente a Summa Theologiae, I-IIae, q 3, a. 2, ad 4 (citado en la lectio), el Angélico sostiene que: "Puesto que la bienaventuranza dice una cierta perfección última según que cosas diversas, capaces de bienaventuranza, pueden llegar a diversos grados de perfección, conforme con esto es necesario que la bienaventuranza se diga de diversos modos". Tres cosas pueden deducirse a partir de aquí: 1) que la felicidad es una cierta perfección última; 2) que esa perfección última se dice según que cosas diversas, capaces de felicidad, pueden llegar a grados diversos de perfección; 3) que a cada grado de perfección corresponde un grado de felicidad y por esta razón la felicidad se dice de diversos modos. Pero se ha de tener en cuenta que estamos hablando de la felicidad en general (¿simpliciter, Don Rafael?) pues una vez establecida esta correlación entre grados de perfección y felicidad, Santo Tomás distingue la felicidad en Dios, en los ángeles y en el hombre. Por tanto, parece conveniente hablar de "grados de felicidad" atendiendo a los grados de perfección: desde la suma y simplísima perfección de Dios a la perfección participada de las criaturas intelectuales o espirituales. Las criaturas no racionales no gozan de felicidad alguna pues no hay en ellas entendimiento y la felicidad, como se dijo, consiste en la perfección de una naturaleza intelectual o espiritual. Ahora bien, ¿qué ocurre en el caso de la felicidad humana? ¿Es posible hablar de "grados" de felicidad humana? Si nos atenemos a los textos de Santo Tomás no vemos que éste emplee esa expresión. Pero, si siguiendo el pensamiento antes expuesto, establecemos que se dan grados de felicidad correlativos a los grados de perfección, pareciera conveniente poner también en el hombre grados de felicidad toda vez que en el hombre es posible distinguir grados diversos de perfección. Tales grados se evidencian en lo "entitativo" (si se nos permite la expresión) pues el alma humana posee las perfecciones vegetativa, sensitiva e intelectual) y en lo "operativo" pues el hombre ejerce acciones correspondientes a cada una de esas perfecciones entitativas (actos del hombre y actos humanos). Por esta razón se dice que el hombre es "microcosmos". Sin embargo, esta gradación de perfecciones no nos permite fundar una gradación de la felicidad humana toda vez que sólo se da felicidad en lo intelectual. Ergo, no puede hablarse en el hombre más que de una felicidad fundada en su naturaleza racional, intelectual o espiritual. Pero, ¿hay grados de perfección en la naturaleza intelectual humana? Leamos atentamente a Santo Tomás: "Como la felicidad especulativa se atribuye a la sabiduría, que comprende en sí los otros hábitos especulativos porque es el principal, así, la felicidad activa, que se da en la operación de las virtudes morales, se atribuye a la prudencia que es perfeccionadora de todas las virtudes morales, como se mostró en el libro sexto (In Ethicorum X, 12). Está claro que no hay en el hombre más felicidad que la que corresponde a su naturaleza racional; pero la razón tiene en el hombre una doble modalidad, especulativa y práctica. La primera funda la felicidad perfecta y su principio es la sabiduría simpliciter y todos los otros hábitos especulativos comprendidos en ella; la segunda funda la felicidad imperfecta y su principio es la prudencia que es una sabiduría secundum quid mediante la cual se ordenan las acciones de las virtudes morales y de las pasiones. En consecuencia, se puede hablar de grados de felicidad humana sólo si se toman la razón especulativa y la razón práctica como grados de perfección de la razón humana. Pero esto no parece conveniente pues más que grados de perfección de la única vis intellectiva lo que hay en el hombre son modos diversos de operación de la única potencia racional. No obstante puede hablarse de grados de felicidad toda vez que la operación del intelecto práctico es menos perfecta que la del

intelecto especulativo. Resuelta la primera cuestión podemos pasar, ahora, a la que nos ocupa, es decir, si es posible una felicidad sin contemplación. La respuesta es afirmativa pues sin contemplación puede el hombre alcanzar la felicidad imperfecta que depende de la sabiduría práctica que es la prudencia. Esta felicidad es secundum quid (me parece) y es algo más que "pasar un buen rato". Finalmente, el último mensaje de D Rafael me suscita dos comentarios. 1. Dice el Dr. Quijano que la doctrina de Aristóteles de las dos felicidades es "racionalmente perfecta" pero que la Teología la contradice pues tal cosa no existe. Entiendo que por "racionalmente perfecta" ha querido decir que es verdadera. Pero ¿cómo es posible que la Teología contradiga una verdad de la razón? Si teológicamente es falso no veo porque ha de ser racionalmente verdadero que haya dos felicidades. 2. El texto aducido por D Rafael, Summa Theologiae I II q. 69 a. 4 ad 1, no habla de las bienaventuranzas sino de los premios de éstas. Por tanto el argumento no es pertinente. Saludos cordiales.

#### **Mario Caponnetto respondió el 8 de abril de 2008:**

Los grados de felicidad en el hombre a los que me referí en mi anterior mensaje, sólo atienden a la felicidad tal como se nos da en la presente vida. Pero esta felicidad es incoación de la felicidad futura que es la última y plena felicidad del hombre. Podemos, pues, establecer como grados de felicidad humana: la perfecta (especulativa) y la imperfecta (práctica) en lo que respecta a la vida presente. Pero si se tiene en cuenta la bienaventuranza eterna hay que distinguir, a su vez, otros dos grados: la felicidad de esta vida y la beatitud eterna. Cordialmente.

#### **Rafael Quijano Álvarez respondió el 12 de abril de 2008:**

Estimado D. Mario. No me sorprende que se muestre reacio a admitir que Santo Tomás mantiene posiciones diferentes en Filosofía y en Teología (7 de abril de 2008). Es un descubrimiento reciente. Lo descubrí el mes pasado, estudiando el tema que estamos debatiendo, y, sobre todo, en los textos del comenario a X Ethicorum que adujo usted mismo en la Lectio.

En primer lugar, permítame que le de mi opinión sobre la cuestión previa de los grados de felicidad en I II q. 3, a. 2 ad 4. Me parece que Santo Tomás no se refiere aquí a los grados de felicidad sucesivos, en un mismo ser, sino a la felicidad perfecta en los seres que han alcanzado ya su último fin. Así, en los Ángeles, hay tantos grados de felicidad como grados de perfección hay entre ellos. Cada ángel es un grado de perfección, y, según el profeta Daniel, hay billones de billones de ángeles. Por lo tanto, billones de grados de perfección.

Los ángeles, dice allí Santo Tomás, son felices porque tienen una operación (la 'operatio sapientiae' diré más adelante) que les une a Dios. En ellos esta operación es "única y sempiterna", nunca cambia. El hombre, continúa Santo Tomás, tiene esta misma operación. Pero, en esta vida "no es única puesto que por la interrupción la operación se multiplica". Y añade un poco más adelante: "en la vida presente, cuanto distemos de la unidad y continuidad de tal operación tanto distaremos de la perfección de la bienaventuranza". Cuando la operación que nos une a Dios sea una y continua, habremos alcanzado nuestra perfección personal, y ocuparemos el grado de felicidad que nos corresponde.

A mi modo de ver, esto es lo que dice Santo Tomás en este texto. Queda la duda de si hay grados de felicidad mientras estamos distantes de la unidad y continuidad de la operación que nos une a Dios. Santo Tomás no contesta a esto en este lugar. Pero parece evidente que en esta distancia hay dos etapas. Una en la que no nos ocupamos de Dios, y otra en la que esta operación es intermitente. Y en esta última se dan muchos retrocesos. La primera etapa es la vida voluptuosa, que no es felicidad, sino contraria a ella. La segunda es la vida activa, que es preparación a la felicidad. Esto lo responde Santo Tomás en la q. 65. Se trata, como bien dice usted en su mensaje del día 8, de la felicidad incoada, en la vida activa, a la que sigue la felicidad perfecta, cuando la operación que nos une a Dios sea única y continua. En esta vida en los varones santos, y en la otra vida en la felicidad definitiva.

Finalmente, creo que Santo Tomás explica, en otro lugar, por qué no se pueden establecer grados de felicidad en la vida activa. En la Catena aurea in Lucam cap. 24, lectio 3, cita a San Agustín, que explica cómo los discípulos de Emaús no conocieron al Señor cuando les explicaba las Escrituras en el camino. Lo conocieron, en cambio, cuando pusieron en práctica una virtud, la hospitalidad. Y a continuación cita a San Gregorio, que dice: "por lo tanto, el que quiere entender lo que oye (las Escrituras), apresúrese a poner en práctica lo que ya pudo entender" (Quisquis ergo audita vult intelligere, festinet ea quae iam intelligere potuit, opere implere). ¿Qué es lo primero que entiende cada uno de los hombres, que es el inicio de su felicidad? ¿Por dónde empieza su camino hacia Dios? Cada caminante sigue su camino. Toda la multitud de caminos lleva a Dios a través de la unidad de las virtudes infusas y de los dones del Espíritu Santo. Pues las virtudes cristianas, con cada acto de cualquiera de ellas, crecen todas al mismo

tiempo, proporcionalmente, como los dedos de la mano (I II q. 66 a. 2 c.). ¿Se pueden establecer grados en el crecimiento de las virtudes? Por ejemplo, practicar primero la pobreza, sin practicar la limpieza de corazón. La vida cristiana es una unidad que progresa, y también retrocede. En principio va gradualmente. Pero no podemos saber la gracia que otorga Dios a cada acción de cada uno de los cristianos. La cantidad de situaciones diferentes que se dan con respecto a la felicidad, creo que supera al número de los ángeles. Un cordial saludo.

**Rafael Quijano Álvarez respondió el 13 de abril de 2008:**

Estimado D. Mario, en cuanto a las distintas posiciones que sostiene Santo Tomás en Filosofía y Teología lo descubrí en el siguiente texto. Hablando de que las virtudes adquiridas son de especie diferente de las infusas, dice: "Por ejemplo, en los alimentos, el modo de la razón humana establece que no dañe la salud, ni impida el acto de la razón, pero según la regla de la ley divina se requiere que el hombre castigue su cuerpo, y lo reduzca a servidumbre por la abstinencia de la comida y la bebida, y otras cosas semejantes" (1). También leí un texto donde dice que las virtudes adquiridas enseñan la moderación en los placeres, mientras que las infusas requieren renunciar totalmente a ellos, cuando es necesario; pero ahora no consigo localizarlo.

Me sorprendió. Pero, pensándolo, me di cuenta de que es la conclusión lógica de la diferencia entre las ciencias humanas, que proceden 'ex sensibilibus' y la Teología, que procede 'ex creditis'. Así Aristóteles, analizando lo que observa, llega a la conclusión de que la felicidad no es un "estado", sino una actividad. Esta actividad pertenece a lo que hay de mejor en el hombre, la inteligencia. Y dentro de la inteligencia, a lo mejor que hay en ella, la sabiduría. Es decir al conocimiento de las primeras causas del universo, a entender lo 'maximum intelligibile'.

También observando las cosas, Aristóteles se da cuenta de que esto es algo "heroico", realmente difícil, por lo que son muy pocos los hombres que llegan a la felicidad. También observa que los hombres son relativamente felices cuando trabajan (vida activa) y practican la virtud, la moderación en los placeres y la inteligencia en su actividad (prudencia). No pueden llegar a la felicidad 'simpliciter', es decir a la felicidad. Pero, en cierto modo ('secundum quid'), son felices.

Cuando Santo Tomás comenta a Aristóteles, dice lo que dice Aristóteles. Pero en Teología no parte de la experiencia sensible, sino 'ex creditis' de la fe. Y expone lo que dice la Escritura. La Escritura contiene muchas cosas que se pueden saber a partir de la experiencia sensible, y otras no. Aristóteles, por ejemplo, no podía saber que "Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad". Sólo existe una felicidad, y el que no la consigue no puede encontrar otra. Santo Tomás, cuando expone la Escritura, dice lo que dice la Escritura.

Por eso dije, D. Mario, que la conclusión de Aristóteles es racionalmente perfecta. Eso no quiere decir que sea verdad, significa que, con los datos con los que contaba Aristóteles, su conclusión es lógica. Al aparecer otros datos, la Revelación, su conclusión se ve que es correcta, pero falsa. Un cordial saludo.

-----  
(1) *Putat in sumptione ciborum, ratione humana modus statuitur ut non noceat valetudini corporis, nec impediatur rationis actum, secundum autem regulam legis divinae, requiritur quod homo castiget corpus suum, et in servitutem redigat, per abstinenciam cibi et potus, et aliorum huiusmodi. I II q. 63 a. 4 c.*

**Llucià Pou Sabaté respondió el 16 de abril de 2008:**

Es muy interesante lo que se aporta aquí de los grados de felicidad, que es buen fundamento para lo que hoy se habla, de un aspecto físico, otro psíquico, también el psicológico-virtudes, y el espiritual-místico. Aparte de estos "aspectos" que componen la felicidad o sus tipos (inferiores a superior, según los he citado), también es muy interesante lo que se dice, que la felicidad depende de cada uno, pues el que sea más docto o santo tendrá más capacidad de estos tipos de felicidad. Paso a aportar alguna cosa sobre el tema. Esto va muy unido a la felicidad. Pero hay quien la pone en el yoga, tener salud, etc... ¿Qué factores determinan la felicidad del ser humano? El cerebro humano incluye por defecto la capacidad de sentir felicidad, que eso es imprescindible para la adaptación y la supervivencia: "En cada momento los mecanismos que regulan el estado de ánimo van recogiendo si disponemos o no de lo necesario para vivir" (Xaro Sánchez), y en esta inter-actuación psico-emotivo-somática en "la corteza cerebral es lo que imprime nuestro grado de bienestar subjetivo", con algunos "picos" de infelicidad o gozo y en general un "grado moderado", de rutina diaria. Junto a esto, se dispone "de una gran capacidad de adaptación a las contrariedades vitales" (resiliencia). La felicidad no está en las cosas, sino en nuestra actitud ante ellas (aceptarlas, para reconducirlas), "procesos íntimos o endógenos", el hombre sólo puede experimentar la auténtica felicidad en la propia interioridad (Boecio).



Como el burro detrás de la zanahoria, nos lanzamos a metas que siempre plantean un más allá, como el mito de Aquiles siguiendo la tortuga (que cuando llega donde estaba, ésta se ha ido más adelante y es el cuento de nunca acabar). No hay vida peor que una vida sin esperanza, o una esperanza sin fundamento. Hoy día se ve que las cosas externas como bienes materiales, dinero, cierto estatus no son determinantes, la ambición concreta que nos hemos propuesto alcanzar no causa la felicidad, pero también se confunde la consecuencia con la causa, cuando se dice que lo crucial es tener ganas de luchar por alguna cosa, cuando en realidad, es cuando uno está feliz, cuando emprende proyectos con ganas, y no al revés. La verdad no cabe en un esquema, pero es necesario integrar los diversos aspectos, pues si no parece que cada uno tiene su verdad: uno ve la felicidad en la salud, o la técnica, yoga... ¿verdades? no: verdad, pero la comprendemos de modo dinámico. Pienso que hay como tres "mónadas" que determinan el equilibrio-armonía que llamamos felicidad, que va mucho más allá de la estabilidad emocional, y otros aspectos de la misma: 1) salud corporal-física; 2) mi entorno, la historia y 3) salud interior-psíquica-espiritual. Cada uno de ellos tiene a su vez 3 puntos, y nos detendremos en el último apartado, porque al componer lo más esencialmente humano, constituye el secreto de cómo ser feliz siempre: 1) salud "física", determinada, además de cosas más específicas extraordinarias, por ciertas rutinas cotidianas: a) dormir, b) armonía con las funciones instintivas físicas (supervivencia personal y de la especie): comer, integrar la sexualidad dentro del proyecto personal, c) ejercicio físico aeróbico-vascular. 2) salud "ambiental", como decía Ortega y Gasset, yo soy yo y mis circunstancias: éstas son también mi historia: a) familia donde nacemos, que nos viene dada, b) ambiente en el que vivimos y escogemos-amigos, clase social, etc.; c) ambiente social, la historia de nuestro tiempo (estamos condicionados por factores higiénicos y otros de tipo médicos, cultura, deporte, ideas dominantes, tecnologías, globalización...). En todos estos aspectos, mirando subidos al gigante de la tradición, vemos más y más lejos... 3) salud "interior": esta armonía interior comprende: a) la personalidad genética: introvertida o extrovertida, primaria o secundaria, racional o sanguínea, flemática o apasionada...; b) una psicología sana en el modo de afrontar la vida: visión positiva, adaptabilidad a los cambios, prever algún remanente para llegar a final de mes... que llamamos también carácter, educado a través de las virtudes, al hacer cosas buenas nos hacemos buenos, nos vamos configurando en primer lugar con lo que hacemos, luego con lo que decimos, y en tercer lugar con lo que pensamos; y c) una espiritualidad llena de trascendencia, las potencias espirituales (inteligencia, amor y libertad) que es lo más importante y puede suplir la ausencia de los otros aspectos. No hablamos aquí de quien se aburre porque tiene falta de serotonina, por una cuestión química, sino que hay una retro-alimentación entre el sentido de sublimidad que estamos analizando bajo la óptica de la filiación divina, y la vida en el espíritu y virtudes, que de alguna manera vemos en toda educación, que básicamente consta de dos elementos: motivación y esfuerzo. Quien está motivado, se esfuerza, y quien se esfuerza crece interiormente y se va motivando. Según este esquema, la vida cristiana tendría como motor de arranque (más o menos consciente) este querer ser dios, hijos de Dios, que se aviva con su consideración: el sentirse hijos de Dios, que da alegría y libertad

### **Rafael Quijano Álvarez respondió el 19 de abril de 2008:**

Estimado D. Lluçia. Define usted la felicidad como "equilibrio-armonía". Y descompone la felicidad en 9 elementos. Dice también que "El cerebro humano incluye por defecto la capacidad de sentir felicidad". Y también que, según Boecio, "el hombre sólo puede experimentar la auténtica felicidad en la propia interioridad".

Solón de Atenas (s. VII a. de J.) enumeraba solo siete elementos para ser felices: no sufrir calamidades, carecer de defectos físicos, no sufrir enfermedades, no saber de miserias, ser afortunado con su prole y tener un hermoso aspecto. A los que añadía morir en paz. Pero dice "reunir todas estas cualidades, siendo un hombre, es imposible". Sólo muy pocos consiguen reunir algunas de estas condiciones y, además, morir en paz, ser felices. Hoy la ciencia ha evolucionado y sabemos que para ser felices es imprescindible, además, el "ejercicio físico aeróbico-vascular", como usted bien dice. Esta es la causa de los problemas del mundo. La gente no hace ejercicio aeróbico-vascular, y no es feliz. Solón tampoco lo sabía.

El equilibrio-armonía es la definición más antigua de felicidad, y la más primaria. En la antigüedad se incluía en la felicidad tener hijos. El hombre evolucionado, en cambio, lo considera una desgracia. Aparte de eso, Aristóteles admitía este equilibrio-armonía, pero descubrió que la felicidad es una actividad de la mente. Consiste en dos cosas: en que la mente, que reflexiona sobre sí misma, y se ve a sí misma, ve que ha alcanzado la perfección. Y en conversar con alguien semejante. Como bien cita usted, dice Boecio, que la felicidad sólo se puede experimentar en la interioridad. Si está ahí la felicidad, no está en otra parte. Por lo tanto, la felicidad no se "siente", porque el cerebro, de donde proceden los sentimientos, está dentro del cráneo, pero no tiene interioridad. No se puede observar a sí mismo.



Puede constatar que en el cuerpo hay equilibrio, y detecta bienestar. Pero eso no es la felicidad. El bienestar conduce a no hacer nada. Satisfechas las necesidades del cuerpo, los animales duermen. Lo contrario de la felicidad, que es actividad. Cuando decimos que somos felices solemos referirnos a que estamos pasando por una situación de bienestar. La felicidad, según Aristóteles es la 'speculatio optimi speculabili', que lo consigue el hombre cuando alcanza su perfección, y en la conversación con el amigo. Según la Escritura consiste en ver a Dios y conversar con él, cuando el hombre alcanza su perfección.

Los filósofos griegos no fueron capaces de resolver esta aporía: el cuerpo, que busca el bienestar, y la mente, que busca la felicidad (los filósofos modernos están todavía muy lejos de los griegos). Por eso Solón no creía en la felicidad, y Aristóteles creía que estaba al alcance de muy pocos. Esta aporía sólo la resuelve la fe católica, que predica a Cristo, y Cristo crucificado. Es el único camino por el que se alcanza la visión de Dios y la conversación con él. Y no pasa, precisamente, por la "felicidad del cuerpo". Aunque, naturalmente, el bienestar ocupa su lugar en la vida cristiana.

Un cordial saludo (crítico como ve).

### **Mario Caponnetto respondió el 24 de abril de 2008:**

Estimado D Rafael: Con demora -que espero sepa perdonar- respondo a sus mensajes de los días 12 y 13 de abril. Veamos, primero, el último donde aborda una cuestión ajena al tema del bimestre, a saber, las distintas posiciones que sostiene Santo Tomás en Filosofía y Teología. No tengo inconveniente en aceptar todo cuanto usted dice. Ocurre que en un principio yo interpreté que usted afirmaba que una verdad de razón puede ser contraria a una verdad de fe, lo que no es admisible. Pero está claro, ahora, que no apuntaba usted en esa dirección. No obstante, el asunto da para más. Pero quédese para otra ocasión.

Respecto del tema en debate: que en el texto citado perteneciente a Summa Theologiae I II q. 3, a. 2 ad 4 Santo Tomás no se refiere a grados de felicidad sucesivos, en un mismo ser, sino a la felicidad perfecta en los seres que han alcanzado ya su último fin, es cierto. Por eso dije que la felicidad de la que aquí se habla es la felicidad en general o simpliciter si usted quiere. En este sentido hay grados de felicidad atendiendo a los grados de ser. Pero también es cierto que en el texto citado Santo Tomás sostiene que en el caso del hombre la multiplicación de las operaciones intelectivas hace que en la presente vida no alcancemos la plena felicidad que consiste en la contemplación pues la perfección de este, nuestro acto contemplativo in via, dista de la perfección que tendrá in patria. Quiere decir, pues, que Santo Tomás no excluye la posibilidad de una felicidad contemplativa en esta vida; sólo que ella dista en cuanto a su perfección de la bienaventuranza futura. Pero esto mismo nos permite hablar de grados de felicidad en el hombre. De una misma felicidad, es cierto. Pero nada impide establecer grados en una misma clase de felicidad. A continuación plantea usted la duda de si mientras estamos distantes de la perfecta felicidad de la vida futura pueden en la presente admitirse grados de felicidad. Creo que sí atendiendo a los diversos géneros de vida que se dan aquí abajo, como se ha dicho suficientemente. En el final de su mensaje del día 12, leemos: "La vida cristiana es una unidad que progresa, y también retrocede. En principio va gradualmente. Pero no podemos saber la gracia que otorga Dios a cada acción de cada uno de los cristianos. La cantidad de situaciones diferentes que se dan con respecto a la felicidad, creo que supera al número de los ángeles". Con todo respeto, creo que cae usted en una confusión: una cosa es el camino de perfección que cada uno es capaz de realizar en su concreta existencia personal (donde se dan, sin duda, todos esos "corsi e recorsi" que usted menciona) y otra los grados de felicidad que puedan establecerse en conformidad con la naturaleza humana. Un cordial saludo.

### **Rafael Quijano Álvarez respondió el 25 de abril de 2008:**

Estimado D. Mario. Debo reconocer que realmente en el tema de este bimestre estoy algo desorientado. Al principio se trataba de ver grados de felicidad en las bienaventuranzas, basándose en las tres clases de vida, voluptuosa (hedonista), activa (de trabajo) y contemplativa (de estudio). Santo Tomás dice de la primera que no pertenece a la felicidad, sino que es contraria a ella (I II q. 69 a. 3 c). Y sólo pone dos grados de felicidad, la incoada, en esta vida, y la perfecta, en la otra vida. En la incoada otros dos, uno de felicidad "intermitente" y otro de felicidad permanente, en los varones santos (I II q. 3, a. 2 ad 4), que conversan continuamente con Dios. En todos los casos sólo hay una felicidad posible, la conversación familiar con Dios, la caridad, que es la 'operatio sapientiae', la actividad de la sabiduría. La actividad de lo mejor que hay en el hombre, que lo une a Dios.

Más tarde, con el mensaje de D. Lluçà Pou (16 de Abril), tuve noticia de la teoría de que hay tres

felicidades. Define la felicidad como "equilibrio-armonía", es decir, 'mens sana in corpore sano', que dicen los filósofos. Esta definición no tiene mucho que ver con la 'operatio sapientiae' de Aristóteles, y mucho menos con la misma 'operatio sapientiae' de la Teología. En esta definición superficial de la felicidad (perdóneme D. Llucià) considera tres "mónadas": "1) salud corporal-física; 2) mi entorno, la historia y 3) salud interior-psíquica-espiritual". Es decir, tres felicidades independientes y paralelas (mónadas). Sin saber en qué consiste la felicidad, se pueden establecer innumerables combinaciones de palabras.

Usted me dice que no tengo en cuenta "los grados de felicidad que puedan establecerse en conformidad con la naturaleza humana". Precisamente analizando la naturaleza humana, Aristóteles y Santo Tomás concluyen que la felicidad consiste en la ya mencionada 'operatio sapientiae'. Es decir la actividad máxima de la mente. Hablar de una felicidad corporal, o histórica (?), me parece que es juntar palabras, sin saber lo que se dice. Admito, desde luego, que hay una felicidad especulativa en esta vida (no existe otra felicidad). Y también admito que hay grados en la felicidad. Pero son innumerables, y no se pueden "catalogar", excepto en las cuatro clases que dice Santo Tomás, que he mencionado arriba.

Un cordial saludo.

### **Mario Caponnetto respondió el 26 de abril de 2008:**

Estimado D Rafael: No ha sido mi intención contribuir a la desorientación que le produce el tema del bimestre. Confieso que, en alguna medida, también yo estoy desorientado. Pero vayamos al punto.

Reconoce usted que hay cuatro "clases" de felicidades, a saber:

a) La incoada, en esta vida. b) La perfecta, en la otra vida. En la incoada, a su vez, otros dos, c)

Felicidad "intermitente". d) Felicidad permanente, en los varones santos.

Creo que a) y b) han sido explicitadas tanto en la lectio como en la disputatio y no veo en qué pueda disentirse al respecto. En cuanto a c) y d) tampoco veo inconveniente en admitirlas. Pero ¿no cree usted que dentro de la felicidad incoada in via se ha de añadir otra distinción, a saber, la felicidad especulativa (que es propiamente la felicidad) y la felicidad secundaria en relación con la vida práctica la que sólo puede llamarse felicidad reductivamente en cuanto que dispone a la felicidad especulativa? Me parece que respecto de las cuatro clases de felicidades que usted enumera estamos de acuerdo. El punto a discutir es si la felicidad secundaria, vinculada con la vida práctica, ha de rotularse como un modo o clase de felicidad a añadir a los cuatro mencionados. Otro punto a discutir es si estas que llama usted "clases de felicidad" son grados de la felicidad humana que pueden establecerse en conformidad con la naturaleza del hombre. En cambio, lo que usted llama "grados innumerables de felicidad" que no se pueden catalogar, son, en realidad, grados diversos de realización individual de algunas o de todas las clases de felicidad que hemos mencionado. Espero su opinión. Un cordial saludo.

### **Llucià Pou Sabaté respondió el 26 de abril de 2008:**

D. Rafael discrepa, y me parece muy bien, pero no entiendo que esté desconcertado, y por eso añado alguna cosa a lo dicho:

1. En un discurso, se pone al principio la definición, decir "qué se entiende" por lo que se explica, en este caso la felicidad, pues es una palabra que lejos de ser unívoca tiene muchos aspectos, como de ello va la disputatio. En otras disputationes aporto algo sobre otros aspectos del tema. De hecho, me han interesado las tres disputationes porque me hacen pensar en aspectos complementarios. 2. Como se sabe, Santo Tomás se encontró en su tiempo que la teología estaba siendo desprestigiada, no era considerada ciencia, y estudió Aristóteles, que causaba furor en París, y sobre el concepto de ciencia del Filósofo edificó una "catedral" del pensamiento medieval, que aún hoy es la más sólida. Pero no es punto final del pensamiento, el Aquinate estaría abierto al pensamiento de nuestro tiempo, como estuvo abierto al suyo, y así lo hacen Juan Pablo II con el personalismo, Ratzinger, etc. 3. Sobre lo concreto, la felicidad: La verdad no cabe en un esquema, pero es necesario integrar los diversos aspectos, pues si no parece que cada uno tiene su verdad: uno ve la felicidad en la salud, o la técnica, yoga... y en la página de religión los periódicos ponen la verdad religiosa. ¿Verdades? No; como decía Machado: "¿tu verdad? No, la verdad, ven conmigo a buscarla, la tuya guárdatela": hay una verdad de las cosas, pero yo no la tengo por entero, la comprendemos de modo dinámico. En el tema de la felicidad, dentro del campo espiritual (lo esencial), hay también elementos como las emociones y sentimientos, sobre todo la búsqueda de belleza, la sublimidad de la que hablo en otro sitio y por eso no me refiero a ella ahora. La misma expresión "gaudium de veritate" agustiniana-tomasiana está abierta a toda la verdad, no sólo algo intelectual ni solamente amoroso... la realidad es –como bien se ha dicho– inclasificable, aunque necesitamos la lógica para hablar, y distinguir aspectos, pues –como también decía el Aquinate– donde

no hay distinción hay confusión. Hace poco al ir a ver un enfermo terminal pensé en la clasificación que he dicho más arriba, pues esta persona no tenía muchas de esas cosas, como salud física, y me tranquilizó ver que sí, que se podía aplicar: vi en ello una "prueba del nueve", de que tenía condiciones de credibilidad pues se podía aplicar a casos reales, que conozco, aún en este caso extremo. La condición humana está abierta sobre todo a la gracia divina, y en este misterio sí que ya me pierdo... Supongo que nos cuesta integrar los diferentes aspectos de la realidad sobre la persona sin absolutizar sólo alguno de ellos, pero esto lo dejo para comentarlo en el otro apartado de la disputatio. Gracias por vuestras consideraciones, pues me llevan a darle vueltas a todo esto.

### **Llucià Pou Sabaté respondió el 27 de abril de 2008:**

Al releer el material que se ha escrito más arriba, se me ocurren algunas otras cosas:

-sobre el tema de fe y razón: no hay dos verdades, como bien explica D. Mario, aunque cede admitiendo la contradicción en el caso de explicación filosófica-teológica en S. Tomás, como intenta explicar D. Rafael de virtudes adquiridas-infusas, citando (mensaje del 13.4) I II q. 63 a. 4 c. Ahí lo que dice es que "legis divinae, requiritur" y no dice contradicción. El problema no es fácil, pero no supone contradicción entre razón y fe, pues supondría una fe o una razón mal fundamentadas, pues las dos pertenecen a la luz de la inteligencia (según sus modos, natural o sobrenatural). El Aquinate trata del tema de forma completa al hablar -siguiendo a S. Agustín- del "instinto del Espíritu Santo" (tb. "instinctus gratiae" etc.), que puede llegar aparentemente a contradecir la razón. Así lo explicaba Juan de Santo Tomás: "se da un triple motor de los actos humanos, no sólo como causa eficiente, sino también regulador y formal. El primero es el espíritu humano dotado de la luz natural de la razón y de la prudencia. El segundo, el espíritu humano adornado de la luz de la gracia y de la fe, pero acomodado a su modo y alcance limitado y particular de nuestro propio trabajo y habilidad. El tercero es el espíritu humano movido por el instinto del Espíritu Santo, que no sólo mueve y excita eficazmente, sino que dirige por encima de la capacidad del hombre, de su esfuerzo y habilidad natural, pues la moción del Espíritu Santo nos instruye en todo (1 lo 2, 20)". Señala también S. Tomás algunos «casos límite», que muestran cómo las inspiraciones divinas pueden llegar a estar aparentemente en contradicción con lo razonable y que en realidad ponen de manifiesto la soberanía de Dios. Suele contemplar algún caso, como el ofrecimiento que hace Abraham de su hijo Isaac, al explicar que es pecado atentar contra la vida, excepto por mandato divino: a no ser por una orden de esa clase o por inspiración del Espíritu Santo, como suele decirse de Sansón (cf. El doble precepto del amor..., quinto mandamiento). «Si ergo hominem non licet occidere, nisi auctoritate Dei: ergo nec seipsum, nisi vel auctoritate Dei, vel instinctu Spiritus Sancti, sicut dicitur de Samsone...» (De duobus præceptis charitatis, a. 7). Ciertamente el caso de Sansón y de otros que se dan muerte es enigmático, y pone ahí el instinto del Espíritu Santo, distinguiéndolo del error: «tertius error est quia aliqui crediderunt: non occides alium sed licitum est occidere seipsum, quia invenitur hoc de Samsone et etiam Catone et de quibusdam virginibus quæ iniecerunt in flammam, secundum quod recitat Augustinus. Sed respondit Augustinus quod qui se occidit hominem occidit, quia alium non debet occidere nisi auctoritate Dei, nec seipsum nisi a voluntate Dei vel instinctu Spiritus Sancti, et ita excusat Samsonem» (Reportationes ineditæ Leoninæ, n. 1, c. 5, 21). Cita también otro caso, tomándolo de la Glosa: «Unde beatus Marcus non contra præceptum egit sibi digitum amputando, quamvis credibile sit ex instinctu Spiritus Sancti hoc fecisse, sine quo non licet alicui sibi manus iniicere. Qui autem votum emittit de non suscipiendo episcopatum, si per hoc intendat se obligare ad hoc quod nec per obedientiam superioris prælati accipiat, illicite votet. Si autem intendit ad hoc se obligare ut, quantum est de se, episcopatum non quærat nec suscipiat, nisi necessitate imminente, licitum est votum, quia votet se facturum id quod hominem facere decet» (S. Th., II-II, q. 185, a. 2 ad 3). Así, también busca ahí la explicación de las aparentes mentiras que trae la Biblia: «videtur quod non omne mendacium sit peccatum. Nullum enim peccatum fit instinctu Spiritus Sancti. Sed Jacob, ut in littera dicitur, propter familiare consilium Spiritus Sancti, quod a matre acceperat, dixit se esse primogenitum, cum non esset, Genes. 27: et ita mentitus est» (In III Sent., d. 38, q. 1, a. 3 arg. 1). «Quidam propter perfectum statum virtutis; et horum facta proponuntur omnibus in exemplum; et de talibus non legitur quod mentiti sint; vel si aliqua dixerunt quæ mendacia videntur, secundum intentionem quam ex instinctu Spiritus Sancti conceperunt, mendacia non sunt» (Quodlibeta I-XI, n. 8, q. 6, a. 4 ad 2). Se pone la dificultad de la profecía de Caifás, y distingue entre el instinto de la verdad y el instinto del diablo (cf. In Io Ev., c. 11, lec. 7).

-la afirmación de D. Rafael "los filósofos modernos están todavía muy lejos de los griegos" no la entiendo. ¿Descalificaciones? no: lógica y verdad.

-Quizá si D. Rafael leyera sin tanta emotividad los textos, no caería en el desconcierto y un cierto "bloqueo", y tendría la visión de conjunto que sí veo en D. Mario en las explicaciones, como ésta que resalto: "“clases de felicidad” son grados de la felicidad humana que pueden establecerse en

conformidad con la naturaleza del hombre. En cambio, lo que D. Rafael llama "grados innumerables de felicidad" que no se pueden catalogar, son, en realidad, grados diversos de realización individual de algunas o de todas las clases de felicidad que hemos mencionado". Plenamente de acuerdo. Aporto seguidamente dos textos de la lectio del primer mes (de los pocos ahí citados):

"Sed in praesenti vita, quantum deficimus ab unitate et continuitate talis operationis, tantum deficimus a beatitudinis perfectione. Est tamen aliqua participatio beatitudinis, et tanto maior, quanto operatio potest esse magis continua et una. Et ideo in activa vita, quae circa multa occupatur, est minus de ratione beatitudinis quam in vita contemplativa, quae versatur circa unum, idest circa veritatis contemplationem. Et si aliquando homo actu non operetur huiusmodi operationem, tamen quia in promptu habet eam semper operari; et quia etiam ipsam cessationem, puta somni vel occupationis alicuius naturalis, ad operationem praedictam ordinat; quasi videtur operatio continua esse" (I<sup>a</sup>-IIae q. 3 a. 2 co).

"Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, duplex est hominis beatitudo, una perfecta, et alia imperfecta. Oportet autem intelligere perfectam beatitudinem, quae attingit ad veram beatitudinis rationem, beatitudinem autem imperfectam, quae non attingit, sed participat quandam particularem beatitudinis similitudinem. Sicut perfecta prudentia invenitur in homine, apud quem est ratio rerum agibilibus, imperfecta autem prudentia est in quibusdam animalibus brutis, in quibus sunt quidam particulares instinctus ad quaedam opera similia operibus prudentiae. Perfecta igitur beatitudo in consideratione scientiarum speculativarum essentialiter consistere non potest. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod consideratio speculativae scientiae non se extendit ultra virtutem principiorum illius scientiae, quia in principiis scientiae virtualiter tota scientia continetur. Prima autem principia scientiarum speculativarum sunt per sensum accepta; ut patet per philosophum in principio Metaphys., et in fine Poster. Unde tota consideratio scientiarum speculativarum non potest ultra extendi quam sensibilibus cognitio ducere potest. In cognitione autem sensibilibus non potest consistere ultima hominis beatitudo, quae est ultima eius perfectio. Non enim aliquid perficitur ab aliquo inferiori, nisi secundum quod in inferiori est aliqua participatio superioris. Manifestum est autem quod forma lapidis, vel cuiuslibet rei sensibilis, est inferior homine. Unde per formam lapidis non perficitur intellectus in quantum est talis forma, sed in quantum in ea participatur aliqua similitudo alicuius quod est supra intellectum humanum, scilicet lumen intelligibile, vel aliquid huiusmodi" (I<sup>a</sup>-IIae q. 3 a. 6 co).

### **Rafael Quijano Álvarez respondió el 27 de abril de 2008:**

Acabo de ver las dos respuestas de D. Lluçà Pou. Procuraré contestarle antes de la Determinatio. Estimado D. Mario. Su último mensaje me ha dejado realmente preocupado. Estoy de acuerdo con usted, y eso es muy raro. ¿No cree que esta situación tan anómala podría perjudicar nuestra salud? Lo que me ha hecho pensar ha sido su pregunta, si en la felicidad incoada in via se puede distinguir entre felicidad especulativa y la felicidad secundaria de la vida activa, en cuanto que dispone para la felicidad especulativa. Para responder a esta pregunta hay que tener en cuenta que las tres clases de felicidad son un método pedagógico para explicar en qué consiste la única felicidad. Tanto para el filósofo como para el teólogo, solo existe una felicidad, la contemplativa, que consiste en el estudio de las últimas causas. Y aquí se diferencian el filósofo del teólogo. El filósofo, ante la dificultad de alcanzar la vida contemplativa, "concede" que hay una cierta felicidad en la vida activa, que está al alcance de un mayor número de hombres. El teólogo, en cambio, sabe que Dios ha sustituido el estudio por la fe en Dios Uno y Trino, y en su enviado Jesucristo. De esta manera, por la fe, la felicidad está al alcance de todos. Ya no es necesario llamar felicidad a lo que no lo es, la vida activa, por ejemplo. En esta vida decimos que somos felices por la esperanza en la felicidad futura, la especulativa. Lo que llamamos felicidad voluptuosa es contraria a la futura. Se sale de ella por lo que llamamos vida activa (el trabajo), que es una disposición a la futura (Beatitudo vero activae vitae dispositiva est ad beatitudinem futuram. I II q. 69 a. 3 c.). Pertenece al mismo orden que la felicidad futura. En la vida activa se adquiere la esperanza en la felicidad futura. Pues la esperanza surge de ver que nos movemos convenientemente hacia nuestro fin y nos aproximamos a él (Spes autem de fine consequendo insurgit ex hoc quod aliquis convenienter movetur ad finem, et appropinquat ad ipsum, quod quidem fit per aliquam actionem. I II q. 69 a. 1 c.).

Mi opinión, entonces, es que la felicidad humana que se da en la vida activa queda subsumida por la esperanza incoada en llegar a poseer la especulativa. Las acciones de la vida activa nos van aproximando a la felicidad futura. Y lo hacen primero con intermitencias, y cuando se adquiere el hábito de conversar con Dios Uno y Trino y su enviado Jesucristo, se hace de modo permanente. La felicidad humana desaparece, y lo que existe es la disposición a la felicidad definitiva, que se ejercita en las obras de la caridad. La felicidad incoada in via, desde mi punto de vista, no admite más subdivisiones. Es donde empieza la felicidad especulativa.

Por último, la diferencia entre la felicidad humana y la sobrenatural es que aquella la percibimos cuando



nos encontramos bien. La sobrenatural, en cambio, solo cuando Dios nos la hace ver, o por un razonamiento lógico. Pues, como bien dice la Escritura, a Dios lo rodean nubes y tinieblas (Ps. 96, 2). Por eso, cuando nos vemos en tinieblas, sabemos por lógica que detrás está Dios. O, cuando estamos en la cruz, sabemos, también por lógica, que allí mismo está Dios. No se puede servir a dos señores, o buscamos la felicidad, o nos contentamos con felicidades diminutas.  
Un cordial saludo.

**Rafael Quijano Álvarez respondió el 28 de abril de 2008:**

Estimado D. Lluçia. He leído sus largas disquisiciones y, efectivamente, me da tiempo de contestarle antes de la Determinatio.

Sólo tengo que decirle que los discursos se empiezan por la definición, como usted dice. Pero en ella se describe lo que es la cosa, no lo que uno entiende por la cosa. Por ejemplo, cuando usted define la felicidad como equilibrio-armonía, manifiesta que esto es lo que usted entiende. Pero que no sabe lo que es. Es decir, que está hablando de lo que ignora. Esto es lo que me desconcierta.  
Por otra parte, tengo que agradecerle sus juveniles consejos. Tiene usted un ímpetu sublime.  
Un cordial saludo.

**Lluçia Pou Sabaté respondió el 30 de abril de 2008:**

D. Rafael: intenté aportar algo al tema de la disputatio (grados de felicidad), en mis notas, en un lenguaje de diálogo con la cultura actual (que tomara esa búsqueda de felicidad en las perspectivas diversas que tiene la persona: médica, filosófica, teológica, etc.). Ahí cité un escrito mío publicado en el diario "La Vanguardia", donde por brevedad no puse las últimas palabras, que ahora pongo aquí para completar la idea: "Este sentido espiritual de la persona tiene 3 aspectos: conocer la verdad (la búsqueda de la verdadera sabiduría, es, según Boecio, la verdadera medicina del alma); amar y sentirse amado (lo esencial de la persona); y tener esperanza incluso más allá de la muerte, es decir motivos para luchar en los proyectos, que es el máximo ejercicio de la libertad: el compromiso (para un cristiano, quedan ahí reflejadas la fe, la caridad y la esperanza). Con ello tenemos la armonía de las tres funciones espirituales –trascendentales- de la persona, que son inteligencia, amor y libertad. Interactúan en una realización personal en la comunión, pues la persona no se realiza sola sino como don a los demás, y es importante saber relacionarse, la empatía y formas de carácter sociable: buscando la felicidad de los demás encontramos la propia".

Ahora escoge usted unas palabras mías como definición de felicidad. Prefiero definir yo mismo mi pensamiento, y con mucho gusto pongo unas líneas sobre la esencia de la felicidad, que aunque lo veo como un tema distinto al de la disputatio, es siempre apasionante: comparto lo que se ha dicho en la lectio, que está muy bien. Pienso que ha de ser la perfección de todas las potencialidades de la persona, la persona en plenitud; se ha dicho que es la contemplación de la verdad pero no puede ser algo meramente intelectual, sino la contemplación de Dios, por eso me gusta más la expresión "gaudium de veritate" (que me recuerda el "gaudium cum pace", entendiendo por pax tranquilidad en el orden, es decir perfección), beatitudo, santidad: el hombre es "capax Dei", y la antropología sobrenatural nos habla de cómo Dios lo lleva a la plenitud si nos dejamos –la vida de la gracia-, sólo por el Hijo podemos ser dioses, en participación de la filiación de Cristo, es decir en la conformación con Jesús, por la gracia de su Humanidad Santísima. Y en este sentido sólo una Verdad que al mismo tiempo sea Amor perfecto y libertad completa puede llenar nuestro deseo (y la posibilidad de poner ahí la belleza).

El "instinctus Spiritus Sancti" nos mueve a obrar, y se puede reducir el dinamismo del obrar cristiano como hijos de Dios a la perfección de la docilidad al Espíritu en la fe, esperanza y caridad: fe que comprende la consideración de la Verdad de la filiación divina que recordamos en el Padrenuestro, esperanza que es el máximo ejercicio de la libertad en el ejercicio de las bienaventuranzas o sermón de la montaña en un compromiso y testimonio que está por encima de la vida natural, caridad que se alimenta de la Vida de Jesús en la Eucaristía y los demás sacramentos: en definitiva, el seguimiento de Jesús Camino (bienaventuranzas, su retrato), Verdad (recogida en el Padrenuestro, y que hemos de considerar cada día) y Vida (Eucaristía). Este es mi pensamiento, hoy, abierto a ir mejorando... Saludos cordiales, Lluçia

## QUAESTIO

**Miguel Ángel Belmonte escribió el 1 de abril de 2008:**



Dice Nietzsche: "¿Qué es bueno? Todo lo que eleva el sentimiento de poder, la voluntad de poder, el poder mismo del hombre. ¿Qué es malo? Todo lo que procede de la debilidad. ¿Qué es la felicidad? El sentimiento de que el poder crece". **¿Puede consistir la felicidad en un sentimiento tal?**

## RESPONSIONES

### **Agustina Tardieu respondió el 1 de abril de 2008:**

Si bien es cierto que el poder vale para el bien, ya que puede haber algo de bienaventuranza en el ejercicio del poder, si se desempeña virtuosamente; no es menos cierto que cuando no sucede de este modo puede valer para el mal; porque el poder vale indistintamente para el bien y para el mal. Tiene razón de principio. Por otra parte, la Felicidad tiene razón de fin, y es por ello que bajo ningún concepto podemos identificarlo con el poder. La felicidad o bienaventuranza del hombre que consiste en la contemplación beatífica de Dios, propio de su naturaleza intelectual que lo enaltece al perfeccionar su propia esencia ya que fuimos creados por y para Dios; Nunca puede identificarse con una pasión que no es ni buena ni mala en sí misma, que es de por sí imperfecta y corruptible. Los contrarios no se identifican. Es por ello que es errónea dicha afirmación

### **Mario Caponnetto respondió el 2 de abril de 2008:**

Estimados amigos:

La respuesta de Agustina glosa el texto correspondiente a Summa Theologiae I-IIae, q 2, a, corpus. A modo de complemento resulta interesante transcribir el SED CONTRA del mismo artículo donde Santo Tomás acude a la autoridad de Boecio. Dice así: "Sed contra, beatitudo est perfectum bonum. Sed potestas est maxime imperfecta. Ut enim dicit Boetius, III De Consol., potestas humana sollicitudinum morsus expellere, formidinum aculeos vitare nequit. Et postea, potentem censes cui satellites latus ambiunt qui quos terret, ipse plus metuit? Non igitur beatitudo consistit in potestate [Pero en contra, la bienaventuranza es un bien perfecto pero el poder es máximamente imperfecto pues, como dice Boecio, el poder humano no puede ahuyentar la pesadumbre de los cuidados ni evitar el aguijón de los temores. Y más adelante: ¿Tienes por poderoso al que se rodea de guardianes, al que teme más al mismo a quien causa terror? Por tanto, la bienaventuranza no consiste en el poder"]

Las palabras de Boecio cobran una relevancia muy especial. Se trata, en efecto, de un hombre reducido injustamente a la prisión, oprimido por el poder de los tiranos, que encuentra en la Filosofía el consuelo pero, por sobre todo, la clave de una felicidad que ningún tirano le puede arrebatar. Ejemplo conmovedor de la superioridad de la contemplación que es capaz de permanecer y de colmar al hombre aun en medio de las mayores tribulaciones.

Cordiales saludos.

### **A. Cortés respondió el 4 de abril de 2008:**

Las dos intervenciones hasta ahora registradas me parecen muy claras y acertadas. Creo que es importante que reparemos un poco en lo que nuestra noción actual de 'poder' guarda de la primordial de 'potencia'.

El sentido más corriente está íntimamente relacionado con la amplitud del verbo 'poder'. Es entonces cuando se hace lícito el que emparentemos el concepto de potencia con el de capacidad. Su vínculo es fácilmente discernible, pues todo lo que sepamos que puede ser o hacer algo, está englobado en su potencia, y aquello de lo que hablamos tiene la propiedad de poder albergar una finita cantidad de atributos, determinada por su situación, que se consumirán en el momento en que se cumplan las condiciones que cada cuál requiere. Y entonces en la potencia vemos al poder como la fuerza que tiene algo para transformarse en algo distinto a ella misma, en este sentido.

En cuanto a la noción física moderna de potencia, veo al discurso científico pretendiendo mostrar que nada necesitamos conocer sobre la naturaleza del cuerpo que estudiamos para alcanzar a ver su potencia, pues apenas lo hagamos reaccionar en aras de que incida cierta fuerza en una distancia determinada, podremos medirla. Es una magnitud y una entidad sencillamente relacional; no hay quiddidad que le valga a quien piensa la potencia (ni a nadie, desde esta perspectiva).

Ahora, la noción Aristotélica. Cuando contemplamos una substancia, notamos que ésta se encuentra por naturaleza encaminada hacia un desarrollo progresivo desde su generación hasta su muerte que

implica un «recorrido temporal»; y después de tener experiencia de este ciclo, podemos dar cuenta de la substancia implicándolo completo. Así el hablar del abedul implica su ciclo natural, lo mismo que del zorro. De modo que conocemos la dýnamis de una substancia en tanto que movimiento que propicia el trabajo para completarse necesariamente como es por naturaleza, en este sentido; y por ello no puede evitarse si las condiciones para este cambio son alcanzadas. Visto de este modo, para Aristóteles no hay movimiento, sino cosas que se mueven, y la fuerza que las mantiene en "movimiento hacia" es la potencia. Con esto claro, se vuelve obvio lo que principalmente aparta el uso aristotélico de la potencia, de los demás usos. La dýnamis depende de la naturaleza misma de la cosa, está en ella y se refiere a lo que la cosa es desde su principio hasta su final, a diferencia del movimiento indefinido de la potencia coloquial y del movimiento reactivo del cuerpo cerrado de la física moderna. Una semilla de pino sería potencialmente comestible en el sentido cotidiano, contaría con una potencia de magnitud casi nula desde el enfoque de la ciencia contemporánea y su potencia sería convertirse en un pino sano desde ojos aristotélicos. El diálogo aristotélico no puede dejar de lado la contemplación de concordancia natural entre lo móvil y su movimiento; de ser al contrario, pierde todo sentido.

En estas tres formas de ver la 'dýnamis' se despliegan tres formas muy distintas de poder del hombre: la primera, es el poder de quien por compleción, medios gobernados y herramientas, es capaz de manipular en tal o cual medida su mundo y los hombres que con él se relacionan: es el poder del gobernante; la segunda es el poder estrictamente material, determinado por la masa y su control sobre las demás instancias materiales: es el poder del más fuerte; la tercera es el poder del hombre que cuenta con las herramientas (me atrevería a decir incluso hábitos) para perfeccionarse como hombre en lo que naturalmente le conviene: es el poder del virtuoso.

Me encantaría proponer que se ampliara la cuestión bajo este marco más explicitado, ¿qué clase de potencia será la más acorde al pensamiento tomista?, ¿qué clase de poder alude Nietzsche?, ¿acaso con alguna de estas concepciones de poder (aun en contra de Nietzsche) podría el hombre alcanzar la beatitud?

Disculpen ustedes que haya demandado tanto de su tiempo. Gracias por leer.

#### **Rafael Quijano Álvarez respondió el 9 de abril de 2008:**

Contra Gentiles, lib. 1 cap. 2 n. 3

#### **Rafael Quijano Álvarez respondió el 9 de abril de 2008:**

El Señor es el maestro de la Apologética, sobre todo en sus disputas con los judíos, los días anteriores a la pasión. Santo Tomás cita a San Ambrosio, que comenta, refiriéndose a estas disputas: "En este lugar el Señor nos enseña que debemos ser prudentes ('circumspectos') al responder a los herejes o los judíos; como dijo en otro lugar, sed astutos como serpientes" (1). "Prudentes", es decir, aplicando la inteligencia a los casos concretos, teniendo en cuenta las circunstancias. Lo primero, entendiendo de qué se trata. Así el Señor, en estas disputas, no solía responder a las preguntas que le hacían los judíos, sino desvelar la intención con que se las hacían. Porque no preguntaban para saber. Responder a la pregunta habría sido no entender la situación, que es lo primero que hace la prudencia. Intentaré seguir este método, que es de toda garantía. Como diría Santa Teresa, sólo intentarlo es gran ganancia. Nietzsche en este texto utiliza el método diabólico de engañar con la verdad. Según enseña Santo Tomás, la mente humana tiene una connaturalidad con la verdad, de tal forma que ante la verdad evidente 'omnes assentire coguntur' (I Contra Gentiles, cap. 2 n<sup>o</sup> 4), todos se ven obligados a asentir. Nadie puede negar lo que dicen Nietzsche que el poder es lo bueno y la debilidad lo malo. Toda la Escritura es un canto al poder de Dios: "los que lo exaltáis, poned todas vuestras fuerzas, pero no cansaros, pues no lo comprenderéis" (Eccli. 43, 34). Y el primer artículo del Credo, hecho por los Apóstoles, y que resume toda la doctrina de la Escritura, dice que en lo que creemos los católicos es en Dios, que es "padre omnipotente".

El fallo de Nietzsche no está ahí. Su error está en que habla del "sentimiento" de poder. Ignora que el poder es cosa de la mente. Y en la mente no hay sentimientos, sino percepciones. Max Born, para explicar que el poder está en la mente ponía el ejemplo de la bomba atómica. Es la mente la que desencadena su potencia. Igualmente, para ir a la luna no sirve de nada el sentimiento. Es la mente la que diseña los instrumentos y los modos que es necesario utilizar para ir.

El "sentimiento de poder" es lo que percibe el animal cuando satisface su ira. En la ira es cuando el animal se siente poderoso. Pero no es ahí donde ejercita el poder, sino solo la fuerza bruta irracional. Añade Nietzsche que al sentimiento de poder le sigue la "voluntad de poder". Mientras el sentimiento pertenece al cuerpo, la voluntad es una potencia de la mente. Según el orden natural de las cosas, es el

"motor" del hombre, que controla tanto el cuerpo como la otra potencia de la mente, la inteligencia. Para Nietzsche es el cuerpo, la ira, el que controla la voluntad, y la voluntad, a su vez, pone a la inteligencia al servicio de la ira. Por eso la ira humana tiene tal capacidad destructiva, que se percibe como poder. Pero no lo es. La tendencia natural de la voluntad es saber cómo son las cosas. Conocido esto, es decir, la verdad, la voluntad se rige por ella, y pone a su servicio la ira y el resto de las pasiones. Nietzsche, por su ignorancia, pone las cosas al revés. Carece de capacidad de observación, que es lo primero que se pide a un filósofo. Como se ve claro en el texto de Boecio tan bien traído por el Dr. Caponnetto. El poder, que pertenece a la mente, y se funda en la verdad, sólo se puede ejercer en el bien. Lo demás no es poder, sino fuerza bruta (brutísima en el caso del hombre), que procede de la ignorancia. Los bobos como Nietzsche, sin embargo, convencen a otros más bobos que él. Bobos peligrosos, por cierto. Un cordial saludo.

-----  
(1) Docet hoc loco dominus circumspectos nos in respondendo adversus haereticos vel Iudaeos esse debere; sicut alibi dixit: estote astuti sicut serpentes. (Catena in Lc., cap. 20, lect. 3)

### **Jorge Andregnette respondió el 12 de abril de 2008:**

Es con el recuerdo de Josef Pieper que podemos encontrar los rasgos comunes que unen al feliz con el contemplativo. "El que es feliz no necesita nada ni a nadie. Todo está en él. No le puede suceder nada. Pero esto mismo se puede decir del que contempla: este necesita solo de sí mismo: no le falta nada; omnia secum portat. J. Pieper" "El Ocio y la Vida Intelectual." RIALP. Solo una meditación, estimados amigos. Saludos

### **Llucà Pou Sabaté respondió el 17 de abril de 2008:**

Se ha hablado muy bien de la cuestión del poder, y quería poner unas notas sobre algo del tercer "grado" de felicidad, más allá del "físico" y "psicológico" o pasional como el poder, y llegar al "espiritual" que toda ética analiza en el amor, y aquí se ha tratado de maravilla con las bienaventuranzas. Pero quería ir al "motor de arranque", cómo activar eso espiritual, cómo tener "ganas de ser feliz y de actuar en consecuencia". El poder, decía también Adler, psiquiatra que sigue en esto a Nietzsche, es el motor de la persona. Otros, como Freud, dicen que es la libido. Olvidaban un tercer instinto (junto al de la conservación personal y de la especie) que echa por tierra sus concusiones antropológicas: la superación espiritual, que no ha desaparecido en la evolución, y por tanto es auténtico. Por eso Frankl hablaba de la "voluntad de sentido", que en Arellano se reduce a un "encontrarse existiendo", es decir la ilusión, la "alegría de vivir" que buscaba Matisse, con sus "danzas", lo buscaba equivocadamente en el vitalismo naturalista, que es –al no tener base espiritual– un cartón repintado, es decir una alegría de teatro, vacía. El deseo de felicidad va ligado a asumir la parte atormentada de la existencia, el drama de la vida con sus angustias y ansiedades, el conflicto temporalidad-eternidad. ¿Son las ganas de emprender proyectos, lo que causa la felicidad? Hay algo que está como en el motor de arranque de la búsqueda espiritual, eso que llaman ganas de emprender proyectos, ese disfrutar de la vida tiene algo que ver con el sentido de lo sublime, de participar de lo grandioso, de lo bello: "sólo la belleza es divina" (decía en "muerte en Venecia" Luchino Visconti al poner en película a Tomas Mann); de la sublimidad surge todo crecimiento espiritual, en el entender, sentirse amado y amar, y vivir la libertad en una apertura a la esperanza. Perseguimos la sublimidad, que nace del estupor ante la belleza (Rudolf Otto, "lo santo"), como opuesto a lo muerto, lo banal: queremos optar por la vida y la tenemos en la Vida: en el fondo tenemos ganas de ser Dios, y esto se cumple no con la suplantación (tomar el fruto del árbol de la vida con técnicas reproductivas o progresos que nos hagan innecesario a Dios) sino con la filiación divina, por el encuentro con Cristo, ser el mismo Cristo ("ipse Christus"), o como dice s. Pablo, el "sublime conocimiento de Jesucristo" (Fil 3, 8). Aunque la gente no lo sepa, busca esto. Sólo esto llena. El poeta, que absolutiza los versos, al igual que el pintor plasmar algo mágico en cuadros, también lo busca. Todos los buscan, aunque es difícil no absolutizar un aspecto, y tener "visión de conjunto". Si la persona es diálogo y está empeñado en la solidaridad humana, no puede ser ese algo sublime una cosa fuera de algo espiritual, humano, personal: el encuentro con Dios, con los demás: acoger la vida como regalo y sentirse don para los otros. Las pasiones incontroladas desencadenan pulsiones instintivas y dependencias (poder, alcohol, sexo, drogas). Todo aspecto absolutizado es nocivo, en su embriaguez, destructivo para el hombre. Hay que educar toda pasión para que –integrándola en la sublimidad– nos ayude a tener un corazón bueno, a base de acciones buenas que se convierten en virtudes. Así, las tendencias hacia el bien, la verdad y la belleza van dominando todo lo que hacemos, va creciendo en nosotros un anhelo de sublimidad, de cosas grandes, y el deseo básico de amar y ser amado se va

purificando de adherencias egoístas que hacen daño. La nostalgia de no tenerlo aún todo se va transformando en plenitud de tenerlo ya todo en la esperanza. La pena causada por la limitación de la realidad (limitaciones físicas o psicológicas, mal de la naturaleza y maldad humana) se vuelve entrega, servicio, y la certeza de que todo mal no sería permitido por Dios si no fuera porque de ello puede sacar —por caminos a nosotros desconocidos todavía— un bien más alto: surge de ahí una confianza muy grande en la vida, que ponemos no en nuestras fuerzas o en el destino, como los griegos en la tragedia en que los dioses marcan un destino inexorablemente, del que no se puede escapar, pero incluso ahí vemos el héroe que aceptando el destino supera el destino y se eleva por encima de los dioses con su integridad. Pero hay algo que está más allá... en el fondo, en el amor de Dios, que no siempre se intuye directamente. Pero cuando miramos un paisaje precioso, una puesta de sol, los ojos de una persona amiga, nos embarga esa emoción del misterio... Einstein en 1930 defendía la noción de misterio: "La emoción más hermosa que podemos experimentar es lo misterioso. Es la emoción fundamental que está en la cuna de todo verdadero arte y ciencia. Aquel a quien esta emoción le es ajena, que ya no puede maravillarse y extasiarse en reverencia, es como si estuviera muerto, un candil apagado. Sentir que detrás de lo que puede experimentarse hay algo que nuestras mentes no pueden asir, cuya belleza y sublimidad nos alcanza sólo indirectamente: esto es la religiosidad. En este sentido, y sólo en este, soy un hombre devotamente religioso." La misma vida es optar entre el absurdo y el misterio, y la vida no es absurda, es misteriosa. Desde el punto de vista teológico, estamos hablando de la conformación con Cristo por la gracia y en la gloria, como explicaría Santo Tomás. Desde el punto de vista antropológico, estamos hablando de entender la vida como regalo. A veces pasamos por delante de algo precioso y no nos paramos a mirar, banalizamos lo más grande, y así nos pasa cuando dedicamos nuestra condición de personas a otra cosa que al regalo de darse a los demás, como decía T. Melendo: "Cualquier otra realidad, incluso el trabajo o la obra de arte más excelsa, se demuestra escasa para acoger la sublimidad ligada a la condición personal: ni puede ser «vehículo» de mi persona, ni está a la altura de aquella a la que pretendo entregarme. De ahí que, con total independencia de su valor material, el regalo sólo cumple su cometido en la medida en que yo me comprometo —me «integro»— en él. («¿Regalo, don, entrega? / Símbolo puro, signo / de que me quiero dar», escribió magistralmente Salinas)", y la entrega a Dios Padre, la filiación divina, es lo más sublime. Quizá se podría poner ahí la clave de ser uno mismo, sentirse vivo, y la energía para ser feliz: el sentirse hijos de Dios, pero claro, para quien no conoce mucho le basta seguir ese impulso, tan luminoso que a veces los Padres lo usan como base de sus argumentos para demostrar otras verdades de fe, y se entusiasman en presentar la excelencia y sublimidad de la adopción sobrenatural; ha sido para ellos tema de desarrollos al mismo tiempo elevados como también prácticos. Así Cirilo de Jerusalén y el de Alejandría, S. Basilio, S. Juan Crisóstomo, S. Agustín, etc. Según S. Ireneo, constituye el fin de la Encarnación. S. Atanasio deja clara su relación con la totalidad de la obra salvadora de Cristo, también con sus sufrimientos. Clemente de Alejandría muestra su conexión con la vocación a través del bautismo. Insisten -con la Escritura- en que la gloria de Dios consiste en hacer de nosotros hijos adoptivos por medio de Jesucristo, según el beneplácito de su voluntad, para alabanza de la gloria de su gracia (Eph 1, 5-6).

#### **A. Cortés respondió el 18 de abril de 2008:**

Buena segunda mitad de mes a todos. Esta respuesta es sólo un comentario (más bien un cuestionario) breve a la entrada de Llucià Pou Sabaté. Me parece que nadie negará con ostensible razón que ha hablado con bellas palabras acerca del pre-dominio del arrojo a lo sublime en Dios, por sobre la voluntad de poder Nietzscheana. Me quedé tras mi lectura con unas dudas gigantescas: ¿acaso este arrojo es suficiente para llevar la mejor vida posible? En la actualización del arrojo, ¿qué clase de suerte misteriosa nos salva de caer en el oscuro e intrincado camino de Trasímaco y de desviarnos del camino de lo justo (si les parece que aún creemos en lo justo)? Estoy pensando en quien se maravilla con el vicio, quien se place en lo doloroso, quien se siente sublimado en su impiedad. ¿Qué luz guía nuestra vida llena de maravillas y misterios de variados rostros? Me pregunto si Santo Tomás, en su generoso discurso sobre la bienaventuranza en la razón, admitiría que en cualquier proyección de lo grandioso y de lo bello se puede hallar la más alta felicidad. ¿No sería más bien Nietzsche quien está de acuerdo con esto, pues la propulsión de la voluntad del poder sobre lo desconocido me place en el despliegue del misterio? Creo que en todo esto sirve recordar el temor de Sócrates, la belleza puede esconder en su vientre el germen de la descomposición; no a toda alma conviene el sublimarse.

#### **Rafael Quijano Álvarez respondió el 19 de abril de 2008:**

Estimado D. Llucià. Al leer su 'responso' al texto de Nietzsche por fin he comprendido el título del tema



de este bimestre. Los grados de felicidad deben ser una ocurrencia de los psicólogos. Psicólogos, "expertos en el alma", que no saben lo que es el alma, y se entretienen haciendo prolijas enumeraciones de nada. Me alegro de haber utilizado la ironía en mi primer mensaje, en la Lectio. Si la felicidad del cuerpo es un grado de felicidad, ¿no habrá otros grados de las distintas partes del cuerpo? Por ejemplo, los viejos la mayor felicidad la tenemos en que nos corten las uñas de los pies. Para nosotros es algo tan sublime que lo colocaríamos en un cuarto grado de felicidad.

¿A quién se le ha ocurrido hablar de felicidad del cuerpo? Yo es la primera vez que lo oigo. La felicidad se atribuye a la persona, y significa "todo" y "siempre". El cuerpo lo único que puede tener es bienestar pasajero.

Si me lo permite, le haré dos observaciones amigables. La primera es que estoy de acuerdo con usted en la filiación divina. Pero si usted quiere hablar de la filiación divina ¿a qué viene todo lo demás que dice en sus mensajes? Y, si quiere hablar de todo lo demás, ¿a qué viene la filiación divina? Siempre viene bien un poco de lógica en lo que se dice.

La segunda observación es que habla usted varias veces de "ganas de emprender proyectos". ¿No le parece que la felicidad está más bien en concluir los proyectos, con ganas o sin ganas? Empezar lo hace cualquiera. Produce una alegría infantil ante la novedad. Creo, como el Prof. Cortés, que el que debe estar de acuerdo con usted es Nietzsche.

Un cordial saludo.

### **Llucià Pou Sabaté respondió el 26 de abril de 2008:**

Con mucho gusto respondo a los comentarios de D. A. Cortés (1) y D. Rafael Quijano (2).

1. Esta sublimidad a la que me refería es totalizante: querer ser "dios" y ante ello hay un "endiosamiento bueno" y uno "malo", como usted bien puntualiza: no todo deseo es bueno. Lo de Nietzsche pienso que está contestado, prefiero no repetir. "¿Qué luz guía nuestra vida?" Como a esto se refiere también D. Rafael, paso al punto 2 donde respondo a los dos (entre paréntesis, de sublimación prefiero no hablar).

2. (No participo en absoluto de comentarios peyorativos sobre personas y profesiones: contestaré ahora al resto de lo que se dice, aunque podemos hablar de esas ciencias humanas que se critican). Intentaré responder a los dos comentarios sobre lo que escribí de la felicidad en relación con la filiación divina, y su "base" humana en un deseo sublime que tenemos. Efectivamente se atribuye a la persona, a toda ella, no sólo al alma. Está muy bien encuadrada la cuestión en relación con las bienaventuranzas, pues eso es ser feliz, bienaventurado, beato, santo: la perfección en la filiación divina. En [autorescatolicos.org](http://autorescatolicos.org) tengo unos capítulos de mi Tesis doctoral publicada sobre este tema, pero ahora me referiré a una idea: esa capacidad natural de lo sublime, de lo absoluto, de Dios. (La segunda observación de don Rafael sobre comenzar y acabar, no entiendo qué es en concreto la observación, es un comentario interesante que aporta). Ya no usaré ahora palabras de diálogo con la cultura, puesto que esto es para ustedes, eso que D. Rafael no conoce, de "¿a qué viene todo lo demás... Y, si quiere hablar de todo lo demás, ¿a qué viene la filiación divina? Siempre viene bien un poco de lógica en lo que se dice": pues eso, voy a decirlo con palabras del Aquinate, esa sublimidad que todos intuyen –en el arte, poesía, etc.- y que es a ser dios lo que busca todo hombre, a unirse a Dios: El hombre posee una capacidad natural para recibir a Dios mediante la gracia: el hombre es *capax gratiæ*, dirá Santo Tomás, y es que desde la creación tiene una capacidad natural para recibir este principio de vida nueva que es la gracia, se encuentra como ser intelectual y libre en una tensión continua hacia el Bien infinito, en base a que su espiritualidad e inmortalidad son una imagen viva de Dios. La naturaleza humana -como la angélica, señala S. Tomás- precisamente por ser espiritual -capaz de conocimiento y amor- es «naturalmente capaz de lo sobrenatural». «*Utrum iustificatio impii sit opus miraculosum*»: «...et quantum ad hoc (la objeción que responde se refiere a que si Dios cambia con la gracia la voluntad del pecador para el bien, y puede llamarse a esto un milagro), iustificatio impii non est miraculosa: quia naturaliter anima est *gratiæ capax*; "eo" enim "ipso quod facta est ad imaginem Dei, *capax est Dei per gratiam*", ut Augustinus dicit (De Trin. 14, 8: PL 42, 1044)»: S. Th. I-II, q. 113, a. 10, ad 2). Y en este sentido hemos de entender que «la criatura espiritual es capaz de Dios (*capax Dei*)» («*Sola rationalis creatura est capax Dei, quia ipsa sola potest ipsum cognoscere et amare explicite, sed aliæ creaturæ participant divinam similitudinem*»: De Veritate, q. 22, a. 2 ad 5; cf. SAN AGUSTIN, De Trinitate, XIV, 6-24: PL 42, 1040-52; cap. 12, n. 25, col. 1048). *Finitum est capax infiniti*: el alma es abierta y receptiva, ella no puede contener a Dios pero sí acogerle y tocarle sin contenerle. En esta capacidad consiste la perfección de la naturaleza, la cual es puesta en acto únicamente por la infinita potencia de Dios. Entre la llamada y la respuesta no existe aquí el nudo de la necesidad, sino un espacio en que se ejercen, como en otra ocasión sobre la nada, la libertad y la liberalidad de Dios. No se trata de confundir los órdenes natural y sobrenatural, pues ninguna criatura puede participar por naturaleza de la divinidad, y esta capacidad al mismo tiempo que la tienen todos no se la da uno a sí mismo sino que también es un don divino: la naturaleza humana,



«por lo mismo que ha sido hecha a imagen de Dios, es capaz de Dios por la gracia» (“Naturaliter anima est gratiae capax; eo enim ipso quod facta est ad imaginem Dei, capax est Dei per gratiam”: S. Th., I-II, q. 113, a. 10 c. El Aquinate usa palabras de S. Agustín en De Trin. 14, 8: PL 42, 1044, el cual pone como punto central de esta doctrina el estudio de la imagen de Dios que hay en el hombre: el hombre, imagen de Dios, es capaz de Dios, puede participar de Él. Es un deseo de lo divino, y puede realizarse porque Dios puede hacer a la criatura espiritual participe de su vida íntima, sin destruir su naturaleza sino llevándola más allá de sus posibilidades hasta introducirla en su intimidad: no hay inconveniente en que la acción de Dios en la criatura alcance un término al que la naturaleza no llega, pues la creación y la recreación son como una acción que se continúa, cuando se reducen al primer agente («Non est inconveniens quod actio ejus pertingat ad aliquem terminum in quem non se extendit actio formativæ virtutis; sic enim ipse Deus in natura operans, etiam organizationem corporis facit; unde est quasi actio continua, reducta in unum agens»: In II Sent., d. 18, q. 2, a. 1 ad 5). TODO LO HUMANO HA DE SER ELEVADO, NO SEAMOS ESPIRITUALISTAS: No deja el hombre su condición humana al ser elevado por la gracia, puesto que su naturaleza ya posee de suyo por la inteligencia una apertura a la verdad en toda su amplitud, y por la voluntad al amor del bien sin restricciones (S. Th. III, q. 6, a. 2). No es por tanto una nueva “naturaleza” sino una perfección de ella; aunque el Aquinate usó en su juventud es expresión que luego abandonó: «La nueva naturaleza se adquiere por generación. Pero esta nueva naturaleza se da de tal manera que también permanece la nuestra y a ella se sobreañade. Así participamos de la filiación divina sin que se destruya el hombre» («Sed nova natura non acquiritur nisi per generationem. Sed tamen hæc natura ita datur, quod etiam remanet nostra, et ita superadditur. Sic enim generatur participatio in filium Dei, quo non destruitur homo. Io 3, 7: oportet vos nasci denuo»: In ad Tit., c. 3, lec. 1 [92]). La expresión «adquirir una nueva naturaleza» no será conservada en las obras de madurez. El texto transcrito es del Comentario a la epístola a Tito. Es sabido que las opiniones no son concordes, sobre la época del primer comentario de Santo Tomás al corpus paulinum. En todo caso, nos basta observar que la expresión fue abandonada, si bien el concepto que encierra se conservó. La idea que fue madurando es que la gracia perfecciona la naturaleza de la persona (cf. In I ad Cor., c. 3, lec. 3 [173])... lleva a cabo aquel deseo natural de ver a Dios (S. Th., I, q. 12, a. 1; cf. I-II, q. 3, a. 8; C. G., III, c. 48 y 50; Comp. theol, c. 104, etc. De Lubac, en un continuado trabajo histórico y teológico, ha ilustrado las implicaciones y las consecuencias del deseo natural de Dios: cf. H. DE LUBAC, Surnaturel. Etudes historiques, Paris 1946; para lo que se refiere al estudio en Santo Tomás, pp. 231-260). Esta capacidad no es una potencia solamente obediencial, si dentro de esa expresión incluimos, por ejemplo, la posibilidad de cualquier criatura de recibir una acción divina extraordinaria, como sucede en el caso del milagro. No: con lo dicho nos referimos a que el alma es «capax Dei por el conocimiento y el amor» (In I ad Cor., c. 173; cf. In ad Tim., [85]); y esta capacidad que naturalmente actúa, obediencialmente es actuada gratuitamente por Dios (De virtutibus in communi, q. 1, a. 10 ad 13). Pero la expresión “obediencial” no puede servir de base a una explicación tomasiana: ésta no es sólo un no-rechazo de la gracia, y en realidad, son bien pocas las ocasiones en las que Santo Tomás usa este término (sólo una vez en las Summae, al referir la capacidad del alma humana de Jesús, y no hay referencias en los comentarios a la Sacra pagina: cf. S. Th., III, q. 11, a. 1 c.; es un tema que trata en los comentarios a las Sentencias, In III Sent., d. 2, q. 1, a. 1A c.; q. 2, a. 2C ad 3; In IV Sent., d. 8, q. 2 a. 3 ad 4; In IV Sent., d. 11, q. 1, a. 3 ad 3; In IV Sent., d. 48, q. 2, a. 1 ad 3; también en las Disputatae: De Veritate, q. 8, a. 4 ad 13; a. 12 ad 4; q. 12, a. 3 ad 12; ad 18; q. 29, a. 3 ad 3; De potentia, q. 1, a. 3 ad 1; q. 6, a. 1 ad 18; De virtutibus, q. 1, a. 10, ad 13, con un texto bastante claro que es el que sigue: “quando aliquod passivum natum est consequi diversas perfectiones a diversis agentibus ordinatis, secundum differentiam et ordinem potentiarum activarum in agentibus, est differentia et ordo potentiarum passivarum in passivo; quia potentiae passivae respondet potentia activa: sicut patet quod aqua vel terra habet aliquam potentiam secundum quam nata est moveri ab igne; et aliam secundum quam nata est moveri a corpore caelesti; et ulterius aliam secundum quam nata est moveri a Deo. Sicut enim ex aqua vel terra potest aliquid fieri virtute corporis caelestis, quod non potest fieri virtute ignis; ita ex eis potest aliquid fieri virtute supernaturalis agentis quod non potest fieri virtute alicuius naturalis agentis; et secundum hoc dicimus, quod in tota creatura est quaedam obediencialis potentia, prout tota creatura obedit Deo ad suscipiendum in se quidquid Deus voluerit”)... y aún en estos limitados casos puede verse que corresponde no tanto a una negatividad sino a una capacidad «positiva» -aunque no actuable por la sola naturaleza- que expresa una cierta afinidad entre el alma y el don de la gracia, que se suele expresar con los vocablos «habilitas ad gratiam», que van más allá de la simple congruencia o conveniencia. No es por tanto un término que tenga especial incidencia en nuestro tema. No sé si ahora se entiende mejor el contexto de mi pensamiento. He hecho referencia a un aspecto teológico de la cuestión, pero hay muchos otros aspectos teológicos como la conformación con Cristo, teología del Cuerpo místico, como también antropológicos. Un cordial saludo. Lluçia Pou

## Llucà Pou Sabaté respondió el 27 de abril de 2008:

Con más calma, quería poner un comentario a la nota de A. Cortés del 3 de abril, y la del día 18, que agradezco vivamente. De hecho, me animaron a continuar con el tema de la sublimidad. La ampliación que hace del poder a potencia es sumamente interesante, sugerente, aunque no he podido estudiar a fondo las implicaciones. Ante la perplejidad de D. Rafael he vuelto sobre el tema ayer sobre el natural deseo de Dios contenido en el hombre. Voy ahora al cuestionario que hace el día 18 y que he contestado sólo en parte, no sé si captaré su pensamiento con exactitud. Me gustan las expresiones tuyas de “arrojo a lo sublime en Dios, por sobre la voluntad de poder nietzschiana”. En el fondo estamos ante la disyuntiva clásica del endiosamiento bueno y el malo ya citados (el bueno, es la Patrística griega; el malo, la suplantación de Dios que en filosofía tiene también un camino, quizá sugerente pero incompleto, digamos que podrían ser los hijos “pródigos” de Sócrates, en una línea “protestota” en la que andarían Epicuro con su problema del dinero, Séneca al intentar superar la frustración, Montaigne la falta de adecuación, Schopenhauer el mal de amor, y Nietzsche las dificultades: buscan todos ellos el consuelo de la filosofía dejando la mano invisible de Dios). Sus preguntas no son fáciles de contestar, pero ahí va un intento: 1. “¿acaso este arrojo es suficiente para llevar la mejor vida posible?” No, es una potencia que como usted decía hay que actualizar (en las funciones espirituales de la persona: conocimiento, amor y libertad, ejercitadas en el dejarse llevar por el Espíritu Santo, en el dinamismo de las tres virtudes: fe, caridad y esperanza): “los que se dejan llevar por el Espíritu de Dios, esos son hijos de Dios” (Rom 8, 14): docilidad a esa moción interior, y secundariamente (no es menos importante) seguir el Magisterio y las Leyes...

2. “En la actualización del arrojo, ¿qué clase de suerte misteriosa nos salva de caer en el oscuro e intrincado camino de Trasímaco y de desviarnos del camino de lo justo (si les parece que aún creemos en lo justo)?” Lo diré con un ejemplo del arte. Podríamos tomar la pintura de Goya o Van Gogh, o la música de Beethoven... o de filosofía, porque efectivamente, desde Kant el arte se acerca al límite de lo feo, hay el peligro que usted apunta: la sublimidad no es ya solamente armonía sino que “lo bello es el comienzo de lo terrible que todavía podemos soportar” (Rainer Maria Rilke), se acerca a los límites de lo feo sin caer en ello, y lo malo es pasar la línea como hoy vemos en muchos, pues “lo siniestro (Das Unheimliche) es aquello que, debiendo permanecer oculto, se ha revelado” (Shelling). Pero el ser siendo el mismo con sus trascendentales (verdad, belleza, bien). El mal nunca se ha de hacer, aún la misma filosofía moderna dice que “lo siniestro es condición y es límite: debe estar presente bajo forma de ausencia, debe estar velado, no puede ser desvelado. Es a la vez cifra y fuente de poder de la obra artística, cifra de su magia, misterio y fascinación, fuente de su capacidad de sugestión y de arrebató” (Eugenio Trias). En ello consiste la libertad, poder escoger e inclinarse hacia lo bueno porque uno quiere. Así como sin pecado no hay gracia, sin sombras no hay luces en el cuadro... “El carácter apariencial, ilusorio –que a veces se llega a considerar fraudulento- del arte radica en esta suspensión. El arte camina a través de una maroma: el vértigo que acompaña al efecto estético debe verse en esta paradójica conexión. Por cuanto lo bello linda lo que no debe ser patentizado, es lo bello ‘comienzo de lo terrible que todavía puede soportarse’. Por cuanto lo siniestro es ‘revelación de aquello que debe permanecer oculto’, produce de inmediato la ruptura de efecto estético”(id). Es decir, en la modernidad se ha roto aquella visión greco-romana de que “lo bello implica armonía y justa proporción”. La idea kantiana de estética da este vuelco, “el hombre ‘toca’ aquello que le sobrepasa y espanta (lo inconmensurable)”; por eso hablan de que “lo divino se hace presente y patente, a través del sujeto humano, en la naturaleza; con lo que el destino del hombre en esta tierra queda... puesto de manifiesto” (id), y el romanticismo se encarga de divulgar ese nuevo horizonte de lo sublime que muestra los límites de lo siniestro, esa pasión que puede cegar como la fascinación que la serpiente áspid produce en la víctima con su hipnosis. “Envidia viene de ‘invidia’, del verbo ‘invideo’: mirar con recelo, mirar maliciosa o rencorosamente, dirigir una mirada maligna sobre otro; y de ahí envidiar, estimar algo –objeto o atributo- -que está en posesión de otro”, mirada que mata. Es lo que usted decía de “quien se maravilla con el vicio, quien se place en lo doloroso, quien se siente sublimado en su impiedad”. Es el gran peligro del “seréis como dioses”, cruzar el límite... siento no tener a mano más que el tema del arte, pero pienso que también ilustra la cuestión.

3. “¿Qué luz guía nuestra vida llena de maravillas y misterios de variados rostros? Me pregunto si Santo Tomás, en su generoso discurso sobre la bienaventuranza en la razón, admitiría que en cualquier proyección de lo grandioso y de lo bello se puede hallar la más alta felicidad”. Por supuesto que no todo vale, aunque la gente capte sólo destellos, pero aquí analizamos el conjunto, la verdad a la que estamos destinados y a la que “instintivamente” buscamos: es la divinización buena (filiación divina) la plenitud de esta realización, y hay una natural aspiración a ello como dije ayer. (La expresión potencia obediencial, fundamento de la concepción de Rahner, ya dije ayer que es marginal en santo Tomás, y en esto el alemán se equivocó, al decir que es algo tomista).

4. “¿No sería más bien Nietzsche quien está de acuerdo con esto, pues la propulsión de la voluntad del

poder sobre lo desconocido me place en el despliegue del misterio?” Aún no estoy capacitado para responderlo. Pienso que puede usted mejor que yo explicar cómo “la belleza puede esconder en su vientre el germen de la descomposición”; no he entendido en qué sentido dice “no a toda alma conviene el sublimarse”. En todo caso esto me sugiere que si alguien no tiene recursos mentales para pensar en ciertas cosas profundas, mejor no pensar (lo que hace el vulgo, distraerse), y no meterse por caminos complejos, porque quien maneja armas sin saber hacerlo puede hacerse daño (es lo que decía Platón, que en los “círculos menores” se pueden tratar los temas en su ambigüedad, pero en los “círculos mayores” hay que presentar como seguridad algo que no está claro, pero la gente poco instruida necesita seguridades. Pero no sé a qué sentido se refería. En cualquier caso, el peligro siempre es –volviendo a la distinción tomasiana para evitar la confusión- no absolutizar un aspecto (y por tanto no separar nunca la verdad-bien-belleza), tener visión de conjunto, no caer en espiritualismos ni materialismos, sino acoger la persona en su dimensión histórica y trascendente.

#### **A. Cortés respondió el 29 de abril de 2008:**

Los saludo con mucho gusto a todos. Lo siguiente es una pequeña reflexión surgida del punto no.4 de la respuesta que da Lluçia Pou Sabaté el 27 de abril. Me quedé pensando que los “recursos mentales” para pensar en ciertas cosas profundas son una cosa que me cuesta trabajo entender del todo bien; quizá sea por el poco contacto que tiene la expresión con mi experiencia, o tal vez estoy siendo muy optimista y si no entiendo es sólo por mi propia ceguera (que no es tan poca). Lo que sí alcanzo a ver es una pequeña diferencia que, en el modo de hablar, evidencia el modo de ser de la palabra, en contraposición con otra forma de hablar más –si gustan- tomista. Por ello los insto a que piensen esta diferencia: ¿serán lo mismo ejercer el intelecto y utilizar el intelecto? En el último caso, en que lo que tenemos son “recursos” mentales, de pronto se nos metió Descartes por la puerta trasera y sin que nos diéramos cuenta, se puso de acuerdo con Freud para arrancarnos el “yo” que somos de nuestro cuerpo y de nuestras facultades anímicas. Si no nos cuidamos de lo que puedan hacer con él (pues son muy poderosos estos hombres), quizá hasta con Fichte van a dar y se las ingenian para que nuestro “yo” ya no sea ni siquiera nosotros, sino un inexplicable principio obscuro atorado en lo más profundo del universo, dejándonos relegados a ser sólo consecuencias de lo invisible. Esto sucede si nosotros “poseemos” nuestras facultades, si “utilizamos” nuestra mente y sus recursos como quien se ayuda de la polea para levantar una pieza ingente de mármol que debe colocar en su lugar. Ahora bien, en el primer caso sucede por el contrario, pues por ser la operación sensible tan propia del alma cuanto lo es del cuerpo, y por ser la definición de humano forma y materia común, resulta de ello que somos nuestro pensamiento (Summa Theologiae, I, Q75, A4). Desde esta perspectiva, no “tenemos” facultades mentales, sino que ejercemos la mente (como la memoria y la imaginación) en tanto que somos mente. Así también sucede con nuestros hábitos y nuestras decisiones. “Somos lo que hemos venido siendo”. Bueno, esto anterior es una posibilidad que ningún mal hace reflexionar. Ahora, teniéndola presente, pensemos en que la voluntad de poder es un cierto arrojo hacia la potencia política del hombre, tal como la entiende Nietzsche (según lo entiendo yo a él, claro). Por potencia política habrá que admitir algo más que la posibilidad de ser político; más bien, la entiendo como la esencia del hombre considerado como político que tiende por naturaleza a actualizarse en este sentido (siempre que, efectivamente, la naturaleza sea la esencia actualizándose). Aunque una explicación en estos términos hubiera sido repudiada por el mismo Nietzsche, creo no estarle haciendo violencia en el significado de la exposición, por lo menos. Si entendemos que la voluntad de poder en crecimiento es de hecho un movimiento natural del hombre político hacia el ejercicio pleno de su esencia, podría que Nietzsche tuviera razón en decir que allí encontramos la felicidad. Pero, cuidado, no dejemos que esto se quede así sin mayor examen. Preguntemos mejor, “Sr. Nietzsche, ¿es acaso la voluntad de poder el último y mejor impulso a la perfección del hombre?”. Allí es donde a mí me parece que entrarán en el verdadero conflicto el aquineo (perdonen ustedes, prefiero el gentilicio erróneo al correcto) y el alemán. Si consideramos al hombre como animal intelectual esencialmente, entonces la actualización plena de su ser-humano se identifica con la más alta felicidad, con la beatitud, en el más alto ejercicio del intelecto. Si el hombre es un ser político, entonces deberá actuar políticamente para perfeccionarse; pero, si la política no es el más alto ejercicio del intelecto, entonces por más voluntad de poder que tenga, no hallará allí la beatitud. A eso hay que añadir el hecho innegable de que el carácter siniestro del “poder político” sólo aparece cuando el eros del hombre es tiránico (y que muchas veces nos vamos con la finta de que “poder” es igual a “poder tiránico”). Por ello me refiero a quien considera, como Nietzsche, que la más alta felicidad la tiene el más poderoso, y que el bien es su voluntad, la dirija hacia donde la dirija. Entonces será que su ejercicio del poder político se convertirá en tiranía, su eros lo mueve a ello. ¿Será que quien participa de tal volición no sólo cree que ésa es la felicidad, sino que tiene efectivamente en su alma al poder como el más alto ejercicio de la facultad humana? Sospecho que de eso se trata.

Tiránico es quien ve al poderoso como un beato, y lo ve así porque así ha vivido. De ese modo, alimentando su eros tiránico se habitúa al ejercicio del poder como si ello fuera lo más noble. Él es quien ha venido siendo; quien ha venido deseando poder más que cualquier otra cosa: es quien tiene alma de tirano. Sócrates teme que el poeta sea el mejor aliado del tirano (y por ello Nietzsche dice odiarlo tan profundamente), lo toma por pernicioso si no es artífice del “equilibrio armonioso, la gracia y el ritmo perfecto; consecuencia de la simplicidad de su alma”. El poeta descuidado de la filosofía imita la peor parte del alma, alimenta el eros tiránico; dejando secar lo mejor de los hombres, hace que prevalezcan políticamente los malvados y les entrega el Estado, pues propicia en ellos un mal gobierno de sus almas (República III y X). No todo arte enriquece; casi todo él es el mejor aliado del tirano. A eso me referí cuando escribí que no a toda alma conviene el sublimarse.

Por el otro lado -no sea que nos quedemos ávidos de poder- está el eros filosófico. Es la mirada que adopta quien no cree junto con Nietzsche (y no sólo que no cree, sino que no es él así) que la actualización plena de la esencia humana está en satisfacer la voluntad de poder. Si el intelecto es lo propio del hombre, y encuentra su más noble ejercicio en la filosofía; si aparte de ello, la filosofía más noble es la Ciencia Sagrada; y si, aún más, en la práctica intelectual de la Ciencia Sagrada lo más alto sea contemplar la esencia divina; entonces, el hombre que en la Ciencia Sagrada contempla a Dios, es el más feliz de los hombres. He ahí un beato. A este respecto comenta el Abad de Aparicio (Comentario a Summa Theologicae, II-I, Q3, A7): “Solo Dios es la verdad por esencia, y su contemplación es lo único que constituye la perfecta bienaventuranza”. Y es que así lo dice Santo Tomás, en el artículo 8 de esa misma cuestión: “ultima et perfecta beatitudo non potest esse nisi in visione divinae essentiae (...) Ad perfectam igitur beatitudinem requiritur quod intellectus pertingat ad ipsam essentiam primae causae”, o sea “la última y perfecta felicidad [beatitud] no puede ser otra cosa que la visión de la Divina Esencia (...) Entonces para llegar a la perfecta felicidad [beatitud], se requiere que el intelecto llegue a la esencia misma de la primera causa”. Así pues, parece que el tirano poderoso tendría que desandar el camino y habituarse a ser político en tanto que ello le permita ejercer su intelecto en la Ciencia Sagrada, pues en ella se halla el más alto grado de felicidad de los hombres.

Bueno, amigos, pues hasta ahora me han tenido mucha paciencia y por ello les estoy agradecido. Espero que encuentren en esta reflexión algo de valor para la cuestión que discutimos y que, si en algo les parece que me he equivocado, sean tan generosos como para ayudarme a salir del error. Les deseo mucho tiempo de sano ocio, hasta pronto.

### **Rafael Quijano Álvarez respondió el 29 de abril de 2008:**

Estimado Prof. Cortés, siempre pide usted perdón por hacernos leer sus mensajes. Ese derecho a pedir perdón me corresponde a mí, en justicia. Pues este mes he escrito para aburrir a un foro, o a un par de ellos. Y después de este mensaje supongo que me darán el carnet de “aburridor profesional”. Pero su última entrada me ha traído a la cabeza un par de reflexiones.

La primera es negativa. Se trata de que en la I q. 75 a. 4 Santo Tomás dice que la teoría de que somos nuestra alma es la teoría de Platón. Esta confusión es muy corriente en el tomismo, y yo mismo la padecí hasta que en este foro aprendí que la persona no es el alma, sino la unidad del alma y del cuerpo. Pues sentir, por ejemplo, no es una operación solo del alma, sino del conjunto, del alma y del cuerpo.

La segunda es que hasta ahora no había caído en que Nietzsche se refiere al poder político. Está muy bien su crítica.

La tercera reflexión es para felicitarlo por la perfecta definición que da de la felicidad. Como bien dice el Dr. Pou, los discursos hay que empezarlos por la definición del tema. Una vez definida la felicidad, preguntarse si puede haber felicidad sin contemplación es como preguntar si puede haber 2 + 2 sin que sean cuatro. También al leer su mensaje he caído en la cuenta de que ésta era una de las cosas que me tenían desconcertado en el tema de este bimestre.

Un cordial saludo.

## **QUAESTIO**

### **Miguel Ángel Belmonte escribió el 14 de abril de 2008:**

El poeta catalán Joan Maragall, dice en su “Canto Espiritual” (1911): “si el mundo es ya tan hermoso, Señor, ... / ¿qué más nos podéis dar en otra vida? / ... querría / detener muchos momentos de cada día / para hacerlos eternos dentro de mi corazón”



**¿puede gustarse la felicidad eterna en esta vida temporal hasta el punto de volverse innecesaria la misma felicidad eterna?**

## **RESPONSIONES**

**Llucià Pou Sabaté respondió el 17 de abril de 2008:**

Joan Maragall, al decir “si el mundo es ya tan hermoso, Señor, ... / ¿qué más nos podéis dar en otra vida? /... querría / detener muchos momentos de cada día / para hacerlos eternos dentro de mi corazón” acababa su plegaria diciendo: “¡Déjame creer, pues, que estás aquí!” Luego, quizás por un escrúpulo de exceso de “vitalismo”, añadió una estrofa (pienso que también es suya) que se lee mucho en los entierros, por su belleza y que no copio aquí porque ahora tenemos los recursos para entender lo que quiso decir, sin adornar con el más allá este amor por la vida. La pregunta no sería “¿puede gustarse la felicidad eterna en esta vida temporal hasta el punto de volverse innecesaria la misma felicidad eterna?” sino “¿es bueno sentirse feliz ya aquí, sin perder la fe en el más allá?” A veces pensamos que el placer es pecado, que en esta “valle de lágrimas” es obligatorio llorar (decía una mujer: “es una valle de lágrimas la vida, pero, ¡qué bien se llora!”). A veces miramos la vida del más allá, y nos olvidamos de disfrutar del regalo que Dios nos ha hecho. Si el mundo es un regalo divino (volviendo al tema de la poesía citada), y Dios nos ha hecho un jardín delicioso como regalo, ¿no sería una blasfemia cerrar los ojos y despreciar este regalo? ¿Cómo se agradecen los regalos? Abriéndolos y disfrutándolos. Pues por ahí va la poesía. Oímos hablar de obligaciones, y en moral hacer la voluntad de Dios, cuando lo que Dios quiere es que seamos felices: “la felicidad del cielo es para los que saben ser felices en la tierra”, decía San Josemaría Escrivá. ¿Amar el mundo apasionadamente es malo? No, este fue el título de una famosa homilía del citado santo, y Joan Maragall iba en esta línea. No es fácil encontrar un equilibrio, pues el maniqueísmo ha hecho que hablemos de obligaciones y cosas desagradables, palabras muertas que no mueven: “¿Cuando llegará el momento que despreciaréis cualquier otro ritmo y no hablaréis sino con palabras vivas? Entonces seréis escuchados con entusiasmo y vuestras palabras misteriosas darán frutos de vida verdadera y desvelaréis entusiasmo” (decía también Joan Maragall). San Ireneo nos dará una aportación importante para captar lo que es la gloria de Dios, la voluntad de Dios: “Gloria Dei vivens homo”, la gloria de Dios es la vida del hombre, y la vida del hombre es la visión de Dios. Esto está bien lejos de considerar a Dios como un ser lejano de los hombres como un rey que recibe el tributo de los hombres como una especie de autocomplacencia. La gloria de Dios es vivir en nosotros, es que tengamos vida eterna, la suya; es endiosarnos. Esa gloria de Dios es gozo en Dios por la alegría del triunfo del hijo libre, que puede ser díscolo, pero que ha triunfado y ama como Dios, es el mismo Dios en cierta manera, como dice San Gregorio de Nisa. Es el endiosamiento bueno que será perpetuo en la vida de la gloria perpetua que es el cielo. Por esto debemos mirar este proceso extraordinario de mutua seducción entre Dios y el hombre, como recuerda el Papa en la carta de esta cuaresma (2008): es maravilloso lo que Jesús hace, por conquistar nuestro amor, puesto que “sólo el amor en el cual se unen el don gratuito de uno mismo y el deseo apasionado de reciprocidad infunde un gozo tan intenso que convierte en leves incluso los sacrificios más duros”. Jesús se nos da totalmente, con aquella fuerza que “hace que los amantes no lo sean de sí mismos, sino de aquellos a quienes aman”. Nosotros podemos corresponder y adentrarnos en esta dinámica del amor divino. Y no pensando sólo en el más allá, rechazando nuestra existencia actual, sino reavivándola con una verdadera pasión por la vida, es este amor divino que nos hace sentir y ver todo con una fuerza especial, con una “alegría de vivir” más auténtica: «Porque la gloria de Dios es el hombre vivo, y la vida del hombre es la visión de Dios: si ya la revelación de Dios por la creación procuró la vida a todos los seres que viven en la tierra, cuánto más la manifestación del Padre por el Verbo procurará la vida a los que ven a Dios» S. Agustín resalta: «El Verbo se hizo carne y moró entre nosotros. ¡Trueque admirable! Él se hace carne, y éstos se hacen espíritu (...). Fuisteis comprados a mucho precio; por vosotros se hizo el Verbo carne; por vosotros, quien era el Hijo de Dios, hízose hijo del hombre, a fin de que los hijos del hombre fuerais hechos hijos de Dios». A los que creen en su nombre dioles facultad de ser hijos de Dios (Io 1, 12); y añade: «¿Y cómo son hechos hijos de Dios? Los cuales no de la sangre, ni de la voluntad de varón ni de la voluntad de la carne, sino que de Dios son nacidos. Al recibir la facultad de ser hechos hijos de Dios, nacieron de Dios. Notadlo bien: nacieron de Dios, no por la mezcla de las sangres, como tiene lugar la primera generación (...). ¿Qué eran, en efecto, estos nuevos hijos de Dios? (...) El primer nacimiento es de varón y mujer; el segundo es de Dios y de la Iglesia». Lejos por tanto de un vitalismo hueco, diríamos hedonista, pero tampoco huir del mundo en un buscar “sólo el más allá”, sino saber que “Dios está aquí”, que tenemos una vida “en presente”, y que abrir los ojos a la vida es alegría, sentirse en casa,



libres, sin atarse a nada más que a intentar dejarse amar por ese Dios que nos ama... eso es la vida. No quiero añadir más cosas, que me gustaría decir, para no alargarme más. En cierto modo, sería éste un tercer aspecto, a los que he comentado en los otros dos apartados: grados de felicidad, qué hay en la base del deseo de felicidad, y aquí vemos si hay que tener miedo a la vida. Pues no: "amar al mundo apasionadamente" es un mandato divino, responde a la Encarnación, y –excepto los momentos de Pasión- responde al asombro y entusiasmo de la vida de Jesús, que sabía disfrutar de todo lo humano. Saludos,

#### **Rafael Quijano Álvarez respondió el 18 de abril de 2008:**

Sin conocer el poema entero de Joan Maragall no se puede juzgar con ecuanimidad. El Prof. Pou Sabaté se ve que lo conoce, y lo interpreta, muy bien por cierto, en sentido positivo de amar al mundo, en cuanto que es criatura de Dios. Pero estos versos, en concreto, también se pueden utilizar para considerar la sutileza con la que nos engaña la soberbia.

En *Contra Gentiles* (lib. 3, cap. 109), Santo Tomás se plantea cómo los demonios pudieron pecar, y da una explicación muy clara de lo que es la soberbia. Se puede resumir en un chiste que se cuenta por aquí por España. Dice el chiste que una ancianita estaba a punto de morir. El sacerdote que la atendía la animaba diciéndole que pronto estaría muy bien con Dios en el cielo. Y la ancianita le respondía: "Ay, Padre, como en su casa en ninguna parte". Esto es la soberbia.

Pues dice Santo Tomás que Dios creó todas las cosas para que le dieran gloria. Así todas las criaturas se desarrollan hasta alcanzar su perfección, y así dan gloria a Dios. Pero el hombre y el ángel lo tienen más complicado. Como criaturas tienen su fin natural. Pero por haber sido elevados a un orden superior sólo pueden alcanzar la felicidad en el orden sobrenatural. La soberbia consiste en renunciar al fin sobrenatural, quedándose en su fin natural: "Por eso pudo haber pecado en la voluntad de la sustancia separada debido a que no ordenó su bien y perfección propios al último fin, sino que se adhirió a su bien propio como fin" (1). Quedarse con la belleza del mundo es eludir el fin para el que Dios nos ha creado. Con respecto a la pregunta que hace D. Miguel Ángel me parece que lo que canta Joan Maragall no tiene mucho que ver con la felicidad eterna. La felicidad no es una sensación, como la que produce en un poeta contemplar la belleza del mundo, sino una actividad de la mente. En concreto la 'operatio sapientiae', es decir, la caridad, que nos une a Dios en una 'familiaris conversatio' (I II q. 65 a. 5 c.). Esta conversación requiere largos años de oración y ascesis, precisamente para trascender los placeres que nos producen las cosas creadas. Placeres que no son malos, pues los ha creado Dios porque los necesitamos, pero que pueden encubrir una sutil soberbia: quedarse en el bien natural, en lugar de buscar el bien sobrenatural, que es el que Dios quiere.

La felicidad eterna sólo se puede pregonar en esta vida en la conversación con Dios. Una vez que se ha pregonado caben dos posibilidades: insistir con más ahínco en mantener esta conversación de modo permanente, o poner en práctica la 'aversio a Deo et conversio in creaturis'. Un cordial saludo.----- (1) Potuit igitur in voluntate substantiae separatae esse peccatum ex hoc quod proprium bonum et perfectionem in ultimum finem non ordinavit, sed inhaesit proprio bono ut fini. III *Contra Gentiles*, cap. 109, nº 8.

#### **Mario Caponnetto respondió el 26 de abril de 2008:**

Creo que el mismo poeta se encarga de responder a la cuestión. Dice, en efecto, que quiere "detener muchos momentos de cada día / para hacerlos eternos dentro de mi corazón". Pero, ¿quién puede eternizar el tiempo en esta vida perecedera? El poeta expresa la inquietud del corazón humano. De alguna manera está diciendo con San Agustín que esa "inquietud del corazón" sólo descansará cuando lleguemos a Dios en la vida futura.

#### **Llucià Pou Sabaté respondió el 29 de abril de 2008:**

Estoy de acuerdo con D. Mario, así los Padres de la Iglesia comentaban los salmos de alabanza a Dios, los cánticos de las criaturas al Creador omnipotente y misericordioso, así la invitación de san Agustín a alabarle, ensalzarle y festejarle a través de sus obras: «Cuando observas estas criaturas, te regocijas, y te elevas al Artífice de todo y a partir de lo creado, gracias a la inteligencia, contemplas sus atributos invisibles, entonces se eleva una confesión sobre la tierra y en el cielo... Si las criaturas son bellas, ¿cuánto más bello será el Creador?».

## QUAESTIO

Miguel Ángel Belmonte escribió el 30 de abril de 2008:

### DETERMINATIO

En el Diccionario de la Real Academia Española encontramos la locución adverbial *de grado en grado* con el significado de *por partes, sucesivamente*. Vamos, pues, *de grado en grado* a tratar de los grados de la felicidad. En la primera acepción del término *grado* el Diccionario recoge este significado: “Cada uno de los diversos estados, valores o calidades que, en relación de menor a mayor, puede tener algo”. Sin necesidad de recorrer las dieciséis acepciones restantes, esta primera da suficiente margen para dar por buena la primera parte del enunciado propuesto para el *Studium* de los meses de marzo y abril: *De los grados de la felicidad*. Respecto a su segunda parte, dice Josef Pieper que “precisamente en eso, en que un *nombre* ‘felicidad’ tantas cosas distintas denomine la mayor abundancia de la vida divina y la participación del hombre en ella y también la pequeña satisfacción de un deseo fugaz- precisamente en esa siempre desconcertante sinonimia permanece un fundamental estado de cosas no olvidado y apreciable. Yo me atrevo a afirmar que ese estado de cosas refleja la estructura de la Creación” (*El ocio y la vida intelectual*, p. 235). Partíamos, pues, al comienzo del *Studium* del presupuesto de que el término *felicidad* es un término suficientemente complejo como para que valiera la pena analizarlo detenidamente a fin de resaltar sus diversos “estados, valores o calidades” con la intención además de delimitar con precisión las fronteras entre la falsa y la auténtica felicidad, la imperfecta y la perfecta, la humana y la sobrenatural, etc.

En la cuestión 26 de la primera parte de la *Summa Theologiae*, justo antes de abordar las cuestiones trinitarias, el Aquinate despliega cuatro cuestiones en torno a la felicidad o bienaventuranza, *beatitudo*, divina. Es precisamente en el cuerpo del primero de tales artículos donde encontramos una definición de *beatitudo* donde confluyen las nociones acerca de la inteligencia, la voluntad, la libertad y el poder divinos desarrolladas en cuestiones anteriores. Respondiendo a la pregunta de si conviene a Dios la bienaventuranza, aclara Santo Tomás que “con el nombre de bienaventuranza no se entiende sino el bien perfecto de la naturaleza intelectual, a quien le corresponde conocer su suficiencia en el bien que posee, y a quien le compete también que le sobrevenga lo bueno o lo malo y ser señora de sus operaciones” (“respondeo dicendum quod beatitudo maxime Deo competit. **Nihil enim aliud sub nomine beatitudinis intelligitur, nisi bonum perfectum intellectualis naturae; cuius est suam sufficientiam cognoscere in bono quod habet; et cui competit ut ei contingat aliquid vel bene vel male, et sit suarum operationum domina.** Utrumque autem istorum excellentissime Deo convenit, scilicet perfectum esse, et intelligentem. Unde beatitudo maxime convenit Deo”, S. Th., I, 26, 1, c).

Lo perfecto en una naturaleza intelectual sólo puede consistir en una operación intelectual. En el acto de entender consistirá la felicidad de cualquier naturaleza intelectual. Esto se aplica máximamente a Dios, en quien su ser y su entender no son cosas diferentes. Pero también se aplica a los santos, quienes son felices por asimilación a la felicidad de Dios. En este sentido Santo Tomás afirma que, significando bienaventuranza (*beatitudo*) el bien perfecto de la naturaleza intelectual y teniendo en cuenta que lo más perfecto en cualquier naturaleza intelectual es la operación intelectual, “hay que atribuir pues a Dios una bienaventuranza según la inteligencia, así como también a los otros bienaventurados, los cuales así denominamos por asimilación con la bienaventuranza de Aquel” (“attribuenda ergo est Deo beatitudo secundum intellectum, sicut et aliis beatis, qui per assimilationem ad beatitudinem ipsius, beati dicuntur” S. Th., I, 26, 2, c).

Y para acabar la cuestión 26 sobre la bienaventuranza divina, cuestión con la que quedarán ya suficientemente tratados todos los temas relativos a la unidad de la esencia divina, y bastante antes de empezar a tratar de la bienaventuranza humana en las primeras cuestiones de la Prima Secundae, ya deja bien asentada Santo Tomás la conexión entre una y otra bienaventuranzas. Como firme enemigo de maniqueísmos, dualismos y pesimismo de cualquier tipo, Santo Tomás nos sorprende con lo que podríamos considerar una enumeración en cascada de los grados de la felicidad, desde la verdadera y perfecta hasta las imperfectas y falsas, pero descubriendo en estas últimas lo que hay de valioso hasta el punto de atribuirlo en grado máximo a la misma bienaventuranza divina: “todo lo que es deseable en cualquier bienaventuranza, verdadera o falsa, preexiste totalmente y de forma sublime en la bienaventuranza divina. Con respecto a la felicidad contemplativa, tiene una contemplación continua y certísima de sí y de todas las demás cosas. Con respecto a la activa, el gobierno del universo entero. Con respecto a la felicidad terrena, consistente, tal como dice Boecio en III *De Consol.*, en placeres, riquezas, dignidad y fama; respecto al placer, tiene el gozo de sí y de todas las demás cosas; respecto a las riquezas, tiene toda la abundancia que las riquezas pueden dar; respecto al poder, es omnipotente; respecto a la dignidad, la dirección de todas las cosas; y respecto a la fama, la admiración de toda criatura.” (Respondeo dicendum quod quidquid est desiderabile in quaecumque beatitudine, vel vera vel falsa, totum eminentius in divina beatitudine

praeexistit. De contemplativa enim felicitate, habet continuam et certissimam contemplationem sui et omnium aliorum: de activa vero, gubernationem totius universi. De terrena vero felicitate, quae consistit in voluptate, divitiis, potestate, dignitate et fama, secundum Boetium, in III *de Consol.*, habet gaudium de se et omnibus aliis, pro delectatione: pro divitiis, habet omnimodam sufficientiam, quam divitiae promittunt: pro potestate, omnipotentiam: pro dignitate, omnium regimen: pro fama vero, admirationem totius creaturae” S. Th., I, 26, 4, c).

En Boecio se presenta el listado de felicidades terrenales con estas palabras: “tienes pues prácticamente todo tipo de felicidad humana ante tu mirada: recursos, honores, poder, fama, placeres” (“habes igitur ante oculos propositam fere formam felicitatis humanae: opes, honores, potentiam, gloriam, uoluptates” libro III, § 59). Santo Tomás podría haber optado por desestimar estas felicidades terrenales por incompletas, falsas o las dos cosas a la vez. Sin embargo, en un ejemplo de síntesis admirable, se atrevió a elevar todo lo que de digno hubiera en aquellas felicidades parciales hasta atribuirlo adecuadamente a Dios. Podía haberse limitado a expulsar de la auténtica bienaventuranza todas aquellas pseudo-felicidades. Podía haberse limitado a establecer una barrera entre la *beatitudo* divina (incluyendo la *beatitudo* de los *beati*, de los que gozan de la visión beatífica) por un lado y la *felicitas* o las *felicitates* de la multitud de hombres de corta mirada por otro lado. Pero ya se sabe que todo lo que es, en la misma medida en que es, es bueno. Así que Santo Tomás, en primer lugar, no pone objeción alguna al hábito de usar *beatitudo* y *felicitas* como sinónimos. Y, en segundo lugar, consigue engarzar de tal manera la consideración de la bienaventuranza perfecta con la consideración de las felicidades imperfectas que, como dice Pieper en el texto citado al principio, “refleja la estructura de la Creación”. Al fin y al cabo, la bienaventuranza como objeto de estudio en la Suma Teológica le sirve a Santo Tomás de tema bisagra para conectar “lo divino y lo humano” puesto que así como la última cuestión de las dedicadas a la unidad de la esencia divina trata acerca de ella, así también las primeras cuestiones de la Prima Secundae tratan acerca de la bienaventuranza humana.



## Bibliotheca

### ***Metafísica de la persona***

**Juan Martínez Porcell**

Barcelona, Editorial Balmes, 2008

ISBN: 9788421006610.

En el año 1992 se publicó la primera edición de *Metafísica de la persona* de **Juan Martínez Porcell**, actual decano de la Facultad Eclesiástica de Filosofía de Cataluña. Han pasado más de quince años y, no obstante, la necesidad de fundamentar metafísicamente la persona humana se hace sentir hoy aún más viva. Vivimos en una constante afirmación de lo divergente en el pluralismo de significaciones se ha convertido en una característica de nuestros hábitos de pensamiento. La apología de lo efímero, el pensamiento débil o la multiplicidad de los discursos nos acercan cada vez más al riesgo de la indiferencia. El desengaño se ha apoderado de los valores de una ética en la que nada es del todo seguro y sólo nos queda el pequeño placer que podemos conseguir del instante fugaz. El desencanto de la razón, la pérdida de fundamento y una razón pesimista establecen pocas referencias sólidas a la reflexión. La ausencia de racionalidad y de certezas ha ido llevando a la sociedad a la preferencia por la indeterminación. El hombre de hoy rechaza los grandes relatos que antes daban coherencia y sentido a su vida y prefiere vivir en la dispersión. El Instituto Santo Tomás de Balmesiana presenta ahora una segunda edición de *Metafísica de la persona*, convencidos de la actualidad y vigencia de la aportación original de santo Tomás en este tema. Se ha revisado el texto original, actualizado algunas notas y optando por una redacción más fluida y ágil que facilite su lectura, por lo que se han eliminado todas las citas que podían tener sentido únicamente en una edición más académica. Ojalá que la metafísica siga contribuyendo a detectar las señales de agotamiento espiritual y a ofrecer soluciones que sostengan el deseo de felicidad de los hombres y a superar este profundo cansancio espiritual de Occidente.