



LA CAUSALIDAD DE LA VOLUNTAD EN LA SABIDURÍA HUMANA

The Causality of Will in Human Wisdom

Pbro. Lic. Gonzalo Huarte

gonzalohuarte@gmail.com

Pontificia Universidad Santo Tomás de Aquino – Roma – Italia

Resumen

El presente trabajo se propone estudiar la relación de cooperación de la voluntad y la inteligencia en el conocimiento de sabiduría según la visión de Tomás de Aquino. Se hace un especial hincapié en el aporte de la voluntad, particularmente de la caridad, en este tipo de conocimiento que, como dice el aquinate, reside en la inteligencia, pero su causa se encuentra en la caridad.

Palabras clave: sabiduría, inteligencia, voluntad, unidad de la vida, contemplación

Abstract

The present work aims to study the cooperative relationship of will and intelligence in the knowledge of wisdom according to the vision of Thomas Aquinas. A special emphasis is placed on the contribution of the will, particularly of charity, in this type of knowledge that, as the Aquinas says, resides in intelligence, but its cause lies in charity.

Keywords: Wisdom, Intelligence, Will, Unity of Life, Contemplation

Recibido: 05/04/2019

Aceptado: 01/06/2019

Publicado: 16/06/2019



Introducción

Me propongo estudiar en este trabajo, la relación entre la inteligencia y la voluntad en un caso particular planteado por el Aquinate, esto es, en su relación con las realidades divinas. Santo Tomás sostiene que en este caso particular, la relación no se da del mismo modo que como se da en relación a las demás cosas creadas.

De un modo más específico aún, me propongo desarrollar la causalidad de la voluntad en la sabiduría humana, que como dice el doctor angélico (Suma T., II-II, q. 45, a. 2), es un cierto conocimiento experimental, en el que tiene una gran participación el amor.

Por esta doble vertiente que da origen a la sabiduría, es decir el conocimiento y el amor, y para comprender adecuadamente el aporte de uno y otro, me parece necesario comenzar por estudiar las relaciones de las dos facultades que les dan origen, inteligencia y voluntad. Santo Tomás desarrolla este tema especialmente en la q. 82 de la primera parte de la Suma, pero es en la q. 22 del *De veritate* donde encontramos un estudio más detallado de esta relación, es por ello que nos concentraremos en estas dos obras para estudiar el tema. En la última cuestión mencionada, el Aquinate trata primeramente la voluntad en sí misma, para luego pasar a estudiar la relación con la inteligencia. En esta relación se pueden tener en cuenta dos aspectos. En primer lugar la jerarquía de una respecto de la otra, en segundo, la relación de moción o causalidad entre ellas. Lógicamente son aspectos íntimamente relacionados. Ambos aspectos nos permitirán comprender más profundamente cómo se da el acceso a Dios, cuáles son las condiciones que se necesitan para este acceso, así como, también, la colaboración mutua que se necesita entre ambas facultades.

Una vez vistos estos dos aspectos, pasaremos a tratar la sabiduría en sí misma. Primero nos preguntaremos cuáles son sus características esenciales, para pasar luego a plantear el aporte de la voluntad a dicho conocimiento. El cual es considerado por Santo Tomás como el más elevado (Suma T., I-II, q. 65 a. 2. ad 3).



1. Capacidad de la inteligencia y la voluntad para alcanzar a Dios

El estudio de la jerarquía entre estas dos potencias del alma permite a Santo Tomás comparar la capacidad que tienen, tanto la inteligencia como la voluntad, de alcanzar su objeto y, dentro de él, la particularidad de alcanzar a Dios. El estudio de dicha jerarquía tiene sus complicaciones dado el gran número de aspectos a tener en cuenta en dicha comparación¹. Se ha discutido su jerarquía “a nivel de objetos, de actos u operaciones inmanentes, de hábitos y virtudes, en cuanto a las mismas potencias, y también sin especificar y de modo absoluto” (SELLÉS, 2001, p. 51).

Antes de adentrarnos en el estudio de esta jerarquía, será de gran utilidad recordar muy brevemente los puntos esenciales que Tomás atribuye a estas dos facultades. La inteligencia es aquella potencia espiritual por la cual la *quiddidad* universal se hace presente en el sujeto mediante alguna semejanza (Cfr. Suma T., I, q. 78, a.1, co.; ECHAVARRÍA, 2014, p. 350). Esta es la presencia intencional de la cosa conocida en el cognoscente (Cfr. Suma T., I, q. 14, a. 1, co)². Dicha presencia se da por medio del concepto, en el cual se haya impresa la forma de la cosa conocida. Es por eso que no es una presencia de la cosa misma, sino de su esencia. Sin embargo, a través de ella conocemos realmente la cosa real. En cambio, la voluntad es aquella potencia espiritual que nos hace inclinar y tender a aquellas cosas que el intelecto³ percibe como fines, es decir como buenas (cfr. SCG., lib. 3, cap. 151, n. 4; ECHAVARRÍA, 2016, p. 49; SHERWIN, 2005, p. 21ss). Pero el acto de la voluntad no se reduce a tender y

¹ Para este tema voy a seguir especialmente la introducción que hace Sellés a la q. 22 del *De Veritate* (SELLÉS, 2001, pp. 51-60). Para las citas en español en general voy a seguir la traducción hecha por Sellés. Sin embargo en varias ocasiones he preferido parafrasear la cita para tratar de expresar mejor lo que Tomás de Aquino quería decir. En algún caso, incluso he modificado ligeramente la traducción para, en mi opinión, ser más fiel al original.

² Recordemos que el conocimiento de los singulares se da de un modo indirecto. El de los singulares materiales por composición de conceptos o ideas universales (Suma T. I, q. 86, a. 1); el de Dios por analogía y vía negativa remontándonos de los efectos a su causa (Suma T., I, q. 88).

³ Ha habido un gran debate sobre si, para Santo Tomás, habría una independencia de la voluntad respecto a la inteligencia. Algunos, basándose en un supuesto cambio de postura del Aquinate respecto al origen del acto de la voluntad en De Malo 6 y Suma T., I-II, q. 9, afirman que, para sostener que la voluntad es realmente libre, hay que afirmar una moción en ella anterior a cualquier influencia de la inteligencia. En su libro sobre teología moral (2005, pp. 11-25), Michael Sherwin explica esta postura y luego fundamenta por qué él sostiene que esta no es la postura de Santo Tomás, sino aquella de la preeminencia, en cuanto al origen, del acto de la inteligencia.

apetecer aquello que no posee sino también a amar lo que tiene y deleitarse en ello (cfr. Suma T., q.19, a. 1, ad. 2; ECHAVARRÍA, 2016, p. 47⁴). Por último esa facultad tiende necesariamente a la felicidad, este objeto no está liberado a su propia elección. Esto no significa que haya una coacción de la voluntad, ya que apetece dicho objeto natural y espontáneamente.

Ahora sí podemos retomar la cuestión de la jerarquía entre la voluntad y la inteligencia. El Aquinate comienza la respuesta del tercer artículo de la cuestión 82 de la Suma con una afirmación que es el centro de su respuesta: algo se puede decir más eminente que otra cosa, de un modo simple o absoluto (*simpliciter*) o según algún aspecto (*secundum quid*) (cfr. Suma T., I, q. 82, a. 3, co; De Ver., q. 22, a. 11, co). Lo que plantea dos modos diversos de análisis, el primero tomando a la "cosa" en su totalidad, es decir, desde la consideración de lo que es esencial a ella, el segundo tomándola desde algún aspecto determinado. Se puede dar el caso de algo que en sí mismo es superior a otra cosa y que, bajo algún aspecto, esta segunda sea superior a aquella. Adelantando la conclusión de esta parte del presente trabajo, podemos decir que este es el caso de la relación jerárquica entre la voluntad y la inteligencia. Comenzaremos por la consideración de estas dos facultades tomadas de modo esencial, para luego pasar al caso particular de lo divino.

El intelecto, cuando conoce las cosas sensibles, hace presente en sí mismo la forma del objeto conocido, es decir que posee en sí la forma esencial de dicho objeto. Esta presencia esencial se puede decir que en algún modo es más perfecta en la inteligencia que en la misma cosa. Lo cual se ve si observamos que en la cosa la esencia está realizada particularmente, en una realización concreta y sensible, con lo cual sus muchas otras posibles realizaciones están ausentes (cfr. ECHAVARRÍA, 2014, p. 349). Es decir, está realizada de modo singular y concreto. En cambio, en el entendimiento, al estar la esencia en su forma abstracta (Cfr. De Ver., q. 22, a. 11, ad. 7; Suma T, I, q. 82, a. 3, co)⁵, de algún modo está abierta potencialmente a todas las posibles

⁴ En esta misma página, Echavarría cita una obra de Alberto Berro en la que se denuncia una reducción de la voluntad a su parte efectiva, dejando de lado la parte afectiva de la misma. Sostiene que en Santo Tomás se hayan presentes ambas dimensiones. Echevarría desarrolla el tema de la afectividad espiritual o intelectual a partir de la p. 58.

⁵ Mientras que en el *De veritate* el Aquinate hace referencia a el conocimiento de la inteligencia en relación a cualquier objeto, en la Suma se concentra en el conocimiento propio del bien, así logra acentuar más aún la comparación.



realizaciones de dicha forma. Por esta razón es que podemos decir que la presencia de la esencia en el entendimiento es más noble que en la cosa. En esto consiste la nobleza del entendimiento, en tener las especies de las cosas en sí mismo, y, en el caso de las cosas sensibles, que dicha presencia sea más noble en él que en la cosa misma (cfr. De Ver., q. 22, a. 11, co).

Por otro lado, la nobleza de la voluntad, consiste en estar dirigida hacia alguna cosa noble, según la existencia que dicha cosa tiene en sí misma (cfr. De Ver., q. 22, a. 11, co.). Es decir que está dirigida hacia algo fuera de ella, algo que no posee, y que es captado por la inteligencia como un bien. De hecho, en esto consiste la voluntad, en querer aquello que es presentado como un bien, pero que aún no se lo posee. Como se dijo más arriba (ver pp. 3-4), en el caso de que ya se posea el bien (que en el caso del fin último solo puede ser en la otra vida) la voluntad se dedica a deleitarse en ello.

Es en este sentido que hay que decir que la nobleza de la inteligencia es mayor que la de la voluntad. Ya que "es más perfecto, de modo simple y absolutamente hablando, tener en sí la nobleza de otra realidad que compararse a la realidad noble existente fuera de sí" (De Ver., q. 22, a. 11, co)⁶.

Lo que se dijo hasta ahora vale para la consideración esencial en relación a las cosas sensibles. Pero luego de este análisis, Tomás se refiere al caso particular de la relación con aquellas cosas que tienen más nobleza en sí mismas de lo que pueden tener en nuestra mente. Es decir que la presencia de la especie en nuestro entendimiento, aun siendo espiritual, es inferior a la nobleza de la cosa en sí. Esto sucede solo con aquellas cosas que son superiores a la mente humana, es decir en el caso de Dios y los ángeles. Un caso particular es la misma alma humana, que es igual ontológicamente a la inteligencia, pero para el tema que estamos tratando nos interesa solamente el caso de lo divino.

La inteligencia al conocer, recibe la forma de la cosa conocida, pero la recibe bajo la forma de la inteligencia humana: todo lo recibido se recibe según la medida del recipiente (cfr. Suma T., I, q. 12, a. 4, co). Y siendo la inteligencia humana más imperfecta que aquellas realidades, no puede recibir la forma con

⁶ Es importante comprender que con esto no se está diciendo que una sea más importante o necesaria que otra. Simplemente se está afirmando que, bajo este punto de vista es decir, en su consideración esencial, una tiene una realidad ontológica más noble, es decir, superior, que la otra. Pero como veremos más adelante, la inteligencia tiene necesidad de la voluntad en múltiples aspectos, e incluso ella la supera en nobleza en alguno de ellos.

la misma nobleza que posee en la cosa en sí. En efecto, la inteligencia abstrae de la materia únicamente cuando conoce cosas sensibles y materiales; pero cuando conoce cosas que están por encima de ella misma, no abstrae, sino que las recibe de un modo menos simple a como son en sí mismas (Cfr. De Ver., q. 22, a. 11, ad. 7).

Ahora bien, frente a estas mismas realidades, la voluntad se dirige a la nobleza que ellas poseen en sí mismo, por lo que su acto permanece más simple y noble (cfr. Suma T., I, q. 82, a. 3, co; De Ver., q. 22, a. 11, ad. 7). Con lo cual, en este caso, el intelecto posee una capacidad menor para expresar esa nobleza, que la que posee la voluntad para dirigirse hacia ella (cfr. De Ver., q. 22, a. 11, ad. 5). Es por esto que el doctor angélico sostiene que en estos casos, la voluntad es superior a la inteligencia, ya que se dirige a algo más noble: "Así querer es más eminente que entender, como querer o amar a Dios que conocerlo, ya que, a saber, la misma bondad divina está de modo más perfecto en Dios mismo, en cuanto que es deseada por la voluntad, que si es participada en nosotros, en cuanto que es conocida por el intelecto" (De Ver., q. 22, a. 11, co). En el *De Virtutibus* sostiene que respecto a las cosas que son más elevadas que la inteligencia, la voluntad se alza más alto que lo que puede llegar la inteligencia (cfr. De Virt., q. 2, a. 3, ad. 13).

Luego de plasmar este argumento en el cuerpo del artículo, Tomás hace algunas precisiones en las respuestas a las objeciones. Me parece importante mencionar algunas de ellas. En la respuesta a la sexta objeción se plantea si el hecho de que la voluntad necesite que la inteligencia le presente el bien para poder ella elegirlo (cfr. Suma T., I-II, q. 19, a. 10, co.), manifiesta una mayor dignidad de esta respecto de aquella. Responde afirmando que la relación no es directa entre una operación y otra. La voluntad no procede directamente de la inteligencia sino de la esencia del alma, aunque claramente se presupone la actividad de la inteligencia (cfr. ECHAVARRÍA, 2016, p. 67). Con lo cual concluye que no se manifiesta por esto un orden de dignidad sino solamente un orden de origen, por el cual la inteligencia es naturalmente anterior (Cfr. De Ver, q. 22, a. 11, ad. 6). Me interesa este punto por algo que veremos más adelante: la colaboración de las potencias entre sí y la necesaria unificación de la actividad de las potencias (cfr. LEGET, 1999, pp. 101-126).



Continuando con estas precisiones se muestra que la voluntad no se excluye de la vida contemplativa (Cfr. SuperSent., lib. 4, d. 15, q. 4, a. 1, qc. 2 ad. 1), cuyo mérito es mayor que el de la vida activa. Esto lo hace afirmando que aquella consiste en amar a Dios y al prójimo. Con lo cual, el gran papel que en ella juega el intelecto, no cae en desmedro del papel que en ella juega la voluntad.

De entre los otros puntos de vista mencionados más arriba sobre la comparación entre la inteligencia y la voluntad, menciono solo los que me parecen más importantes. Pasa a considerar la perfección de una potencia por el hábito que la perfecciona. En este sentido hay que decir que, en cuanto a la ordenación a Dios, la caridad perfecciona a la voluntad. Y, como la caridad es un hábito más perfecto que la fe y la ciencia, cuyos hábitos perfeccionan a la inteligencia, la voluntad es más perfecta que la inteligencia (cfr. De Ver., q. 22, a. 11, ad. sc. 1; De Virt. q. 2, a. 3, ad. 13; Suma T. q. 23, a. 6, ad. 1). Por último, el Angélico se refiere a la libertad de estas operaciones, ya que lo que es libre es más noble que lo que no lo es. Así se ve la nobleza de la voluntad, ya que mientras ella es siempre libre, la inteligencia puede ser forzada hacia la verdad. Sin embargo, luego se matiza este argumento. La libertad de la voluntad no muestra de por sí, y simplemente, la mayor nobleza de la misma, sino solamente respecto del movimiento (cfr. De Ver., q. 22, a. 11, ad. sc. 2).

El planteo que nos queda pendiente es ¿qué es eso “de más” que tiene la voluntad y a lo que el intelecto no puede alcanzar? Claramente no puede ser un mayor conocimiento, ya que la voluntad no es una facultad cognoscitiva. ¿Es sólo un contacto, una mayor adhesión a la realidad divina? Antes de ver este planteo, lo que se hará en la tercera parte de este trabajo, debemos precisar la relación de movimiento y causalidad entre estas dos facultades.

2. Relación de moción y causalidad entre inteligencia y voluntad

Luego de ver el lugar particular que Tomás le concede a la voluntad en el acceso del hombre a Dios, es necesario precisar los rasgos de la causalidad de esta operación, tanto respecto a la inteligencia, como respecto a otras facultades. Lógicamente cuando se habla de moción en la voluntad o en la inteligencia, no se refiere a un movimiento físico, ya que no son realidades físicas. Solo se puede usar este término en sentido impropio, en el sentido de

que hay un cambio de una realidad hacia otra. Estos cambios en las operaciones espirituales es lo que llamamos actos u operaciones inmanentes. Este es el "mover" de la razón o de la voluntad (cfr. SELLÉS, 2001, p. 42).

La cuestión sobre qué facultad mueve a cuál tiene su complejidad:

Tomás de Aquino sostiene en más de 125 ocasiones que la voluntad «mueve» al entendimiento a modo de «causa eficiente», y en unas 40 que la voluntad «mueve» al intelecto a modo de «causa final». En otros pasajes se nos dice que el intelecto «mueve» a la voluntad a modo de «causa formal», y aún en otros, que el intelecto «mueve» a la voluntad a modo de «causa final» (SELLÉS, 2001, p. 44; cfr. Suma T, I, q. 82, a. 4, SHERWIN, 2005, p. 25).

El lenguaje, y nuestra capacidad de comprensión, se quedan cortos a la hora de expresar lo que sucede con estas facultades. Es por eso la cantidad de entrecomillados y los "a modo de" que aparecen en esta frase. Se utilizan términos y comparaciones de cosas físicas para expresar, como se puede, la realidad de estas relaciones y operaciones. No deja de ser un lenguaje comparativo y analógico (cfr. SELLÉS, 2001, p. 44).

La respuesta del artículo doce de la q. 22 del *De Veritate*, comienza indicando esta doble moción: en algún sentido la inteligencia mueve a la voluntad, y en algún sentido la voluntad mueve al entendimiento (cfr. De Ver., q. 22, a. 12, co; Suma T, I, q. 82, a. 4, co; ST, I-II, q. 74, a. 5, ad. 2; GONZÁLEZ-AYESTA, 2010, pp. 37-46). Esto es así ya que en una acción hay que distinguir el agente y la razón por la que ese agente actúa. Esta última es el fin de la acción, en cambio el agente es el que produce el movimiento, es decir, el que hace pasar al móvil de la potencia al acto (cfr. De Ver., q. 22, a. 12, co). Ahora, la "razón" es la forma por la cual actúa el agente (cfr. SHERWIN, 2005, p. 19ss). En este sentido, debe estar en el agente para que pueda actuar a partir de ella. Pero dicha forma no está en él según su modo de ser perfecto, ya que esto es lo que se busca, y en lo que terminara el "movimiento". Sino que está en el agente intencionalmente, ya que el fin es primero en la intención y luego en el ser. De esta forma el fin preexiste en el que mueve intencionalmente y no según el ser. Así la inteligencia mueve a la voluntad en el modo en que el fin mueve, es decir por preconcebir la razón de fin, esto es la razón para mover, para luego proponérselo a la voluntad (cfr. De Ver., q. 22, a. 12, co).



En cambio, la voluntad mueve al modo de la causa agente, ya que ella se refiere a las cosas como son en sí mismas, y no como son en el entendimiento, es decir, intencionalmente. Y el hacer y el mover conviene a las cosas según el propio ser por el que subsisten, y no por el ser intencional. Como dice Santo Tomás, no es el calor en el alma (es decir, como concepto) lo que calienta, sino el calor en el fuego. Así, la voluntad se refiere a las cosas en cuanto les compete el movimiento. El mismo acto de la voluntad es una inclinación hacia algo, es decir, una disposición del que mueve como causa eficiente. Lo que no sucede con el intelecto.

En el caso de estas dos facultades del hombre, por ser espirituales, son capaces de volverse sobre ellas mismas, es decir, son capaces de reflexión. Esto permite que ambas se vuelvan sobre sí mismas, sobre cada una de ellas, sobre la esencia del alma, y sobre las demás facultades. Así la inteligencia se entiende a ella misma (no solo en el sentido de que entiende, sino que entiende que ella entiende y entiende cómo entiende), entiende a la voluntad y sus operaciones, entiende la esencia del alma y a las otras potencias (cfr. De Ver., q. 22, a. 12, co; Suma T., I-II, q. 17, a. 1, co). Y lo mismo sucede con la voluntad pero respecto a la tendencia al bien de cada una. La voluntad quiere que cada potencia tienda hacia su bien, y las mueve, como causa eficiente, hacia su bien. Toda potencia que se mueve, se mueve en la medida en que es movida por la voluntad a moverse, así ella es la causa eficiente del actuar de todas las potencias del alma (cfr. Suma T., I, q. 82, a. 4, co; De Ver., q. 10, a. 2, ad. 4; Suma T., I-II, q. 17, a. 1, co).

Yendo a la relación entre inteligencia y voluntad, podemos decir que “el intelecto rige la voluntad no como inclinándola hacia eso a lo que tiende, sino como mostrándole a qué debe tender” (De Ver., q. 22, a. 11, ad. 5; Cfr. Suma T., I-II, q. 9, a. 1, co; Suma T., I, q. 82, a. 4, co). Es decir, el intelecto conoce los distintos bienes y se los presenta a la voluntad para que ella elija entre ellos. En cambio “el intelecto es movido por la voluntad” (De Malo, q. 4, a. 2, ad. 16; cfr.

De Ver., q. 22, a. 12, ad. 1; Suma T., I-II, q. 9, a. 1, co) en el sentido de que lo inclina a realizar su acto (cfr. De Ver., q. 22, a. 12, ad. 2; De Ver., q. 10, a. 2, ad. 4, ST, I, q. 82, a. 4, co), es decir, lo hace pasar de la potencia al acto de conocer⁷.

Además del papel que tiene la voluntad en la actividad del intelecto, Tomás “coloca los actos conducentes al conocimiento de la verdad en la esfera de los actos morales: actos libres susceptibles de rectitud o maldad moral” (GONZALEZ- AYESTA, 2010, pp. 41 y 45; Suma T., I-II, q. 57, a. 1, ad. 2), ya que sostiene que las virtudes intelectuales son meritorias. Esto coloca el conocimiento inserto dentro de todo el organigrama de las virtudes morales. Estas no pueden crecer aisladas unas de otras, por el contrario se da un crecimiento bastante homogéneo, en el que una contribuye al crecimiento de las otras⁸. Se da una dependencia mutua de todas las virtudes. De este modo se comprende que las virtudes intelectuales, en el conocimiento de la verdad, son auxiliadas por las demás virtudes, y en el fondo por toda la vida de la persona que conoce. Y cuanto más alto es aquello que se quiere conocer, más se requiere esta unidad en el obrar de todas las facultades y virtudes. Las verdades más altas, y que por ello se identifican más con el bien (cfr. ST, II-II, q. 167, a. 7, ad. 1), son más simples, por lo tanto requieren de la simplicidad de la vida para alcanzarlas. Esto es, de un conjunto de facultades y operaciones que estén aunadas por una misma forma, por una armonía operante que las conduzca a todas hacia el mismo fin⁹.

Después de haber visto en qué sentido la voluntad supera al entendimiento, esto es, porque se dirige y alcanza al mismo Sumo Bien en su propio ser; y de haber visto la colaboración mutua de todas las facultades en el conocimiento de las cosas más altas, en especial el “movimiento” de la voluntad, podemos finalmente, adentrarnos en el tema de la Sabiduría.

⁷ En la página 64 del libro *Byknowledge and bylove*, ya citado, Sherwin muestra como Santo Tomás en sus obras maduras integra más estrechamente los actos de la inteligencia y la voluntad mostrando su mutua dependencia e integración.

⁸ Cfr. ECHAVARRÍA, 2016, p. 66: “En algunos contextos, santo Tomás dice que, por el hecho de radicar en una misma alma, las potencias se influyen mutuamente, pues participan de la única energía del alma. Por eso, al funcionar intensamente una de ellas, las otras se ven remisas en su obrar, y esto por la redundancia de unas sobre las otras”. Cfr. De Ver., q. 26, a. 10, co.

⁹ Interesantes reflexiones sobre este punto en STEIN, 1998.



3. Inteligencia y voluntad en la Sabiduría.

Antes de comenzar a desarrollar el tema de la Sabiduría en Santo Tomás debemos delimitar el alcance de nuestro discurso. El Aquinate distingue tres tipos o niveles de la sabiduría (cfr. PICKETT, 2019, p. 10; RYAN, 2005, p. 60ss). La primera es aquella que ya Aristóteles ponía como la parte más alta de la metafísica. Es decir, una sabiduría a nivel filosófico, que se ocupa de conocer la causa última de todas las cosas (cfr. Suma T., II-II, q. 45, a. 1, co). La segunda es aquella que Tomás identifica con la teología, que ya no depende solo de la capacidad meramente humana para descubrir la verdad en relación a la causa última, sino que recibe de la fe (cfr. Suma T., II-II, q. 19, a. 7, co), verdades que la razón no puede alcanzar por sí sola (cfr. Suma T., I, q. 1, a. 1, ad. 2; Suma T., II-II, q. 6, a. 1, co). “Por la fe y la gracia el intelecto humano es movido para llegar a ser capaz de conocer más allá de lo natural: logra acceder a verdades sobrenaturales” (PICKETT, 2019, p. 13. La traducción es mía). Por último está la sabiduría en cuanto don del Espíritu Santo. Este don hace que las verdades de Dios sean connaturales al cognoscente¹⁰.

Pero este nos presenta un nuevo problema: ¿hasta dónde nos podemos adentrar en la naturaleza del conocimiento por sabiduría desde el ámbito filosófico? Debemos hacer una distinción importante entre el contenido de dicho conocimiento y el modo de conocer. El contenido propio de la sabiduría teológica y del don del Espíritu Santo, claramente exceden el ámbito filosófico, como ya vimos que afirma Santo Tomás. Pero acerca del modo de conocimiento la filosofía puede adentrarse mucho más. Como ha sucedido en la historia de la filosofía, hubo temas que se pueden estudiar filosóficamente pero que sin embargo sólo se alcanzaron gracias al aporte de la teología, como es el concepto de persona. También hay casos en los que la filosofía no puede afirmar la existencia de un hecho, pero si puede estudiar su posibilidad, es decir, si es contradictorio o no con la razón. Aquí buscaremos entender el modo de

¹⁰Cfr. PICKETT, 2019, p. 13: “Aquinas makes the astounding claim that the gift of wisdom makes the truths of God connatural with the knower. This union of knower with known is achieved because the gift of wisdom is accompanied by charity, which is a unitive force”. Cfr. ST. II-II, q. 45, a. 2, co.

conocimiento propio de la sabiduría, sin adentrarnos en el contenido al que ella accede o las fuentes de ese contenido.¹¹ Así evitaremos el riesgo de sobrepasar los límites propios del análisis filosófico.

El participio *sapiens*, sabio, proviene del verbo latino *sapio*, que significa primeramente tener sabor, luego se enumera los sentidos de tener juicio, inteligencia, saber, etc (Vox, 2003). Este es a su vez, el sentido originario que Santo Tomás le da a este vocablo, y que nos permite captar el sentido en que se refiere al conocimiento. El Aquinate sostiene que “esto es propiamente lo que se llama sabiduría, esto es, un sabroso saber” (Suma T., I, q. 43, a. 5, ad. 2)¹² sobre la causa suprema, es decir Dios (cfr. Suma T, II-II, q. 9, a. 2, co). En realidad está hablando de las misiones trinitarias, de la inhabitación del Espíritu Santo y la presencia de la Palabra, en el alma del cristiano, un tema que claramente excede el ámbito de la filosofía. Sin embargo, podemos extraer de él las características de este modo de conocimiento. En este lugar se mencionan dos puntualmente. La primera es que estamos hablando de algo que “es conocimiento con amor” (Suma T., I, q. 43, a. 5, ad. 2). Algo que, para ser alcanzado, necesita que el entendimiento prorrumpe en amor (cfr. Suma T., I, q. 43, a. 5, ad. 2). La segunda es que a la condición del conocimiento le agrega la de la percepción. Y aclara qué sentido le da a dicha palabra: la percepción significa un conocimiento con cierta experiencia (cfr. Suma T., I, q. 43, a. 5, ad. 2; BEATRIZ IRIZAR, 2007, pp. 169-183). Y es esto lo que, según Santo Tomás, se llama propiamente sabiduría.

Tratemos de aclarar un poco más esta apretada caracterización. Comienzo por la segunda ya que está íntimamente relacionada con la expresión “sabroso saber” que citamos más arriba. La metáfora con el sabor, con el gusto, es muy expresiva. De hecho, nosotros podemos saber qué es una cosa,

¹¹ Inevitablemente tendré que recurrir a muchos textos que se refieren a la sabiduría en el ámbito teológico e incluso como don del Espíritu Santo, pero trataré de extraer de ellos solo lo que se refiere a este modo de conocimiento, sus fundamentos antropológicos y morales.

¹² En realidad Tomás reconoce que este “saborear” se encuentra en el origen etimológico de la palabra latina, en cambio no se encuentra tan directamente en la palabra griega. Sin embargo, en ella si están presentes los sentidos de conocimiento práctico, habilidad, experiencia (Cfr. Vox, 1967), y recién en un segundo momento se menciona la sabiduría. Así y todo, se da la idea de un saber hacer, de un arte sobre algo difícil e importante, que no es solamente un conocimiento teórico.



identificarla en relación a su especie, sin siquiera tener contacto con ella, sin saber lo propio y específico de esta cosa en concreto. En cambio, al “saborearla”, tenemos una experiencia vital de la cosa que colma de un sentido mucho más pleno aquel mero reconocimiento de la especie a la que pertenece. Lógicamente esta metáfora es fácil de comprender en su sentido material, al nivel de los sentidos pero mucho más difícil de aplicar a las realidades espirituales, a las que se refiere en primera instancia la sabiduría. Acá podemos recordar que ya Aristóteles sostenía que era mejor que la experiencia acompañe a la ciencia (cfr. ARISTÓTELES, 1994, 981a13-24). El “saborear” en ese sentido espiritual se refiere justamente a esta, a una experiencia profunda de la cosa conocida. A una frecuencia en el trato, en el encuentro, que permite enriquecer vivencialmente el concepto de la cosa que el intelecto ya ha captado. La idea de “saborear” alude a una experiencia profunda de la cosa, a un rumiar la cosa para extraerle todo el “jugo” que le da sabor, que le da sentido a la cosa. Para ello hace falta por un lado la presencia de la cosa, y por otro un contacto en lo más profundo del ser tanto de la cosa conocida como del sujeto que conoce.

La presencia aquí requerida está dada en primer lugar por la inteligencia que, se dijo más arriba, hace presente intencionalmente en el sujeto cognoscente la cosa conocida. Esta es la presencia fundante a partir de la cual se puede originar todo lo demás: es decir, primero el amor a ella captada como buena y luego la experiencia sabrosa que da lugar a la sabiduría. Pero la voluntad, de algún modo también hace presente lo amado en el amante (cfr. Suma T., I, q. 27, a. 3, co), aunque claramente no en el sentido de la forma de la cosa, algo que es propio y exclusivo de la inteligencia (es por ello que la sabiduría solo puede residir en la inteligencia).

Para analizar la idea del contacto profundo requerido para esta experiencia podemos pasar a la primera característica mencionada: un conocimiento con amor..., un entendimiento que prorrumpe en amor. Con esto, de algún modo se indica la causa de este tipo de conocimiento tan particular, pero también el efecto. La sabiduría es un tipo de conocimiento, y por ello reside en el entendimiento, pero su causa es el amor, y no cualquier tipo de amor, sino el más alto, es decir, la caridad: “la sabiduría don tiene en la voluntad su causa: la caridad; su esencia, empero, en el entendimiento, cuyo acto es juzgar rectamente” (Suma T., II-II, q. 45, a. 2, co; cfr. SuperSent., lib. 3, d. 36, q. 1,

a. 3, s.c. 2)¹³. El doctor angélico entiende este acceso a las realidades más profundas como un camino que supera al de la filosofía e incluso al de la Teología, y esto justamente porque requiere no solo del uso de la inteligencia en toda su capacidad sino también de la voluntad¹⁴. Como vimos en la primera parte de este trabajo, la voluntad, por medio de la caridad, puede alcanzar de un modo más pleno objetos que superan la capacidad de la inteligencia¹⁵. Esto es así porque la voluntad los alcanza tal cual son en sí mismos, en cambio la inteligencia los recibe al modo del reciente, es decir de un modo más imperfecto.

Este acceso de la voluntad a las cosas tal como son en sí mismas permite una cierta connaturalidad con ellas que es condición indispensable para el conocimiento que llamamos sabiduría (Suma T., II-II, q. 45, a. 2, co)¹⁶. No es solo el acceso a las cosas divinas lo que da origen a la sabiduría, sino esta

¹³ Es importante aclarar que este nivel de amor que llamamos caridad, requiere de una asistencia especial del Espíritu Santo, quien nos da una forma habitual sobreañadida a la potencia natural (Cfr. Suma T., II-II, q. 23, a. 2, co.). Lógicamente este grado del amor no es necesario para todos los niveles de la sabiduría, a los diversos grados de amor le corresponderán a su vez diversos grados de "sabiduría".

¹⁴ En el comentario a la carta de San Pablo a los filipenses, Santo Tomás reafirma esta capacidad de la caridad en hacer que el conocimiento alcance una dimensión más profunda: "Pero acaso la ciencia proviene de la caridad? Si [...] Quien tiene caridad, tiene juicio recto. [...] Nota que la caridad perfecciona el sentido para juzgar/ reconocer el bien; pero la caridad perfecta para juzgar/ reconocer lo mejor" (In Fil., Cap. 1, Lec. 2- traducción mía). También en Suma T., I-II, q. 65, a. 2, ad. 3, se sostiene que la caridad supera a la ciencia e incluso a la prudencia. Cfr. PICKETT, 2019, p. 15: "Wisdom requires affective knowledge, viz., charity, if it is to fulfil its purpose of knowing (in the fullest sense of the word) the highest cause. That is why Aquinas states, "wisdom directs both the intellect and the affections of man (ST, I-II, q. 68, a. 4, ad. 5)". También Sherwin sostiene que en las obras de madurez Santo Tomás integra el conocimiento más profundamente en el dinamismo del amor (2005, p. 75)

¹⁵ Pieper dirá que hay cosas que solo el amante observa, pero sobre todo, que el amante participa de los bienes que están fuera del alcance de los demás, así tiene más altas potencialidades para la felicidad, la cual Pieper viene identificando con la contemplación (cfr. PIEPER, 1958, p. 71ss). Sin embargo aclara que la que "ve" es la inteligencia, que es inspirada por el amor.

¹⁶ Cfr. ECHAVARRÍA, 2016, p. 62: "Es especialmente interesante por lo que supone respecto del tema del conocimiento por inclinación o connaturalidad. El acto afectivo (en este caso, de afectividad intelectual), provee de una cierta experiencia de la cosa, una experiencia que no es, diríamos, "objetivante", sino una experiencia que se da en la línea de la intimidad consciente, y que es fundamental para el conocimiento interpersonal y, muy especialmente, para el que se da en la experiencia mística. A este tipo de afecto que da una experiencia de lo amado dentro del amante, se lo llama "sentir", sentimiento". Para ver un desarrollo más completo del tema de la connaturalidad cfr. RYAN, 2005.



connaturalidad, una cierta asimilación de la naturaleza, del ser, de la divinidad¹⁷. Es por ello que el Aquinate sostiene que la sabiduría implica rectitud de juicio según razones divinas (cfr. Suma T., II-II, q. 45, a. 2, co). Aclara en el mismo artículo que se refiere, no a un uso perfecto de la razón, sino al juicio recto sobre las cosas divinas producto de esta connaturalidad con ellas. Llega a hablar de una *compassio*, un sentimiento común con Dios (cfr. Suma T., II-II, q. 45, a. 2, co). Es por este sentimiento común, por esta connaturalidad con Dios, que podemos llegar a juzgar rectamente como lo haría Dios, que podemos llegar a conocer en cierto modo como conoce Dios. Pero esto es posible solo gracias a la actividad del amor que nos une con Dios (cfr. Suma T., II-II, q. 25, a. 4, co; De virt., q. 2, a. 2, ad. 7) y da origen a esta experiencia viva de su ser.

En la q. 23 de la IIda-IIae, al analizar la caridad en sí misma, sostiene que ésta es un tipo de amistad que implica la benevolencia, es decir, el deseo del bien del otro; a su vez, implica que el amor sea mutuo (cfr. SHERWIN, p. 147ss). Pero esa mutua benevolencia está fundada en una cierta comunicación. Es en ella que Dios nos comunica su beatitud. Así, la caridad es el amor fundado sobre esta comunicación (cfr. Suma T., II-II, q. 23, a. 1, co). Al tratar la misericordia (cfr. Suma T., II-II, q. 30, a. 2, co), menciona dos tipos de unión producto del amor, la unión afectiva y la unión real. En ambos casos se plantea una profunda comunicación de la vivencia existencial, y sin embargo la comunicación que planteamos aquí es aún más profunda, ya que no es con alguien que esta fuera de nosotros, sino con alguien que llega a ser más íntimo que mi propia intimidad. Hay una participación de su mismo ser, de su misma naturaleza. "El amante, tomado formalmente como amante, es un hacerse o transformarse afectivamente en el amado" (CRUZ CRUZ, 1996, p. 114; Sherwin, 2005, p. 77). De ahí que la "experiencia" se da al nivel más profundo de la existencia del sujeto, en lo más profundo de la unidad de la persona.

¹⁷ Sherwin afirma, explicando la posición de Santo Tomás en el comentario a las Sentencias, que el amor es una cierta transformación del afecto del amante en el objeto amado (SHERWIN, 2005, p. 65). Pero luego aclara que en la Suma teológica el Aquinate deja de lado esta consideración del amor, centrada en la idea de forma, para pasar a una consideración centrada en la complacencia y la inclinación, dándole un lugar muy importante a la decisión libre como fundante del acto de amar. Así se pasa de una concepción más pasiva del amor a una más activa (SHERWIN, 2005, p. 70ss, tmb. 80ss).

Por otro lado, la caridad también da origen a la perfección de los juicios, en el sentido que, dicha perfección consiste en que ellos convengan en la unidad de la verdad, pero esto, nuevamente, se realiza por la caridad, que opera el consenso de todos. De este modo su perfección en sentido radical reside en la perfección de la caridad (cfr. Suma T., II-II, q. 184, a. 1, ad. 1).

De este modo puede decir que

lo que hay que creer compete al don de ciencia. Pertenece, en cambio, al don de sabiduría conocer en sí mismas las cosas que se creen por cierta unión con ellas. De ahí que el don de sabiduría corresponde más a la caridad, que une la mente del hombre con Dios (Suma T., II-II, q. 9, a. 2, ad. 1).

Más arriba habíamos hablado acerca de que la característica de la sabiduría que nos hablaba de un conocimiento con amor, o una inteligencia que prorrumpe en amor, expresaba por un lado la causa de la sabiduría, lo que ya hemos visto, pero también sus efectos. Algunos de estos efectos ya han sido mencionados, por ejemplo, la unificación de las afirmaciones de la inteligencia. Pero me quiero concentrar especialmente en dos que están íntimamente relacionados. El primero es mencionado por Santo Tomás en el comentario a la carta a los Filipenses ya citada (cfr. nota 14): la inmunidad de lo malo, la perfección en lo bueno (In Fil., Cap. 1, Lec. 2). La segunda es el gozo, la felicidad del hombre, que consiste en el conocimiento de Dios que llamamos sabiduría.

Esta inmunidad no hay que entenderla como un escudo protector que nos aísla de lo malo. Hay que entenderla como consecuencia de la perfección en lo bueno, es decir, en la realización plena de las potencialidades del alma humana por el conocimiento y la adhesión amorosa del Bien Supremo, que es al mismo tiempo la Verdad Suprema. La sabiduría logra este tipo de adhesión gracias a esa tendencia unificada de toda la persona hacia el bien. En ella todas las capacidades del hombre se ordenan unitariamente bajo la forma de la caridad (cfr. Suma T., I-II, q. 24, a. 3, co; ECHAVARRÍA, 2016, p. 63). Al estar todas orientadas hacia el mismo bien no hay ninguna que "tire" hacia otro lado. Es por ello que la sabiduría no es un mero conocimiento, por el contrario, es un ordenamiento moral, perfectivo de toda la persona, que va permitiendo que, en la medida que se avanza en este camino de crecimiento personal, se vaya avanzando en el camino hacia la sabiduría: un círculo virtuoso que genera que a



mayor perfección moral se alcance mayor sabiduría, y a su vez, la mayor sabiduría, da origen a una más profunda adhesión al bien y por lo tanto a una mayor perfección moral.

El segundo efecto que habíamos mencionado es el gozo. Este es causado por la presencia del bien amado en él amante (cfr. Suma T., II-II, q. 28, a. 1, co; SHERWIN, 2005, p. 81ss). Habíamos mostrado más arriba, que la presencia de una cosa en el sujeto se da principalmente por la inteligencia, y también, en cierto sentido, por la voluntad¹⁸. Ahora, dicho gozo será perfecto, y en tal caso lo llamaremos felicidad, si los actos de estas potencias se dan de forma perfecta, lo cual sucede de forma conjunta solo en la sabiduría.

Josef Piper, que es un gran defensor de la primacía de la inteligencia, en su libro sobre *la Felicidad y la Contemplación* resalta que la felicidad consiste en tener los bienes. Pero este tener se realiza por medio del conocimiento. Distingue que entre el amor y el conocimiento, el que posee el bien es el conocimiento (cfr. PIEPER, 1958, p. 63). El conocimiento es la única forma de obtener la totalidad del bien, la realidad en general (cfr. PIEPER, 1958, p. 66). Pero luego aclara que no está hablando de cualquier tipo de conocimiento. El encuentro con la realidad es el premio al más alto tipo de conocimiento, la contemplación. A este punto se refiere al uso que hace la biblia del término "conocimiento" para referirse a la unión del hombre y la mujer, significado que expresa la idea de estar muy unidos, una presencia íntima. Así llega a la conclusión que la felicidad es el estar junto con quien amamos, el tener la presencia (conocimiento) de lo que amamos. Y este conocimiento está potenciado por el amor. "Sin amor no habría contemplación" (Cfr. PIEPER, 1958,

¹⁸ "El conocimiento se perfecciona cuando lo conocido se une con el cognoscente, pero sólo a través de una semejanza suya; en cambio, el amor hace que la misma cosa amada sea la que se una en algún modo al amante (cfr. Suma T., I-II, q. 28, a. 1, ad. 3). Porque si la unión de dos personas se toma *dinámicamente*, en tanto que *efectiva* y real, es un efecto propio del amor y no conviene al conocimiento. El amor tiende naturalmente a su consumación, que consiste en la *unión real y efectiva* del amante con el amado: es, pues, esencialmente apetición o volición, movimiento de la tendencia. Pero el conocimiento no exige esto, porque se perfecciona en la *unión intencional* de lo cognoscible con el cognoscente, la cual no requiere aquella unión efectiva y física, pues el conocimiento acontece según que lo conocido está en el cognoscente" (CRUZ CRUZ, 1996, p. 114).

p. 72). Así la felicidad, consiste en un acto de conocimiento pero que está inspirado, causado, por el amor. Este tipo de conocimiento es fruto de la sabiduría (Cfr. BEATRIZ IRIZAR, 2007, p. 174).

Conclusión

Hemos podido comprobar a lo largo de este trabajo que la indudable prioridad de la inteligencia no va en desmedro del valor incuestionable de la voluntad. Todo lo contrario. Se ve una extraordinaria complementación de ambas, un trabajo en conjunto para ir alzándose mutuamente a alcanzar el punto más alto de su objeto propio. Al estudiar la jerarquía de ambas, quedo de manifiesto las ventajas y límites de cada una al alcanzar a Dios: por un lado la inteligencia posee su objeto por medio de la presencia intencional, pero lo hace sin poder abarcarlo totalmente; la voluntad en cambio, se dirige a la totalidad de su objeto pero no lo posee en sí misma.

Al estudiar la causalidad que una ejerce sobre la otra hemos podido dejar de manifiesto cómo una y otra se entrelazan, se mueven mutuamente, aunque en sentidos diversos, y se ayudan una a otra a alcanzar su objeto más alto, la Verdad y el Bien en sí, que no son otra cosa que Dios mismo.

Finalmente, al introducirnos en el tema de la sabiduría, vimos como ésta se alcanza solo gracias a un trabajo aunado de todas las potencias del hombre, de un modo especial la inteligencia y la voluntad. Esta última tiene un papel fundamental en esta tarea de unificar, por medio del impulso del amor a la verdad, las acciones de todas las demás facultades. Así se imprime en la vida de la persona una armonía de todas las tendencias, que bajo la misma forma, se dirigen, por medio de la caridad, hacia el bien absoluto.

Al alcanzar este bien, al poseerlo y gozarlo, la persona alcanza la plenitud de todas esas potencias, lo que llamamos felicidad. Es por ello que la sabiduría, cuyo acto es la contemplación, es lo más alto que el ser humano puede realizar y en lo que se juega el sentido de su vida.



Referencias

- Principal:

(De Malo) Tomás de Aquino (A), Cuestión disputada *De malo*:

<http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>

(De Virt.) Tomás de Aquino (B), Cuestión disputada *De virtutibus*:

<http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>

(De Ver.) Tomás de Aquino (C), Cuestión disputada *De veritate*:

<http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>

(SuperSent.) Tomás de Aquino (D), Escrito sobre las Sentencias:

<http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>

(Suma T.) Tomás de Aquino (2001), Suma de Teología, BAC, Madrid.

(In Fil.) Tomás de Aquino (E), Comentario a la carta de San Pablo a los Filipenses:

<http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>

(SCG) Tomás de Aquino (F), Suma contra los Gentiles:

<http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>

- Secundaría:

ARISTÓTELES (1994), *Metafísica*, Gredos, Madrid.

CRUZ CRUZ, Juan (1996), *Ontología del amor en Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 31, Pamplona.

GONZÁLEZ- AYESTA, Cruz (2010), *El amor a la verdad en Tomás de Aquino*, Revista Española de Filosofía Medieval, 17.

Diccionario ilustrado Vox, Latín-español, español-latín (2003), Spes Editorial, Barcelona.

Diccionario Manual Vox, Griego clásico- español (1967), Spes Editorial, Barcelona.

ECHAVARRÍA, Martín F. (2014), *El conocimiento intelectual del individuo material según Tomás de Aquino*, en *Espíritu*, LXIII, nº 148, pp. 347-379: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5244648.pdf>

ECHAVARRÍA, Martín F. (2016), *El corazón; un análisis de la afectividad sensitiva y la afectividad intelectual en la psicología de Tomás de Aquino*, en *Espíritu*, LXV, nº151, pp. 41-72: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5514165.pdf>

- GONZÁLEZ- AYESTA, Cruz (2010), El amor a la verdad en Tomás de Aquino, en *Revista española de filosofía medieval*, 17, pp. 37-46.
- IRIZAR, Liliana Beatriz (comp.) (2007), La sabiduría en Tomás de Aquino. Inspiración y reflexión: perspectivas filosóficas y teológicas, Bogotá: Universidad Sergio Arboleda; Sociedad Tomista Argentina.
- LEGET, Carlo (1999), Moral theology upside down. Aquinas's treatise de passionibus animae Considered through the lens of its spatial metaphors, en *Jaarboek Thomas Instituut* (Utrecht: Thomas Instituut, 2000) 101-126.
- PICKETT, Thomas, The role of wisdom and contemplation in Theology according to St. Thomas Aquinas, recuperado el 31 de marzo de 2019: https://www.academia.edu/9077803/The_Role_of_Wisdom_and_Contemplation_in_Theology_According_to_St._Thomas_Aquinas
- PIEPER, Josef (1958), Happiness and contemplation, Pantheon, New York.
- RYAN, Thomas (2005), Revisiting affective knowledge and connaturality in Aquinas, en *Theological Studies* 66, pp. 49-68: <https://www.deepdyve.com/lp/sage/revisiting-affective-knowledge-and-connaturality-in-aquinas-1uu8HYFd1I>
- SELLÉS, Juan Fernando (2001), Introducción, en: Tomás de Aquino, *De Veritate*, Cuestión 22. El apetito del bien. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés, Cuadernos de Anuario Filosófico, Universidad de Navarra, Pamplona.
- SHERWIN, Michael S. (2005), *Byknowledge and by love: charity and knowledge in the moral theology of St. Thomas Aquinas*, The Catholic University of America Press, Washington.
- STEIN, Edith (1998), *La estructura de la persona humana*, Madrid, BAC.