

XXXII. LA CONTEMPLACIÓN

342. —La ordenación a Dios es universal, porque todas las criaturas tienden a Dios como a su último fin. Cada una de ellas lo alcanza según la medida en que participa de la semejanza divina *¿Cuál es el modo en que las criaturas intelectuales alcanzan a Dios?*

—Las criaturas espirituales, los ángeles y las almas humanas, alcanzan a Dios como fin último, con sus facultades espirituales de entendimiento y voluntad, al igual que las otras criaturas, por vía de semejanza. Sin embargo, esta semejanza es específica, porque es por vía del conocimiento. escribe Santo Tomás al comenzar el capítulo XXV de la tercera parte de la *Suma contra los gentiles*: «Todas las criaturas, incluso las que carecen de entendimiento, están ordenadas a Dios como a su último fin, y cada una de ellas lo alcanza en la medida en que participa de la semejanza divina, pero las criaturas intelectuales lo alcanzan de un modo especial, es decir, entendiendo con su propia operación a Dios». El fin de la criatura intelectual es entender a Dios.

Con el conocimiento de Dios, se consigue una semejanza más perfecta, porque: «el fin último de todas las cosas es Dios, pues cada una intenta unirse a Dios, como último fin, todo cuanto puede. Una cosa se une más íntimamente a Dios si es capaz de alcanzar de alguna manera su substancia, lo que se realiza cuando uno puede conocer algo de la substancia divina, que consiguiendo una determinada semejanza de la misma», como una semejanza en el ser o en el vivir, pero no en el entender, grado supremo del vivir y del ser.

Concluye, por ello, Santo Tomás que: «Así como las cosas que carecen de entendimiento tienden hacia Dios como fin por vía de semejanza, así las substancias intelectuales tienden hacia Él por vía de conocimiento».

343. —Si las criaturas racionales, y sobre todo las humanas, no pueden conseguir un conocimiento completo y perfecto de Dios *¿Cómo es posible que un conocimiento imperfecto sea el último fin?*

—Para el ser humano, no importa que el conocimiento de Dios no sea perfecto para que sea su fin último. Debe tenerse en cuenta que: «aunque las cosas que carecen de entendimiento tiendan a asemejarse a sus próximos agentes, no obstante, su tendencia natural no descansa ahí, pues tiene por fin el asemejarse al sumo bien, aunque dicha semejanza al alcance de modo imperfectísimo, como ya se ha dicho (c. 19)». Por consiguiente, puede afirmarse que: «lo poco que el entendimiento humano pueda percibir del conocimiento divino, eso será pues su último fin, más bien que el conocimiento perfecto de los inteligibles inferiores».

Toda criatura: «lo que principalmente apetece es su último fin», y queda confirmado que «el último fin del hombre es el entender de alguna manera a Dios», porque: «el entendimiento humano apetece y ama y sobremanera se deleita en el conocimiento de lo divino, por menguado que sea, mucho más que con el conocimiento perfecto que tiene de las cosas inferiores»⁷⁴⁸.

344. —La criatura racional apetece, ama y se deleita en el conocimiento de Dios, aunque sea mucho más escaso que el conocimiento más completo posible de una criatura perfecta que pueda tener de lo creado. *¿En el conocer a Dios está la bienaventuranza o felicidad última de los seres racionales?*

—. Explica seguidamente Santo Tomás que: «El fin último del hombre y de toda substancia intelectual se llama felicidad o bienaventuranza, pues esto es lo que desea toda substancia intelectual, como fin último y lo desea sólo por sí mismo». El fin último en cuanto relativo al hombre es la felicidad, a la que tiende el hombre de una manera natural y necesaria. La felicidad es «el estado perfecto por la agregación de todos los bienes»⁷⁴⁹, tal como la definió Boecio. «En consecuencia, la bienaventuranza y felicidad última de cualquier substancia intelectual es el conocer a Dios».

La posesión intelectual, que proporciona el conocimiento del Bien perfecto, que es Dios, sacia el anhelo de felicidad de la criatura espiritual. Lo confirma lo que: «dice San Mateo: “Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios” (Mt 5, 8) Y San Juan: “Esta es la vida eterna, que te conocen, a ti, verdadero Dios” (Jn 17, 3)».

Nota también Santo Tomás que: «La opinión de Aristóteles está de acuerdo con esta sentencia, pues en el último libro de su *Ética* dice que la felicidad última del hombre es “especulativa, concretamente, la que tiene como objeto de contemplación lo óptimo” (X, c. 7)»⁷⁵⁰.

Los seres racionales o espirituales poseen a Dios por la facultad espiritual del entendimiento, pero tal posesión satisface también a las facultades corpóreas del hombre. Satisface a las facultades sensitivas, pero no directamente como las espirituales —porque

⁷⁴⁸ SANTO TOMÁS, *Suma contra los gentiles*, III, c. 25.

⁷⁴⁹BOECIO, *La Consolación de la Filosofía*, III, prosa. 2.

⁷⁵⁰ SANTO TOMÁS, *Suma contra los gentiles*, III, c. 25.

Dios no es un cuerpo, es un espíritu—, sino indirectamente, en cuanto pueden participar de la felicidad de las facultades superiores.

345. —Si el último fin proporciona la felicidad se puede plantear la siguiente dificultad, que expone el Aquinate seguidamente: «Como la substancia intelectual alcanza con su operación a Dios, no sólo entendiéndole, sino también deseándole y amándole, y deleitándose en Él, mediante un acto de la voluntad, podría parecer a alguien que el último fin y la felicidad última del hombre no consisten en conocer a Dios, sino más bien en amarle o en posesionarse de Él mediante algún otro acto de la voluntad». *¿Es posible que la bienaventuranza o felicidad esté en un acto de la voluntad?*

—Santo Tomás, después de aportar cinco razones que parecen apoyar que la felicidad se consigue con un acto de la voluntad, afirma que: «se demuestra claramente que esto es imposible». En la primera razón, que considera la principal, se argumenta: «el objeto de la voluntad es el bien, que implica razón de fin; mientras que lo verdadero, que es el objeto del entendimiento, sólo tiene razón de fin en cuanto es bueno. Por eso no parece que el hombre haya de alcanzar su último fin por un acto del entendimiento, sino más bien que por un acto de la voluntad». Por ser la verdad un bien del entendimiento, parece que, en lugar de la verdad, objeto del entendimiento sea el bien, objeto de la voluntad, el fin último.

No es así, porque replica Santo Tomás: «el fin último de la substancia intelectual es Dios. Por lo tanto, aquella operación del hombre con que primero pueda llegar a Él será para el hombre substancialmente su bienaventuranza o felicidad. Y tal operación es el entender, porque no podemos querer lo que no entendemos. Luego la felicidad última del hombre consiste substancialmente en conocer a Dios por el entendimiento y no en un acto de la voluntad». Con respecto al objeto de la voluntad, el conocimiento es primero, porque no es posible querer el bien si no se conoce.

El segundo argumento es el siguiente: «La perfección de la operación es la delectación, “que perfecciona a la operación como la hermosura a la juventud” (Aristóteles, *Ética*, X, 4). Si pues la perfección perfecta es el fin último, mejor parece que el fin último consista en una operación de la voluntad que en una del entendimiento». Si la delectación es perfeccionante de la voluntad, en esta facultad, habrá que buscar el fin último.

Tampoco esta objeción es válida, porque: «la delectación es una perfección de la operación, pero no en el sentido de que la operación se ordene específicamente a ella, puesto que se ordena a otros fines, tal como el comer se ordena específicamente a la conservación del individuo; sino que es una perfección parecida a la que se ordena a la formación de la especie; porque mediante la delectación insistimos con más atención y esmero en la operación con que nos deleitamos». La delectación o complacencia no

completa a un acto perfecto para que pueda alcanzar su fin, sino que lo acompaña y le ayuda.

En el tercer argumento, también basado en la delectación o goce, se dice: «La delectación se nos presenta como algo que se desea de por sí y no en orden a otra cosa; pues es necio preguntar a uno por qué quiere deleitarse. Tal es la condición del último fin, que se busque de por sí. Luego, al parecer, el último fin consiste más bien en una operación de la voluntad que en una operación del entendimiento»

No se puede llegar, sin embargo, a esta conclusión, porque: «Que los hombres quieran la delectación por sí misma y no con otra finalidad, no es señal suficiente de que ella sea el último fin, como se deduce en esta tercera objeción. Pues la delectación, aunque no es el último fin, es, no obstante, algo concomitante, puesto que, al alcanzarlo, aparece la delectación».

Igualmente, se insiste, en el cuarto argumento, en la delectación al argumentar: «Todas las cosas coinciden principalmente en apetecer el último fin, por ser algo natural. Es así que muchos buscan más la delectación que el conocimiento. Por lo tanto, parece que la delectación es más fin que el conocimiento».

Reconoce Santo Tomás, en la correspondiente respuesta, que: «Es verdad que son pocos los que se afanan en conocer, y no muchos más los que buscan la delectación que nace del conocimiento mismo. También lo es que son muchos los que van tras de las delectaciones sensibles prefiriéndolas al conocimiento intelectual y a su consiguiente delectación. Mas esto se explica porque las cosas exteriores son más conocidas para la mayoría, ya que el conocimiento humano comienza por los sentidos».

Por último, en la quinta objeción, se dice: «Parece que la voluntad es una potencia superior al entendimiento, porque ella mueve al entendimiento a realizar su acto; pues el entendimiento, cuando uno quiere considerar en acto lo que posee de modo habitual. Luego la acción de la voluntad parece ser más noble que la del entendimiento. Según esto, el fin último, que es la bienaventuranza, parece consistir más bien en un acto de la voluntad que en un acto del entendimiento».

Sobre esta objeción basada en que se puede querer entender o entender, advierte Santo Tomás: «el que la voluntad es superior al entendimiento, pues es como su motor, es falso manifiestamente. Pues el entendimiento, primeramente y de por sí, mueve a la voluntad; porque ésta, en cuanto tal, se mueve por su objeto, que es el bien aprehendido. La voluntad, no obstante, mueve al entendimiento de un modo como accidental, o sea, en cuanto que el entender mismo se aprehende como bien, y así es deseado por la voluntad; resultando de ello que el entendimiento pasa al acto de entender. Más el entendimiento precede incluso en esto a la voluntad, pues nunca desearía entender la voluntad si antes el entendimiento no aprehendiera el mismo entender como un bien». Cuando la voluntad mueve el entendimiento, por tanto, previamente se ha entendido que ello es un bien.

Nota además sobre el modo que la voluntad actúa sobre el entendimiento que, por una parte: «la voluntad mueve a manera de agente al entendimiento para que ejecute el acto»; en cambio: «el entendimiento mueve a la voluntad a modo de fin, porque el bien entendido es el fin de la voluntad». Por otra que: «el agente en orden a mover es posterior al fin, pues el agente sólo mueve por el fin». Se concluye de ello que: «el entendimiento es en absoluto superior a la voluntad; mientras que sólo accidentalmente y en un sentido restringido, la voluntad es superior al entendimiento».

346. —Además de las argumentaciones con las que responde a las objeciones sobre la primacía del entendimiento en el fin último y felicidad suprema del hombre, *¿el Aquinate da una demostración de esta tesis, que podría denominarse intelectualista?*

—Para demostrar que el fin último y bienaventuranza consiste en un acto del entendimiento, Santo Tomás argumenta: «Siendo la bienaventuranza el bien propio de la naturaleza intelectual, es preciso que le convenga en conformidad con lo que es propio de la misma. Y lo propio de la naturaleza intelectual no es el apetito, pues éste se halla en todas las cosas, aunque de diversa manera».

Si la bienaventuranza o felicidad es el bien que requiere la naturaleza intelectual tiene que ser acorde con lo característico de la misma, que es el entendimiento y no la voluntad o apetición intelectual. En cambio, la apetición se halla en todos los seres, aunque de manera distinta. «Tal diversidad nace de los diversos modos como se encuentran las cosas respecto al conocimiento».

El modo de hallarse la apetición, en la escala de los entes, depende de su relación con el conocimiento, porque «los entes que carecen en absoluto de conocimiento sólo tienen apetito natural», que expresa la tendencia activa por parte de su misma naturaleza.

Añade Santo Tomás que: «los que tienen conocimiento sensitivo tienen apetito sensitivo también, que comprende el irascible y el concupiscible», la tendencia al bien difícil o al mero bien.

Los entes que tienen conocimiento sensitivo tienen apetito sensitivo, que es ya lícito o atraído, ya que se tiende a obrar porque se es actuado por una forma externa conocida, que atrae. En cambio, en el siguiente grado de la escala, en «los que tienen conocimiento intelectual tienen un apetito proporcionado a él, o sea, la voluntad». En los entes, que tienen conocimiento intelectual, por seguir a este conocimiento, el apetito es intelectual y se denomina voluntad.

Por consiguiente: «la voluntad, según que es apetito no es lo característico de la naturaleza intelectual; lo es en cuanto que depende del entendimiento». En cambio: «el entendimiento en sí considerado, es lo propio de la naturaleza intelectual». Queda así

demostrado que, la bienaventuranza o felicidad consiste substancial y principalmente más bien en un acto del entendimiento que en acto de la voluntad»⁷⁵¹,

347. — *¿Cómo debe entenderse la precisión de la tesis del fin último de las criaturas espirituales como un acto «substancial y principalmente» de la facultad espiritual del entendimiento más que en un acto de la voluntad, la otra facultad espiritual?*

—Para la adecuada comprensión de esta tesis debe tenerse en cuenta la explicación de Ramón Orlandis sobre el fin último del hombre en Santo Tomás. El tomista español notaba frente a una generalizada interpretación intelectualista, que un sistema que: «pusiera el bien supremo del hombre, su bienaventuranza esencial en la adquisición y posesión intelectual de la verdad (...) un sistema moral que apenas tuviera en cuenta las tendencias y aspiraciones intelectuales del hombre (...) sería éste evidentemente egocéntrico, que haría aspirar al hombre como a su suprema perfección y felicidad, a la adquisición, a la posesión y al goce consiguiente de un tesoro de la verdad»⁷⁵².

En este sentido: «la ética del Estagirita es egocéntrica y pagana». El pensamiento cristiano, en este aspecto, no podía aceptar la solución de Aristóteles por ser la de un «intelectualismo pagano, egocéntrico y glacial, carcinoma mortífera que corroería en su raíz la vida espiritual»⁷⁵³.

Aunque se identificara el fin último con el verdadero Dios: «el sistema, por ser parcial, por detenerse a la mitad del camino, sería insostenible, y no merecería menos los calificativos», con que se le ha denostado, porque: «miraría a Dios solamente como bien del hombre, como mero objeto de su satisfacción intelectual. No dejaría, por tanto, de ser egocéntrico».

Su parcialidad se advierte respecto a Dios, porque: «no tendría en cuenta el mérito y el derecho de la divina Bondad a ser amada en sí misma con amor de benevolencia». También con respecto al hombre, porque: «no tendría en cuenta la tendencia innata en su corazón, a no encerrarse en sí, sino a salir de sí por la entrega misteriosa del amor; ni la persuasión universal en todo hombre normal de que la perfección y la nobleza del hombre exigen este salir de sí mismo»⁷⁵⁴. La necesidad del amor, del amor de benevolencia y del amor de caridad, revela la de la voluntad en la determinación del fin último, la perfección última y la plena y verdadera felicidad del hombre.

⁷⁵¹ *Ibíd.*, III, c. 26.

⁷⁵² RAMÓN ORLANDIS, «El último fin del hombre en Santo Tomás», en *Manresa* (Madrid); I 14 (1942), pp. 7-25; 15 (1942), pp. 107-117; y 19 (1943), pp. 34-53; I, pp. 10-11.

⁷⁵³ *Ibíd.*, I, p. 10.

⁷⁵⁴ *Ibíd.*, I, p. 11.

348. —En el sistema intelectualista descrito en el que el fin último se pone en la contemplación intelectual de Dios, *¿el logro del mismo no implica el amor al mismo y el goce al conseguirlo?*

—El conocimiento de Dios, y que proporciona deleite o fruición como algo que meramente acompaña o sigue al acto del entendimiento: «supone y entraña un amor; y que no es sino la expresión de un amor que ha alcanzado la posesión de su objeto»⁷⁵⁵. Sin embargo, advertía Orlandis, «este amor no es el de caridad, no es sino un afecto egocéntrico, un amor de la perfección propia y de sus complementos, un amor que ansiaba la adquisición de la verdad y que una vez adquirida, descansa en ella, como en su propiedad y riqueza»⁷⁵⁶.

El amor de caridad es necesario para la bienaventuranza y el goce que le acompaña. Explícitamente, afirma Santo Tomás su necesidad esencial, al responder a una impugnación a la siguiente tesis: «el hombre tiene la plenitud completa de su perfección en Dios», y, por ello: «no se requiere por necesidad la compañía de los amigos»⁷⁵⁷, o con todos los que se mantiene amor de amistad o de caridad, desde los familiares a los que se denominan amigos en distintos grados.

En la objeción se razona: «La caridad obtiene su perfección en la beatitud. Mas la caridad comprende al amor de Dios y del prójimo. Luego, requiere la compañía de amigos»⁷⁵⁸. A ella, responde Santo Tomás: «La perfección de la caridad es esencial a la bienaventuranza en lo que concierne al amor de Dios». En cambio: «no lo es por lo que toca al amor al prójimo». De tal manera, añade, que: «si sólo hubiera un alma que gozase de Dios, sería bienaventurada, aunque no tuviese prójimo a quien amar».

Precisa que: «no obstante, la compañía de los amigos contribuye al bien ser de la bienaventuranza»⁷⁵⁹. Cita a continuación estas palabras de San Agustín: «La criatura espiritual, para ser feliz, solamente necesita de la ayuda intrínseca de la eternidad, verdad y caridad del Creador. Exteriormente, si cabe decir que es ayudada, esta ayuda quizá sólo consista en que los bienaventurados se ven unos a otros y se gozan de su mutua compañía»⁷⁶⁰.

Más adelante, después de recordar el principio «la gloria no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona»⁷⁶¹, concluirá que, en ella: «en el ánimo del bienaventurado perseveran las causas de todo honesto amor»⁷⁶². Se continuará amando a los allegados y a los amigos y se conservará el mismo oren del amor.

⁷⁵⁵ *Ibíd.*, III, pp. 34-35.

⁷⁵⁶ *Ibíd.*, III, p. 35.

⁷⁵⁷ SANTO TOMÁS, *Suma teológica*, I-II, q. 4, a. 8, in c.

⁷⁵⁸ *Ibíd.*, I-II, q. 4, a. 8, ob. 3.

⁷⁵⁹ *Ibíd.*, I-II, q. 4, a. 8, ad 3.

⁷⁶⁰ SAN AGUSTÍN, *Del Génesis a la letra*, VIII, c. 25, n. 47

⁷⁶¹ SANTO TOMÁS, *Suma teológica*, II-II, q. 26, a. 13, sed c.

⁷⁶² *Ibíd.*, II-II, q. 26, a. 13, in c.

En el intelectualismo exclusivo, indica Orlandis se olvida el amor de caridad. El amor que implica es de posesión al que sigue un goce intelectual, por ser: «una mera secuela del perfeccionamiento intelectual, un descanso en el hallazgo y visión de la verdad; y, aunque inmensamente superior, análogo al placer que tiene el investigador al descubrir alguna verdad».

Hay que recordar que: «esencialmente egocéntrica es la tendencia del entendimiento; ya que éste esencialmente tiende a asimilarse lo inteligible, traérselo a sí, a enriquecerse con la posesión de la verdad conocida y asimilada».

La bienaventuranza o plena felicidad no puede estar en este egocentrismo, que es antihumano. La teoría intelectualista que lo mantuviera: «desconocería u olvidaría las tendencias más íntimas e insuperables del corazón humano y los juicios de valor más universales e indiscutidos sobre la honestidad, la nobleza, la perfección de los afectos y de las acciones del hombre».

Se pregunta Orlandis: «¿Quién habrá que pueda sentirse en el colmo de la felicidad sólo por conocer la verdad, sin tener satisfecha la necesidad de amar y de ser amado? Y si se hallara un hombre que con esto se satisficiera, ¿sería acaso tenido por las personas sensatas por el ideal del hombre? ¿No sería más bien verdad que el tal hombre no era hombre?»⁷⁶³.

349. —*¿Cómo interviene esencialmente el amor de caridad en la contemplación intelectual de Dios?*

—Explica Orlandis, en su estudio sobre el fin último en Santo Tomás, que: «La contemplación beatificante, como tal, mira y considera a Dios no tan sólo como Verdad suprema, como bien supremo de la inteligencia, sino también como en sí mismo y por sí mismo amable, como en sí mismo y por sí mismo bueno, como en sí mismo y por sí mismo acreedor al amor de benevolencia».

Si solamente se considerará a Dios como suprema Verdad, como bien de la inteligencia: «la contemplación beatificante como tal sería puramente especulativa y no tendría virtualidad para mover al amor de benevolencia, y, por tanto, menos al de caridad»⁷⁶⁴.

Se descubre la naturaleza de la auténtica contemplación, si se examina su objeto, Dios como primera causa. «A primera vista, esta visión no pasará de ser intelectual, no mirará su objeto de tal manera que pueda satisfacer las demás tendencias y aspiraciones del hombre». Será un objeto que podrá mover al amor de benevolencia hacia Dios, a satisfacer el deseo natural de amar a Dios más que a sí mismo.

⁷⁶³ RAMÓN ORLANDIS, «El último fin del hombre en Santo Tomás», op. cit., III, p. 36.

⁷⁶⁴ *Ibíd.*, III, p. 43.

Esta visión: «no pasa de ser una concepción limitada incomprendida de la primera causa. Dios no es primera causa solamente por su omnipotencia, lo es por su infinita perfección y ejemplaridad, lo es por su arte divino, lo es por su bondad infinita, y por su amor comunicativo; luego, conocer perfectamente la esencia de la primera causa es conocer su infinita perfección e inmutabilidad, es conocerlo como arquetipo y ejemplar de lo creado y de lo creable, es conocerlo como causa final de todo lo reproducible y como centro a donde han de converger todos los seres con todas sus tendencias, aspiraciones y actividades»⁷⁶⁵.

Dios entonces atrae el afecto del hombre. Por ello: «La contemplación beatificante, según santo Tomás, es Dios, no solamente en cuanto es verdad o belleza o bondad absoluta, sino también en cuanto se nos revela ofreciéndonos su divina amistad y pidiéndonos la nuestra»⁷⁶⁶.

La caridad, o el amor que da Dios y que merece correspondencia, es amor de amistad, que: «es el amor mutuo de benevolencia entre dos personas, fundado en la posesión o aprecio común de un mismo bien (...) y completado y fomentado por la convivencia y el trato».

El amor de amistad entre Dios y el hombre se basa en: «La comunicación que Dios hace o promete hacer al hombre de su propia bienaventuranza divina, para que el hombre, en cuanto es posible, sea copartícipe de ella, para que el hombre la posea junto con Dios; y al entregarle o prometerle su bienaventuranza le entrega o le promete toda su perfección infinita, su verdad, su belleza, su bondad amabilísima su amor infinito»⁷⁶⁷.

El amor de caridad del hombre es el amor de correspondencia al amor de Dios, y su fundamento es: «no tan sólo la bondad de Dios en sí misma considerada, sino el amor mismo de Dios, por el cual nos promete y nos entrega su propia bienaventuranza perfecta»⁷⁶⁸.

Concluye, por ello, Orlandis que: «según Santo Tomás, el objeto de la contemplación beatificante es el mismo del amor de caridad; es así que el objeto del amor de caridad es el amor mismo de Dios al modo dicho. Luego el objeto de la contemplación beatificante es el amor de caridad de Dios al hombre»⁷⁶⁹.

350. —En el logro del fin último, además del entendimiento, interviene la voluntad, porque no sólo se conoce, sino que también se ama con amor de caridad, *¿Cómo interviene el amor en el acto intelectual del fin último?*

⁷⁶⁵ *Ibíd.*, III, p. 48.

⁷⁶⁶ *Ibíd.*, III, pp. 48-49.

⁷⁶⁷ *Ibíd.*, III, p. 51.

⁷⁶⁸ *Ibíd.*, III, pp. 51-52.

⁷⁶⁹ *Ibíd.*, III, p. 52.

—No es extraño que, en un acto intelectual, en el que consiste «substancial y principalmente»⁷⁷⁰ la contemplación, porque, como puso de relieve Jaime Bofill, discípulo de Orlandis, enseña Santo Tomás que es un proceso de cuatro fases.

En esta compleja sucesión unitiva, el comienzo se da cuando, en una primera fase: «una facultad de conocimiento introduce en nuestra conciencia, para empezar, la “forma” de un objeto externo». De manera que el conocimiento intelectual capta la esencia abstracta y universal de todo objeto, e igual ocurre cuando es otro ser intelectual.

En la segunda, también la inteligencia valora la bondad o participación en el ser del objeto entendido, porque: «a este primer momento se seguirá una actitud activa, de naturaleza todavía intelectual en sentido estricto, consistente en la valoración de ese objeto según la plenitud de ser que posea en sí, Valorar a un objeto-cosa según la plenitud de ser no es, en definitiva, sino juzgar sobre su perfección o bondad»⁷⁷¹.

En la tercera fase: «Un nuevo mecanismo se dispara en el alma, a saber, una determinada reacción afectiva o volitiva, por la cual el sujeto tomará posición con respecto al objeto, no ya solamente en un orden intencional interno, sino realmente, ónticamente, en el orden mismo de la realidad al que uno y otro pertenecen»⁷⁷². La voluntad quiere al objeto entendido si es bueno o lo rechaza si es malo.

Ello implica que el sujeto toma posición ante el objeto, no sólo en el orden cognoscitivo, sino en el real. En este momento: «el sujeto se habrá definido personalmente con respecto al objeto –cosa o persona– que ha atraído su atención». Se define él mismo ante el objeto.

En esta fase, se da también una unión entre el sujeto y el objeto de la facultad de manera parecida como se dio en el entendimiento. Por medio del conocimiento intelectual hay una unión a lo esencial del ente, y ahora, con la voluntad, hay una unión a lo singular y existencial del objeto, pero es una unión afectuosa con lo amado.

Sin embargo, hay una diferencia entre la unión por el conocimiento intelectual y la unión afectuosa, o por la voluntad, además de su distinto objeto, lo universal la primera y lo singular la segunda, porque en la unión intelectual el objeto entendido está en el entendimiento como una semejanza del mismo producida por el mismo entendimiento; en cambio, el objeto querido está en la voluntad como inclinación o tendencia de la misma voluntad hacia el objeto querido.

⁷⁷⁰ SANTO TOMÁS, *Suma contra los gentiles*, III, c. 26.

⁷⁷¹ JAIME BOFILL, «Contemplación y caridad», en ÍDEM, *Obra filosófica*, Barcelona, Ediciones Ariel, 1967, pp. 89-97, p. 94.

⁷⁷² *Ibíd.*, pp. 94-95.

351. —Si el objeto entendido ha sido juzgado como bueno y, por ello, ha hecho que la voluntad lo ame, *¿No queda ya terminado el proceso de unión o posesión?*

— A la cuestión, responde Bofill negativamente, porque añade: «Hará falta que un nuevo tipo de facultades, las de traslación o de “ejecución”, me permiten llegar a la presencia del bien amado y apoderarme de él. Pies, manos, dientes, cualesquiera de estos instrumentos materiales de que me ha dotado la naturaleza, podrán servirme para llegar a la posesión de este objeto real, cuando él, a su vez, es material y sensible». Cuando el objeto conocido, valorado y querido, es material y sensible, se necesitarán las facultades locomotrices para conseguir una tercera unión. Tales facultades permitirán conseguir la unión real, fin y efecto de todo amor.

Advierte seguidamente Bofill que: «Si se trata, en cambio, de un ser espiritual, si este ser es, en sentido propio de la palabra, un inteligible, la facultad aprehensiva será entonces de nuevo la inteligencia; de arte que ella (en quien se había iniciado en movimiento del sujeto hacia el objeto: uno y otro, necesariamente personas) estará encargada de dar cumplimiento final a este movimiento, asegurando a la voluntad la presencia de su bien. El acto intelectual será aquel por el cual el sujeto *primo apprehendit finem*».

Las facultades locomotrices, cuando el objeto es espiritual, no sirven para conseguir la unión efectiva, que completará la unión afectiva. La facultad que permite, en este caso, la unión volverá a ser la inteligencia. Será ella la que proporcionará a la voluntad la presencia real de su bien querido. Lo espiritual no deja poseerse sino por el entendimiento.

Concluye Bofill que: «Este conocimiento “terminativo”, beatificante, si es especulativo en el sentido de no estar ordenado a hacer alguno ulterior, ya se ve que deberá reunir caracteres muy particulares, la filosofía cristiana le ha reservado por esto un nombre propio, y este nombre es la contemplación»⁷⁷³.

Este tercer acto unitivo, que es del entendimiento y que realiza la unión efectiva, no es del mismo tipo que la primera unión intelectual y, por ello, se le denomina ahora contemplación. El conocimiento intelectual, que se da en la primera fase, implica una posesión real de lo conocido, pero sólo en la esencia abstracta y universal de la realidad, que se está conociendo. Después la voluntad, posibilitada por este acto intelectual, se refiere a lo individual y concreto de lo conocido en su propio ser, en el ser que está en la realidad. La unión que consigue es meramente afectiva. Para unirse al objeto conocido y querido de una manera real, ya no se puede utilizar ni el primer acto de la inteligencia ni la facultad volitiva. Necesita de un nuevo acto intelectual, un acto contemplativo, que cierra el círculo de toda la contemplación.

⁷⁷³ *Ibíd.*, p. 95.