

La contemplación interpersonal en Santo Tomás de Aquino

Interpersonal Contemplation in Saint Thomas Aquinas

Eudaldo Forment Giralt¹
Catedrático emérito de Metafísica
Universidad de Barcelona

Recibido: 10.01.2024

Aceptado: 15.03.2024

Resumen

El artículo examina la visión de Santo Tomás de Aquino sobre la contemplación interpersonal, destacando su integración en la filosofía y teología. Inicia con el concepto del fin último, sosteniendo que la contemplación es esencial para alcanzar la verdadera felicidad y el propósito final de la vida. Distingue entre contemplación intelectual, enfocada en las verdades divinas, y contemplación amorosa, que busca una relación afectiva con lo divino. También explora las cuatro fases del amor de amistad y cómo contribuyen a una experiencia contemplativa más profunda. Además, analiza los diferentes grados de contemplación, desde la comunión y convivencia hasta la identidad personal, y diferencia la contemplación sobrenatural de la natural, destacando el papel de la gracia divina. Concluye con un análisis de la contemplación conyugal, mostrando cómo refleja y profundiza el amor en las relaciones personales.

Palabras clave: Santo Tomás de Aquino, filosofía, teología, contemplación, amor de amistad, gracia divina, identidad personal

¹ eforment@ub.edu
<https://orcid.org/0000-0002-4106-8314>

Abstract

The article examines St. Thomas Aquinas' view of interpersonal contemplation, highlighting its integration into philosophy and theology. It begins with the concept of the ultimate end, arguing that contemplation is essential to attain true happiness and the ultimate purpose of life. He distinguishes between intellectual contemplation, which focuses on divine truths, and loving contemplation, which seeks an affective relationship with the divine. He also explores the four phases of loving friendship and how they contribute to a deeper contemplative experience. In addition, he discusses the different degrees of contemplation, from communion and fellowship to personal identity, and differentiates between supernatural and natural contemplation, highlighting the role of divine grace. It concludes with an analysis of conjugal contemplation, showing how it reflects and deepens love in personal relationships.

Keywords: St. Thomas Aquinas, philosophy, theology, contemplation, love of friendship, divine grace, personal identity

El fin último

Para exponer la original y muy poco conocida doctrina de Santo Tomás sobre la contemplación que se da en la amistad personal, considero que es preciso tener en cuenta que sostiene que el fin o bien último de la persona, lo que subjetivamente le da la felicidad es la contemplación. A la pregunta que es la contemplación se puede responder que es, por ello, la felicidad suprema. El sentido de la vida humana está en la contemplación. Hemos nacido para contemplar.

No está en los cuatro bienes exteriores para ella: el honor, la fama, las riquezas y el poder. Tampoco se encuentra en alguno de los bienes del cuerpo, como la salud, la hermosura y la fortaleza. La razón es porque son todos ellos bienes inestables, variables, transitorios y no obedecen a la voluntad propia.

Tampoco puede estar en los bienes de la parte sensitiva del alma humana, que son comunes a hombres y animales. Ambos están ordenados al bien del cuerpo, y este, en el hombre, está ordenado a la parte intelectual, y nada que sea un medio, para alcanzar otra cosa, puede ser la felicidad plena.

Tampoco puede estar en los bienes de la parte intelectual o espiritual, del alma humana, porque tales bienes son las virtudes morales. La suprema felicidad del hombre no consiste en el ejercicio de las virtudes morales. La razón es porque el sumo bien o la felicidad humana, si es última, no puede ordenarse a un fin ulterior. En cambio, el ejercicio de las virtudes morales siempre tiene una finalidad. Así, por ejemplo, el ejercicio de la fortaleza, en asuntos bélicos se ordena a la victoria y a la paz, pues sería necio luchar por luchar; igualmente los actos de la justicia se ordenan a conservar la paz entre los hombres.

Todavía, por último, podría decirse que la felicidad está en la virtud intelectual del arte, la recta razón de lo factible. Sin embargo, no es posible que la felicidad esté en el ejercicio del arte y de la artesanía o técnica.

Primeramente, porque el conocimiento artístico es práctico, y, con ello, se ordena a un fin, y, en consecuencia, no puede ser el fin último. Además, su fin son las obras técnicas o artísticas, en sentido estricto, las cuales no pueden ser el fin último de la vida humana, ya que somos nosotros el fin de ellas, puesto que todo ello se hace para servicio de la persona. Todas las obras artísticas son medios, existen para servir a la persona, para su perfección y felicidad.

La felicidad suprema del hombre no está en los bienes exteriores; ni en los bienes del cuerpo; ni en los del alma, ni en cuanto a la parte sensitiva, ni tampoco en las virtudes morales; ni de la parte intelectual tocante a los actos de las virtudes, que se refieren a la acción, como son la prudencia y el arte, Queda sólo en que consista en el acto propio del entendimiento, la contemplación de la verdad.

Parece que sea así, porque se cumplen en ella tres razones, que no se daban en los anteriores bienes y que les imposibilitaban para que fueran el fin último humano. Son condiciones que debe cumplir, por tanto, el fin último del hombre.

La primera condición que cumple la contemplación de la verdad es la utilización de la operación intelectual, que es propia exclusivamente del hombre. No habiendo otro animal que en modo alguno la posea.

La segunda, que este conocimiento tampoco se ordena a cosa alguna como fin, puesto que la contemplación de la verdad se busca por ella misma.

La tercera, que se observa, es que el hombre se basta a sí mismo para la contemplación intelectual, ya que para realizarla apenas precisa la ayuda de las cosas externas.

Sabiduría humana

Esta contemplación, en la que consistiría la felicidad, no es suficiente si está limitada a la sabiduría humana. La verdad que se busca contemplar como fin último y felicidad suprema no es la de los primeros principios, porque su contemplación es imperfectísima debido a su extrema vaguedad y de proporcionarnos un conocimiento meramente potencial de las cosas, ya que contiene implícita y virtualmente los saberes, que se obtienen por deducción, como son los de las matemáticas, lógica, y la metafísica, ciencias deductivas o esenciales, cuyos objetos son necesarios. Ciencias, siempre limitadas, que no pueden constituir el objeto del deseo del último fin.

Además, tampoco puede ser el fin último la contemplación de la verdad de los primeros principios, porque son el punto de partida del esfuerzo cognoscitivo humano, y ello tanto para llegar a las conclusiones de las ciencias esenciales e inclusivas citadas, como para las de las otras ciencias, que pueden denominarse ciencias conexivas, porque utilizan también datos, que no están implícitos en los primeros principios, como son todas las ciencias físicas o sobre

la naturaleza, y las morales. Al conocimiento de ninguna de estas ciencias puede menos aún considerarse fin último.

Todas estas ciencias y conocimientos son medios. Escribe Santo Tomás al inicio de una obra metafísica: «Todas las ciencias y las artes se ordenan a una sola cosa, a la perfección del hombre que es su felicidad»².

A la felicidad de los hombres singulares, a las personas, que son quienes quieren y pueden ser felices, se ordenan o están a su servicio todas las ciencias, las tecnologías, las creaciones culturales y artísticas, y actividades humanas. Todo está referido a la persona, todo es un medio para un único fin, la felicidad de la persona, su bien, en esta vida y en la que seguirá.

La contemplación de la verdad, como fin último o felicidad suprema, no es la contemplación de los objetos de todas estas ciencias de las cosas creadas. La felicidad se ha de dar en la operación del entendimiento, que versa sobre las cosas más nobles. Debe así concluirse que la suprema felicidad humana consistirá en la contemplación sapiencial de las cosas divinas. La suprema felicidad humana sólo consiste en la contemplación de Dios.

Esta es la tesis concreta de Santo Tomás que la contemplación de Dios sería para el hombre la felicidad plena, pues Dios mismo llena de inmensa y completa felicidad al entendimiento y a la voluntad del ser humano, felicidad infinitamente más profunda que las felicidades naturales o humanas. La felicidad falsa y terrena no es sino cierta sombra de aquella felicidad perfectísima.

Grados de contemplación natural de Dios

Para determinar que conocimiento racional implica esta contemplación, hay que examinar los grados del conocimiento natural de Dios.

² Santo Tomás De Aquino, *Comentario a la Metafísica de Aristóteles*, Proem.

En un primer grado, se da un *conocimiento de Dios vulgar y confuso*, y que tienen la mayoría de los hombres, ya que todo hombre, mediante el raciocinio natural, puede llegar con facilidad a un cierto conocimiento de Dios.

En este saber natural y espontáneo de Dios se razona de este modo: se ve que las cosas naturales están sujetas a cierto orden, y como no hay orden sin ordenador, se cae en la cuenta con frecuencia de que ha de haber un ordenador de las cosas visibles.

Tal conocimiento corriente de la existencia de Dios tiene poco contenido. Es una consideración general muy pobre, porque no permite detallar sin más quién, cómo y si es sólo uno, ese tal ordenador; igual que, cuando vemos al hombre moviéndose y obrando, percibimos que en él hay alguna causa que no se encuentra en las otras cosas y que es causa de dichas operaciones, y la llamamos alma, pero aún no sabemos qué es el alma, si es un cuerpo o no o como realiza las operaciones indicadas.

Sin embargo, este primer grado de conocimiento intelectual, y como tal de algún modo contemplativo, aunque sea de Dios, no es suficiente para la felicidad. La razón es porque todas las operaciones del hombre feliz tienen que ser perfectas y el conocimiento corriente es imperfecto, como lo evidencia que puede estar mezclado con muchos errores.

Otro motivo, que permite advertir que en este conocimiento corriente de Dios no está la felicidad, es porque a nadie se recrimina por carecer de la felicidad; por el contrario, son alabados quienes, careciendo de ella, procuran conseguirla. En cambio, quien carece de dicho conocimiento de Dios es evidentemente censurable en sumo grado, dada la certeza de la existencia de Dios, que proporciona el mundo creado. Llega a afirmar santo Tomás que la «máxima estupidez»³ o la gran falta de inteligencia del hombre está en no percibir unas señales tan manifiestas de la divinidad.

³ Ídem, *Suma contra los gentiles*, I, c, 3-

La «necedad», que se da en el ateísmo, es extensiva a la negación de la existencia del alma espiritual que se descubre por las facultades del entendimiento y la voluntad. De manera que tomaríamos por un «estúpido» o necio, a quien, viendo un hombre, no comprendiera que tiene alma.

El segundo grado de contemplación es el *conocimiento racional de Dios*. El conocimiento de Dios adquirido por demostración es más perfecto que el corriente. Mediante este conocimiento filosófico se llega a un grado de contemplación más apropiada de la existencia y atributos de Dios. Es un conocimiento de Dios superior, porque se adquiere por demostración racional. Gracias a ella, no se le aplican muchas cosas a Dios, cuya supresión favorece entenderlo separado de lo demás.

Las demostraciones filosóficas nos manifiestan, por vía negativa –porque se parte del conocimiento de las criaturas, llenas de imperfecciones, que deben removerse de Dios–, que es inmóvil, eterno, incorpóreo, absolutamente simple, único y otros atributos parecidos. Aunque, para conocer la existencia de Dios, se revelan también algunos de sus atributos positivos, utilizando el instrumento metódico de la analogía, partiendo de las perfecciones de las criaturas.

Estos últimos nos proporcionan un mayor saber de la esencia divina, pero igualmente pobre, porque, al conocer una cosa por vía de afirmación, se sabe de alguna manera qué es y en qué se distingue de las otras; ya que, al conocerla por vía de negación, se sabe en qué se diferencia de las otras, pero se desconoce qué es, y, por tanto, con mayor pobreza. Se puede así concluir que la contemplación filosófica de Dios tampoco es suficiente para la suprema felicidad del hombre.

El tercero en esta vida es el *conocimiento de Dios de la fe*. Además, de estos dos grados del conocimiento natural de Dios, hay otro conocimiento de Dios, también racional y superior al filosófico, aunque no obtenido por demostración. No es natural, en el sentido que mediante el cual los hombres conocen a Dios por fe o de manera sobrenatural. Supera al conocimiento que

tenemos de Dios por demostración en que por fe conocemos de Dios ciertas cosas que, dada su eminencia, no puede alcanzarlas la razón por medio de ella misma.

Sin embargo, tampoco es posible que la suprema felicidad del hombre consista en la contemplación que proporciona esta tercera clase de conocimiento racional de Dios. La fe, aunque sea un conocimiento racional superior al conocimiento corriente y al filosófico, no es el bien supremo del hombre.

Una razón es porque felicidad implica una perfecta operación del entendimiento, como ya se ha dicho. El conocimiento que se tiene por fe se obtiene por una imperfectísima operación intelectual por parte del mismo entendimiento, aunque sea perfectísima, por parte del objeto, puesto que el entendimiento no comprende aquello a que asiente creyendo. Por consiguiente, no puede estar la suprema felicidad humana en el conocimiento que proporciona la fe.

Santo Tomás define el acto de fe del modo siguiente: «creer es un acto del entendimiento, que asiente a una verdad divina por el imperio de la voluntad movida por Dios»⁴, mediante un don sobrenatural, denominado «gracia». Por su contenido la fe es sobrenatural. También se descubre su sobrenaturalidad en el acto interior de creer, porque es la voluntad la que hace que el entendimiento acepte un contenido, que no es evidente, ni de modo inmediato ni mediato, y lo hace movida por este don de Dios.

Por ello, en el conocimiento, que se tiene por la fe tiene preferencia la voluntad; pues el entendimiento asiente por fe a lo que se le propone, porque quiere su voluntad, y no forzado por la evidencia misma de la verdad. Si se tiene en cuenta que, como ya ha dicho, la suprema felicidad humana no consiste principalmente en el acto de la voluntad, queda confirmado, por esta otra razón, que en el conocimiento proporcionado por la fe no está la bienaventuranza humana.

⁴ Santo Tomás De Aquino, *Suma Teológica*, II-II, q. 2, a. 9, in c.

Además, la fe no satisface el deseo natural de Dios. El deseo natural se aquieta por la felicidad, puesto que esta es el fin último, Pero el conocimiento de fe no aquieta dicho deseo, sino que lo excita más, ya que cada cual desea ver lo que cree.

La contemplación intelectual y amorosa

Una primera concreción de su tesis es que el segundo grado de la contemplación, el que proporciona el conocimiento racional o filosófico de Dios, sería el fin último del hombre que puede alcanzar con sus medios, en la que intervienen dos elementos el conocimiento intelectual y el amor de la voluntad.

Sobre este conocimiento limitado y que no proporciona la felicidad plena, que pudieron conseguir ya los filósofos antiguos como Platón y Aristóteles, observa Santo Tomás que toda adquisición y posesión de la verdad proporciona un deleite o fruición, que sigue y acompaña al acto intelectual, que ha logrado la posesión de la verdad, su objeto. Este gozo es un efecto egocéntrico, en cuanto que el deseo de adquirir la verdad, una vez conseguida descansa en ella como algo de su propiedad.

Esta tendencia del entendimiento es egocéntrica, porque quiere asimilar lo inteligible y así enriquecerse con la verdad conocida. En este sentido, esta unión intelectual no puede consistir el fin último del hombre. Por una parte, porque se considera a Dios sólo como suprema Verdad, como bien de la inteligencia. Por otra, porque no puede satisfacer plenamente al hombre, ya que solo se tiene en cuenta la tendencia a la verdad, y se ignora la tendencia al bien, a querer o al amor. No satisface la necesidad de ser amado y de amar.

Ciertamente, en la tesis tomista de Dios como fin último, se considera a Dios como Verdad suprema, pero así mismo como Bien supremo. Sin embargo, únicamente considerado así por la inteligencia. Pero también como en sí mismo y por sí mismo bueno y amable, como acreedor al amor del hombre, como una persona. El fin último del hombre es, por tanto, personal.

Por su amor comunicativo, que explica que sea primera causa, arquetipo y ejemplar de lo creado, causa final, centro a donde han de converger todas las criaturas con todas sus tendencias y actividades, Dios, se revela ofreciendo su amor y pidiendo el nuestro. Este amor que da Dios y que merece correspondencia, es un amor de amistad, el amor mutuo de benevolencia entre dos personas, fundado en el aprecio o posesión de un mismo bien, que se fomenta y completa por el trato y la convivencia.

Según santo Tomás, el objeto de la contemplación beatificante es, por tanto, una persona, Dios, con su amor de amistad de Dios o el amor más excelente de Dios al hombre. Sin embargo, esta contemplación de Dios como fin último no es puramente especulativa, porque no tendría el poder para mover al amor de correspondencia del hombre, su amor, su amistad. Por tanto, 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 amistad.

Las cuatro fases del amor de amistad

Santo Tomás no tiene una visión intelectualista como a veces se dice. En el acto intelectual, en el que consiste substancial y principalmente la contemplación, en sí misma, interviene también el amor, porque tal acto contemplativo se realiza en un proceso de cuatro fases. Es una compleja sucesión unitiva, que culmina en la contemplación acabada y plena, que es a lo que denomina en sentido propio «contemplación».

El comienzo del acto contemplativo se da cuando, en una primera fase, *fase del conocimiento*, la facultad del entendimiento introduce, en nuestro interior intelectual, la esencia abstracta y universal de todo objeto. Se da entonces la unión del sujeto y el objeto del entendimiento, la *unión intelectual*.

En una segunda, la fase de la valoración a este momento le sigue una actitud, que es activa, porque juzga y aprecia la bondad del objeto entendido, La evaluación de ese objeto, según su bondad, es todavía intelectual en sentido estricto.

En la *tercera fase*, fase del querer o del amor, aparece, una determinada reacción volitiva y afectiva, por la cual el sujeto tomará posición con respecto al objeto entendido y querido, no ya solamente en el orden intelectual sino el orden la realidad, a la cual pertenecen el objeto y el sujeto. De manera que 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.

Se da también, en esta fase, una unión entre el sujeto y el objeto de la facultad volitiva y afectiva de modo parecido a como ya se dio anteriormente en el entendimiento. Por medio del conocimiento intelectual hay una unión del sujeto a lo esencial de objeto, y ahora, con la voluntad, hay una unión a lo singular y existencial del objeto, pero ya no es una unión intelectual, sino una *unión afectuosa* con lo deseado.

Hay una diferencia fundamental 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, en la unión intelectual el objeto entendido está en el entendimiento como una semejanza del mismo producida por el mismo entendimiento, que como la mano tal como enseñaba Aristóteles, trae el objeto a sí mismo para conocerlo o concebirlo como concepto; en cambio, el objeto querido está en la voluntad como inclinación o tendencia, de la misma hacia el objeto querido. Podría decirse que, al contrario de lo que ocurre en el conocimiento, en el querer el sujeto ha ido al objeto.

En la cuarta y última fase, la *fase de la apropiación*, se da la tercera y definitiva unión. Se explica, porque, con la unión o posesión intelectual y la afectiva, conseguidas por el entendimiento y la voluntad respectivamente, no queda ya terminado el proceso de unión y posesión contemplativa. Para que sea plena, hace falta que intervengan un nuevo tipo de facultades, las de ejecución, que permitan llegar a la presencia del bien, conocido y amado, y apropiarse de él realmente, de tener una unión real.

Esta es la finalidad de la cuarta fase. Cuando el objeto es material, y, por tanto, sensible, la naturaleza otorga instrumentos también materiales, como la boca, las facultades locomotrices o cualesquiera que sirvan para llegar a la posesión del objeto real, cuando él, a su vez, es material y sensible. Facultades que permitirán conseguir la unión real.

En cambio, cuando el objeto conocido, valorado y querido, es un ser espiritual, como es en sentido propio un inteligible, la facultad apropiativa para unirse realmente a él será entonces de nuevo la inteligencia. Las facultades locomotrices, cuando el objeto es espiritual, no sirven para conseguir la unión efectiva, la unión real, que completará la unión afectiva y la unión intelectual. 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, que no es sensible sino sólo intelectual, no deja poseerse sino por el entendimiento.

Grados de contemplación

Los tres tipos de unión, la intelectual, la afectuosa, que incluye la anterior y la efectiva, a las otras dos, dan lugar a tres grados de contemplación, en el que el último es el más perfecto.

Su 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 en sentido propio. 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 y su posterior enjuiciamiento, se refiere a lo individual y concreto de lo conocido en su propio ser, en el ser que está en la realidad. Sin embargo, 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. Ha comenzado por una *contemplación intelectual*, seguida de una *contemplación amorosa* más completa por referirse

a lo individual, pero que no se posee realmente, y termina en la contemplación plena o efectiva, en la *contemplación de unión real* con lo contemplado.

Comunión, convivencia, e identidad

Esta última unión, no meramente intelectual ni volitiva o afectiva, es el efecto y el fin supremo del amor de donación o de amistad. Además de la *unión intelectual* y de la *unión afectiva*, de sola benevolencia o benevolencia mutua, que es entonces amistad o de donación recíproca, existe la *unión real* entre los que se aman, que es el fin y la satisfacción de la amistad.

Esta unión real sólo se puede dar entre personas, dado que sólo la persona puede ser sujeto y objeto del amor de donación. La contemplación, conseguida en esta última fase, es, por tanto, entre personas o entre amigos, entre los que se aman con *amor de amistad*, con mutuo amor de benevolencia o de querer el bien para el otro, distinto del *amor de posesión* o de deseo, de querer el bien para mí, que no debe tenerse a las personas, sino a los seres no personales.

La razón de la unión de presencia auténtica es porque el conocimiento y amor que implica el amor de benevolencia bilateral, el amor de amistad, con sus correspondientes uniones, llevan a buscar esta nueva unión, una unión efectiva y real, que es una *comunión*, una unidad en la vida interior de ambos.

La *convivencia* conseguida es un contemplar o *mirar la intimidad* de quien se ama, y que ya ha sido comunicada confidencialmente, en las fases anteriores de la contemplación.

Ahora, en la contemplación acabada, el *diálogo* entre los que se aman alcanza un nivel mayor, porque ya no son necesarios los conceptos y manifestaciones de afecto, y se consigue la unidad plena o identidad, el ser una sola cosa o como si tuviesen un solo ser, aunque cada uno conserva su propio ser.

La contemplación es, por tanto, comunión, convivencia, intimidad, diálogo e identidad, No parece que pueda explicarse más, porque el amor y la consecuente contemplación son un misterio. El hombre puede conseguir en esta vida una participación de la contemplación, pero no puede conseguir la perfecta presencia de la persona amada.

La contemplación sobrenatural

La contemplación unitiva plena y perfecta sería con Dios en la gloria, en la otra vida. Se alcanzaría así el fin último del hombre.

En esta contemplación personal unitiva y perfecta con Dios, una contemplación verdaderamente acabada, se daría el fin último del hombre. Aunque con ella tendría la plenitud perfecta de amor unitivo con Dios, precisa Santo Tomás, que, sin embargo, se *continuaría amando* o contemplando a los allegados y a los amigos y ahora con mayor plenitud. Se conservaría y aumentaría el mismo amor honesto y en el mismo orden que en la tierra, porque «la gloria no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona»⁵.

Se daría perfeccionada, por ejemplo, en la contemplación a la persona unida en el *amor matrimonial*, el mayor grado humano de amor de amistad, cuya unión era buscada por los románticos. Como no era posible en esta vida, los amantes de los autores románticos tenían que morir para lograr el verdadero amor. Claramente se advierte en Alejandro Dumas, en su obra *Cecilia de Marsilly*, o en la ópera *Tristán e Isolda* de Richard Wagner sobre la leyenda medieval.

Como los románticos, sostiene santo Tomás esta contemplación beatificante, que no sólo no se da, sino que además es *imposible* que en la vida terrena se pueda encontrar, ni, por tanto, la felicidad perfecta del hombre.

⁵ Ídem, *Suma teológica*, II-II, q. 26, a. 13, sed c.

La contemplación amorosa natural no da la felicidad completa y última, que no existe para nadie en la vida terrenal. El sufrimiento y la muerte, ingredientes inexorables de la vida humana, acompañan siempre toda felicidad, que pueda darse en la misma, y, por ello, queda así empañada por la tristeza.

Respecto a ello la posición de Aristóteles fue que los hombres que realizan obras virtuosas, como el amor de amistad, que parecen ser lo más permanente que hay en esta vida, pero entonces son felices «como hombres». No alcanzan la felicidad en su integridad, sino en cuanto humanos o de manera limitada.

Santo Tomás, a diferencia de Aristóteles, desde estas últimas premisas infiere que, no obstante, tendrá que alcanzarla después. Llega a esta conclusión, porque es imposible que un deseo natural sea inútil, ya que la naturaleza nada hace en vano. Si nunca se pudiera conseguir, sería un deseo inútil. Luego, es posible llenar el deseo natural del hombre. No en esta vida, como se ve, sino, después de ella. Por lo tanto, la felicidad última y perfecta del hombre tendrá que ser después de esta vida.

Será posible, porque, por tener un alma inmortal, el hombre podrá llegar a la verdadera felicidad después de su muerte. Además, puede decirse que la felicidad última del hombre estará en el conocimiento de Dios, que tendría en la vida eterna.

Los hombres tienen el deseo de felicidad, que está en la visión de la esencia divina y no lo pueden satisfacer, porque por sí mismos sólo conocen a Dios como causa. Sin embargo, santo Tomás sostiene que es posible que de otra manera pudieran tener un conocimiento de Dios en sí mismo y no sólo como causa.

La razón es porque, como se ha dicho es imposible que un deseo natural sea vano, y lo sería si no fuera posible llegar a entender la substancia divina mediante el entendimiento.

Sin embargo, el tener un deseo natural u originado por la naturaleza propia y, por tanto, necesario, no quiere decir que se satisfaga necesariamente, pero sí que es posible por parte de su sujeto que se sacie. Así, por ejemplo, el hambre, prueba que el hombre necesita necesariamente comer para vivir. Además, que hay comida para satisfacerla. Pero todo ello no garantiza que sea capaz de conseguirla y contentar su deseo.

Los hombres podrían tener, tal como la desean inevitablemente, la visión de Dios. Pero la substancia divina no puede ser vista por el entendimiento mediante un concepto humano.

Debe tenerse en cuenta que Dios no puede ser categorizable, clasificado como las cosas del mundo, que pueden así ser definidas, ponerles unos límites, para diferenciarlas de las demás. Dios no es un objeto grande situado en el mundo, es «*totaliter aliter*», totalmente otro, trascendente.

Dios en sí mismo no puede ser forma de nada, ni, por ello, puede ser forma de un entendimiento creado. Dios en cuanto tal, no puede ser objeto del entendimiento humano. Por ello, dado que el entendimiento no puede entender cosa alguna sin pasar previamente al acto por la información de una forma abstracta de imágenes sensibles, que sea la semejanza de la cosa entendida, pudiera parecer que no fuera posible ver la substancia misma de Dios, ya que la esencia divina es algo subsistente por sí misma.

En este sentido se lee en la Escritura sobre Dios: «Cuán incomprensibles son sus juicios e inescrutables sus caminos»⁶. Comenta Santo Tomás, respecto a lo primero que: «el hombre no puede comprender la razón de los juicios divinos, porque están ocultos en la sabiduría de Dios». Y a lo segundo, se refiere: «en cuanto a la ciencia, por la cual obra en las cosas», es decir, «que no se pueden indagar perfectamente por el hombre sus caminos, o sea, la graduación con que obra en las criaturas».⁷

⁶ Rm. 11, 33

⁷ Santo Tomás De Aquino, *Comentario a la Epístola a los romanos*, c. 11., lec. 4,

Sin embargo, en la contemplación del entendimiento del hombre de la esencia divina o del ser divino, que se identifican, ella se le uniría en el orden intelectual no como un inteligible, que le actuara como forma, sino como una *presencia*, que se le manifiesta.

Habría una presencia de Dios, que para comprenderla de algún modo se podría comparar con la presencia de nuestro propio yo, que percibimos existencialmente, no esencialmente, y que está siempre presente en todo nuestro conocimiento. La presencia del propio yo se conservaría, pero ya no estaría sola, sino en la presencia de Dios en su esencia y ser, que la incluiría en su unión, sin anularla. A la pregunta de San Agustín: «¿qué hay más cerca de mí que yo mismo?»⁸, se podrá responder: Dios. Se habría colmado ya el ansia de Dios. Se estaría ya en Dios, porque Dios está ya en mí.

Por consiguiente, para contemplar a Dios es preciso que el entendimiento tenga que ver *a través* de la misma esencia o ser de Dios, de modo que, en tal visión, *causada por el mismo Dios*, sea el ser divino *lo que se ve* y también el *medio* de verle. *Por Dios, se podría ver a Dios en Dios.*

La contemplación ya en su cuarta fase o acabada, por la unión real con Dios, fin del amor a Dios, con la intervención transformante de la acción divina, puede decirse que haría deiforme a la criatura. Esta gracia no sería el medio «en el que» se ve a Dios, sino «por el que» se le ve.

Por consiguiente, desde la mera razón, sin acudir a la revelación, santo Tomás puede explicar desde su filosofía lo que sería contemplación divina, la felicidad última, cuya existencia y naturaleza proporciona la fe. Precisa, además, que, con la acción divina, el entendimiento creado no podría captar con perfección la substancia divina, porque es imposible que el entendimiento creado vea con dicha luz tan perfectamente la substancia divina como perfectamente puede ser vista.

⁸ San Agustín, *Confesiones*, X, 16, 25.

La contemplación natural

Se advierte con ello, que lo único que se parece en esta vida a la felicidad última y perfecta, a la que está llamado el hombre, es la vida de quienes se dedican a la contemplación de la verdad, en cuanto cabe en este mundo.

Por esta razón, los filósofos antiguos, como Aristóteles, que no pudieron alcanzar un conocimiento pleno de aquella última felicidad, como Aristóteles, hicieron consistir la verdadera felicidad del hombre, además de la vida virtuosa y sobre todo de virtud de la amistad, que las corona, en la contemplación de que somos capaces en este mundo, la de la verdad.

Sin embargo, todavía es posible una contemplación más plena en el orden natural, ignorada por Aristóteles, porque aun sabiendo lo que es el amor de amistad, no había descubierto la realidad de la persona, cada hombre en su individualidad única e irrepetible, y su dignidad, y, por tanto, que es posible en esta vida la contemplación personal, que es superior.

Como la persona es lo que posee «más» ser, y, por ello, el mayor grado de verdad, de bondad y de individualidad, en toda la naturaleza, puede ser contemplada, aunque con imperfección, en los distintos grados de amor de amistad. Puede así saciarse en parte el ansia humana de felicidad en la amistad interpersonal. En todos los órdenes el hombre ha nacido para la contemplación amorosa, para la amistad, para la contemplación interpersonal.

Incluso, Santo Tomás dirá que el fin común a que tiende la ley es la amistad entre las personas. «Toda ley tiende a esto, a establecer la amistad de los hombres, unos con otros o con Dios.»⁹. La persona como máxima perfección, como la suprema participación creada en el acto de ser, necesita expansionarse y comunicarse, es decir, darse a los demás. Lo hace con relaciones interpersonales, con los distintos grados de amor que implican

⁹ Ibid., I-II, q. 99, a. 1, ad 2.

La contemplación conyugal

Por último, es muy importante destacar que para Santo Tomás en el matrimonio se da la mayor «amistad generosa»¹⁰. Es la amistad completa, porque se dan las tres clases de amistad: la perfecta o amistad por virtud, por bien del otro, que es considerado como un fin y no como un medio como las siguientes; la amistad por utilidad o beneficio mutuo; y la amistad por el disfrute.

Indica que: «Aristóteles ya advirtió que, al matrimonio en los seres humanos, y como algo peculiar suyo, le compete la comunicación en las obras que son necesarias en su vida (*Ética*, VIII, c. 12, n. 7)»¹¹, es decir, la amistad.

El amor de amistad, en el orden humano, se da con plenitud en el matrimonio, porque es, como decía también el Estagirita, la amistad es «mutua benevolencia y comunicación en las operaciones de la vida»¹². La vida comunicada es la propiamente humana, la vida personal. En el amor conyugal, se intercambian pensamientos, voluntades y afectos, y lo más íntimo y profundo de la persona.

El amor de amistad matrimonial exige esta unión o identidad. «Por eso se dice en la Escritura: “serán dos en una sola carne” (Gn. 2, 24)»¹³. El poeta español José de Valdivielso, amigo de Lope de Vega, lo expresó concretamente, al referirse a un pleno amor matrimonial, en el siguiente verso: «y vivieron transformados él en ella y ella en él»¹⁴, y es de esperar que también en la otra vida, pero ya en Dios. En esta amistad completa entre un hombre y una mujer, se da la mayor contemplación interpersonal que se puede dar en la vida temporal del hombre y es de esperar que se continúe en la vida eterna. La amistad matrimonial es para siempre. El amor conyugal es eterno.

¹⁰ Ídem, *Suma contra los gentiles*, III, c. 124.

¹¹ Ídem, *Suma teológica*, Supl., q. 65, a. 1, in c.

¹² Aristóteles, *Ética*, VIII, c. 2, n. 3.

¹³ Santo Tomás, *Suma contra los gentiles*, III, c. 124.

¹⁴ José De Valdivieso, *Romance de San José, descubierto el Santísimo Sacramento*, en Laurentino M^a Herrán, *San José en los poetas españoles*, Madrid, BAC, 2001, p. 303.

Podría decirse además que esta explicación no elimina ningún aspecto romántico. No se posterga la actitud romántica. Si el romanticismo se caracteriza por el predominio del sentimiento, la ternura, la subjetividad, la intimidad, la espontaneidad, el idealismo, el individualismo todo ello se da en el amor conyugal y potenciado al máximo. Sin embargo, estas peculiaridades no se toman unilateralmente ni de manera desordena, ni se enfrentan de modo dramático a otros elementos complementarios. Sin antítesis se integran ordenadamente en la dualidad complementaria humana, y esta unidad en Dios. Con ello, se consigue en el orden natural la mayor felicidad posible, que pueden alcanzar el hombre y la mujer.

Hay que añadir, porque es de justicia, que la mujer en el amor de amistad conyugal es representante de Dios. En la Escritura se dice que «el hombre y la mujer fueron creados el uno para el otro», y que la mujer es «carne de su carne»¹⁵, lo más semejante al hombre mismo, su «igual», que le ha sido dada como un auxilio. Con ello la mujer «representa» a Dios, porque como también se lee en la Escritura: «Dios es nuestro auxilio».¹⁶

Referencias

Aristóteles (s.f.) Ética.

De Valdivieso J. (2001). Romance de San José, descubierto el Santísimo Sacramento, en Laurentino M^a Herrán, San José en los poetas españoles, Madrid, BAC.

San Agustín (s.f.) Confesiones.

Santo Tomás De Aquino (s.f.) Comentario a la Epístola a los romanos.

Santo Tomás De Aquino (s.f.) Comentario a la Metafísica de Aristóteles.

Santo Tomás De Aquino (s.f.) Suma contra los gentiles.

Santo Tomás De Aquino (s.f.) Suma Teológica.

¹⁵ Gn 2, 18-25.

¹⁶ Sal 121, 2.