

El último fin y la naturaleza humana en Tomás de Aquino y Francisco Suárez

The ultimate goal and human nature in Thomas Aquinas and Francisco Suárez

Oscar Edmundo Yangali Núñez*

Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima (FTPCL)- Lima-Perú

<https://orcid.org/0000-0002-0817-0165>

Fecha de recepción: 13/05/2023

Fecha de aceptación: 28/06/2023

Fecha de publicación: 8/11/2023

Resumen

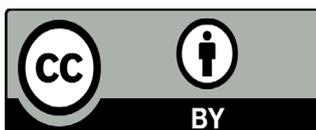
El objetivo del presente trabajo consiste en demostrar que las concepciones que tienen Tomás de Aquino y Francisco Suárez sobre la bienaventuranza y la naturaleza humana comparten una estructura común, a pesar de algunas diferencias en torno a su concepción de esencia. Ninguno de los autores mencionados debe ser identificado bajo las etiquetas de intelectualismo o voluntarismo, dado que defienden la unidad esencial de las dimensiones cognoscitiva y afectiva en el ser humano. Primero, desarrollo por qué la postura de Aquino ha sido calificada de intelectualista y cómo cuestionar esta etiqueta. Segundo, examino qué postura muestra Suárez y cuáles son sus matices sobre la concepción tomista. Finalmente, muestro qué punto conciliador encontramos entre ambas concepciones en orden a obtener una mejor definición del último fin y de la auténtica naturaleza del ser humano.

Palabras clave: Esencia, naturaleza, bienaventuranza, intelectualismo, voluntarismo

Abstract

The objective of this paper is to demonstrate that the conceptions that Thomas Aquinas and Francisco Suárez have about happiness and human nature share a common structure, despite some differences around their conception of essence. None of the mentioned authors should be identified under the labels of intellectualism or voluntarism since they defend the essential unity of the cognitive and affective dimensions in the human being. First, I develop why Aquinas's position has been labeled intellectualist and how to challenge this label. Second, I examine what position Suárez shows and what are his nuances on the Thomist conception. Finally, I show what conciliatory point we find between both conceptions in order to obtain a better definition of the ultimate goal and of the authentic nature of the human being.

Keywords: Essence, nature, happiness, intellectualism, voluntarism



Este es un artículo Open Access
publicado bajo la licencia
Creative CommonsAtribución 4.0
International.
(CC-BY 4.0)

* Filósofo. oyangali@ftpcl.edu.pe

Introducción

Como sabemos, la bienaventuranza es para el pensamiento cristiano el último fin de todo ser humano. Ella consiste en la visión de la esencia divina y en el amor que brota de esa visión. Sin embargo, en la definición de la bienaventuranza los pensadores medievales consideraron que debe haber una facultad humana principal por medio de la cual la bienaventuranza se determine, es decir, se haga posible y sea definida. Estas facultades en disputa serán el intelecto y la voluntad, de donde obtendremos posturas «intelectualistas»¹ y «voluntaristas»², en la medida en que sostengan que el intelecto es más importante o que lo es la voluntad. Valga decir que este tema repercutirá en los pensadores de la modernidad y del mundo contemporáneo bajo otras formas, ya que también en estos autores encontraremos teorías éticas que enfatizan o bien nuestra dimensión cognoscitiva, o bien nuestra dimensión afectiva en el ser humano y su obrar.

La importancia del tema está en que dependiendo de cuál de estas facultades sea concebida como la determinante, esto es, la formal, se seguirá cuál es la principal determinación de la naturaleza humana. En otras palabras, si somos más una dimensión intelectual y tendiente a lo racional, o si somos más una dimensión volitiva y tendiente a lo afectivo. Este trabajo intentará mostrar la antropología filosófica que subyace a la concepción que muestra cada uno de los pensadores en mención. Y esto porque la antropología filosófica está entretejida con la concepción de la bienaventuranza en cada uno.

Ciertamente, Tomás de Aquino y Francisco Suárez no representan a todo el pensamiento cristiano, pero no sería posible abarcar a todos los autores cristianos en un breve trabajo. Sin

embargo, hago selección de estos dos porque considero que representan dos lecturas diferentes del ser humano y su último fin, pero que deben ser vistas de manera complementaria. Si queremos tener una mejor comprensión del problema de qué es el ser humano y cuál es su último fin será necesario fusionar los horizontes de ambos pensadores y así encontrar una propuesta adecuada. Tarea que es, por supuesto, inacabada, pero que ofrece la propuesta de una estructura que no debe ser alterada para ser fiel al espíritu del Evangelio.

La esencia de la bienaventuranza en Tomás de Aquino

¿Por qué nos interesa la definición de la bienaventuranza que ofrece Tomás de Aquino? El Doctor Angélico ha sido tomado por la Iglesia Católica como un ejemplo de filosofía y teología. Ello nos consta por su mención en la encíclica *Aeterni Patris*³ del papa León XIII (1879) cuando, entre otras cosas, nos dice que la razón no puede elevarse a una región más sublime, ni la fe esperar más poderosos auxilios de la razón, que en el pensamiento de santo Tomás.

Ahora bien, exhortar que el pensamiento cristiano deba prestar atención al pensamiento de Tomás de Aquino no parece ser prepotencia alguna. Y es que la razón por la cual el pensamiento tomista ha cautivado a una inmensa cantidad de filósofos y teólogos cristianos se debe al modo en que sintetiza la tradición teológica inspirada en san Agustín a la luz de la recepción de la filosofía de Aristóteles entrada la Baja Edad Media. Ciertamente, el propósito de Aquino no es distanciarse de las enseñanzas de san Agustín ni, por supuesto, de las definiciones ortodoxas, pero sí de aquellas cosas que sean incompatibles

-
1. Para una definición habitual de «intelectualismo» puede verse el tomo I del célebre *Diccionario de filosofía* de Ferrater Mora, quien nos dice, entre varias acepciones, que un pensamiento es llamado así porque afirma la superioridad del intelecto frente a la voluntad en el hombre, o incluso en Dios (1964, p. 977).
 2. Sobre «voluntarismo» puede verse el tomo II del mismo diccionario de Ferrater Mora, que describe a esta postura como aquella que afirma, en ética, el carácter predominante de la voluntad en la determinación de las leyes, así como, en metafísica, la conversión de todo lo real en un absoluto, la voluntad como principio de sí misma (1964, p. 922).
 3. Consultado en la página web: https://www.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris.html al día de 6 de mayo de 2023.

con la ciencia aristotélica (Bacigalupo, 2022, p. 365). Historia es sabida que la síntesis tomista consistirá en postular la metafísica del ser como el acto último, donde se pone de manifiesto la armonía entre las nociones aristotélicas del acto y la potencia junto con un orden jerárquico de la realidad, apuntando desde lo complejo hasta lo más simple y trascendente, la primera causa.

Para Aquino, armonizando los pensamientos aristotélico y agustiniano, llegamos a contemplar a Dios porque Él es la verdad. No obstante, en sintonía más con Aristóteles que con san Agustín, Aquino sostendrá que nuestro conocimiento de la verdad debe empezar por medio de los sentidos. Nuestro conocimiento de Dios, la primera causa, debe comenzar por el conocimiento de las realidades que son más cercanas a nuestra experiencia para así ascender hasta el orden de lo más inteligible. Por ello, vemos en su *Suma de Teología* (I-II, q. 4, a. 5) que, una vez que el intelecto usa de las imágenes sensibles para su operación perfecta, se desprende de dichas imágenes sensibles en orden a captar la **esencia divina** (Aquino, 2011a, p. 74). Así, la filosofía tomista es conforme a la enseñanza de una verdad que está por encima de cualquier otra, Dios, y que sólo por medio de su obtención es que puede fundarse todo recto amor. Siguiendo a san Agustín en su *De Trinitate* (lib. VIII, cap. VII, n. 10), el **amor verdadero** supone a Dios por principio, siendo lo demás pura pasión (Agustín, 1968, p. 427). De manera que, para evitar caer en el amor desordenado, y con ello inducir a errores y desencaminar a los demás, es menester primero dar con **la verdad** suma.

Por todo esto, cuando hablamos sobre el último fin del ser humano, la bienaventuranza, a la pregunta sobre en qué facultad humana reside su esencia, es decir, si reside en el intelecto que tiene por objeto **la verdad**, o en la voluntad que tiene por objeto lo deseado, Aquino responde en su *Suma de Teología* (I-II, q. 3, a. 4) lo siguiente:

Como ya se señaló (q. 2 a. 6), para la bienaventuranza se requieren dos cosas: una, lo que es la esencia de la bienaventuranza, y la otra, lo que la acompaña como accidente propio, es decir, la delectación consiguiente.

Digo, por tanto, que es imposible que la bienaventuranza consista en un acto de la voluntad, en cuanto a lo que es esencialmente la bienaventuranza, pues se desprende claramente de lo antes dicho (a. 1 y 2; q. 2 a. 1), que la bienaventuranza es la consecución del fin último. (...) Pero es claro que el deseo mismo del fin no es su consecución, sino un movimiento hacia el fin. Ahora bien, la delectación le llega a la voluntad precisamente porque el fin está presente y no al contrario, que algo se haga presente porque la voluntad se deleita en ello. Por tanto, es necesario que haya algo distinto del acto de la voluntad por lo que el fin se haga presente a quien lo desea. (2011a, p. 61)

Queda claro por lo dicho que Aquino defiende que lo determinante en la bienaventuranza, lo esencial, reside en nuestro intelecto. Esto, porque sólo el intelecto es capaz de ejercer la visión de aquella realidad que hace posible la beatitud o felicidad perfecta, a saber, Dios. No se excluye a la voluntad como parte de la bienaventuranza, pero no es ella a la que le corresponde ser la condición que la hace posible.

Estas palabras suelen situar a Tomás de Aquino entre quienes proponen una concepción «intelectualista» de la bienaventuranza. Tradicionalmente, no han sido pocos los medievalistas que han denominado **intelectualista** a la teoría de la libertad de Aquino por sujetar la voluntad al intelecto, como por ejemplo lo dice Wulf (1945). O también Gilson, para quien había que enfatizar que la felicidad para Aquino consistía en la adquisición de la verdad y el ejercicio de las ciencias especulativas (1985); así también para decir que es en el intelecto donde reside la imagen de Dios en el hombre, justificando una postura **intelectualista** (2002). Concepción que, por supuesto, contrasta con una **voluntarista**, la cual postularía que será en la voluntad donde resida lo determinante en la bienaventuranza. Ejemplos de posturas **voluntaristas** en la Edad Media serían, según Gilson, la de Escoto (2007, pp. 587-595), o también, según Copleston, la de Ockham (2004, pp. 108-114).

Ahora bien, ¿puede realmente decirse que la doctrina tomista de la bienaventuranza obedece a una concepción intelectualista? Hay que responder que no. Si bien las palabras textuales de Aquino nos harían pensar que está situado en una concepción intelectualista, considero que lo interpretado arriba por los medievalistas sobre su pensamiento corresponde más a enfatizar el rol del intelecto no tanto en detrimento de la voluntad, cuanto en detrimento de una concepción voluntarista que esté más próxima a un nihilismo. Esto es, a una concepción que sustraiga del intelecto la posibilidad de un conocimiento verdadero y esencial, colocando al ser humano a merced de sus solos deseos y huérfano de todo principio inteligible. A partir de lo aportado por Orlandis⁴ en la filosofía tomista, Forment nos señala que llamar «intelectualista» a la concepción que tiene Aquino sería defender un sistema evidentemente egocéntrico, ya que se ignoraría el derecho de la bondad divina no sólo a ser conocida sino también a ser amada (2003, pp. 339-340). Y es que, en realidad, Aquino no niega un rol necesario de la voluntad para que la inteligencia pueda llegar a contemplar a Dios. Nos dice en su *Suma de Teología* (I-II, q. 4, a. 5) que la voluntad entendida como recta es condición necesaria de la bienaventuranza:

La rectitud de la voluntad se requiere para la bienaventuranza antecedente y concomitantemente. Antecedentemente, en efecto, porque la rectitud de la voluntad existe por el orden debido al fin último. Ahora bien, el fin se relaciona con lo que ordena a él, como la forma con la materia. Por eso, lo mismo que la materia no puede conseguir la forma si no está debidamente dispuesta para ella, nada puede conseguir el fin si no está ordenado a él debidamente. (...) Concomitantemente también, porque, como ya se dijo (q. 3 a. 8), la bienaventuranza última consiste en la visión de la esencia divina, que es la esencia misma de la bondad. Y así la voluntad del que ve la esencia de Dios necesariamente ama cuanto ama en orden a

Dios; (...). Y esto es lo que hace recta a la voluntad. Por consiguiente, es claro que no puede haber bienaventuranza sin voluntad recta. (2011a, p. 73)

Con estas palabras, queda claro que Aquino no puede ser catalogado como intelectualista, no al menos si por ello entendiéramos una postura que afirmase que la intelección de la verdad es condición suficiente de la bienaventuranza. En conformidad con la tradición cristiana, Aquino defenderá que no es posible obtener una intelección de la verdad si es que la voluntad no ha sido rectificada o educada en el amor de caridad.

Ahora bien, ¿por qué, entonces, Aquino nos dice que la bienaventuranza es algo que se obtiene esencialmente por un acto intelectual? ¿Por qué no explicarnos que el intelecto y la voluntad son necesarias sin más? Al decirnos que el intelecto es la esencia de la bienaventuranza, pero luego sostener que para alcanzarla es condición necesaria una voluntad recta, pareciera que se contradice. Escolásticos posteriores a Tomás de Aquino, como es el caso de Francisco Suárez, notaron que aquí había un problema. Este problema debía ser resuelto para explicar más correctamente cómo entender la esencia de la bienaventuranza. Nosotros hoy diremos que no sólo para entender qué es la bienaventuranza, sino qué es el ser humano. Y es que el problema que nos interesa no es refutar que Tomás de Aquino haya sido intelectualista, cosa ya superada, sino señalar qué nos aporta Francisco Suárez sobre la concepción tomista. Para resolver esta cuestión, considero necesario examinar ciertas nociones metafísicas del tomismo y el suarismo.

Consideraciones en torno a la esencia en el tomismo y el suarismo

La noción de esencia puede ser asociada hoy en día con la configuración de un cierto orden al que pertenece una cosa. Es decir, decimos que

4. Los trabajos de Orlandis citados por Forment son: *El último fin del hombre según Santo Tomás* (1942), y *El fin último del hombre según Santo Tomás* (1943).

algo posee una esencia cuando nos referimos a que algo posee una estructura inteligible o intencional. Sin embargo, sin negar esto, hay que recordar que para la escolástica la noción de esencia también se dice de la forma. Aquino recoge estas nociones en su pequeña obra *El ente y la esencia* cuando nos dice (Cap. 1) que la esencia puede decirse tanto en el sentido de **quiddidad**, es decir, aquello por lo que una cosa es tal cosa, y también puede decirse en el sentido de **forma**, en cuanto nos referimos a la certeza de una cosa (2011b, pp. 267-268). Asimismo, cabe decir que la diferencia entre ambos sentidos de esencia estriba en que el primer sentido de quiddidad refiere, como se ha dicho, al orden o estructura inteligible al que pertenece una cosa, mientras que el segundo sentido se refiere al alma de una cosa, su principio vital. Y es que, en efecto, para la física aristotélica, el alma de una cosa es lo que le da su certeza, porque es lo que informa a una materia y la pone en acto, determinándola.

Es importante notar que la noción de **esencia**, para Aquino y toda la escolástica, tiene que ver con la **determinación** de una cosa. Es decir, decimos que algo es esencial en una cosa cuando ésta no puede ser lo que es sin dicha determinación. Todo ente posee una esencia en la medida en que posee un alma o principio vital que le hace ser lo que es, y simultáneamente le hace pertenecer a un orden inteligible en el mundo extramental. Sin embargo, la noción de esencia como forma, en Aquino, supone una unidad de dos dimensiones que no pueden existir separadas. El cuerpo y el alma no son dos cosas que se unen para formar una tercera, sino que el alma es el acto del cuerpo, ya que la forma es el acto de la materia (Aquino, 2011b, p. 271). Para Aquino, la potencia o materia no posee un ser propio, sino que sólo lo posee en virtud del acto o forma que le está sujetando (2011b). La materia sola es pura potencia, y la pura potencia no constituye ningún tipo de preexistencia con relación al acto que recibe (2011c). Así, forma y materia, acto y potencia, son una sola realidad, una sola unidad indivisible por su propia naturaleza. Para Aquino, dada la estrecha correspondencia entre materia y potencia, así como entre forma y acto, la materia de toda cosa natural dependerá en su ser del acto de la forma (Porro, 2018).

Esto nos permite entender por qué Aquino define a la esencia de la bienaventuranza como un acto esencialmente del intelecto, a pesar de decirnos que la voluntad juega un rol necesario. Como se dijo arriba, el fin se relaciona con lo que ordena a él como la forma se relaciona con la materia (2011a). De acuerdo con la *Suma de Teología* (II-II, q. 23 a. 8), siendo el amor de caridad la forma que rectifica a la voluntad, la preparará para asentir a la dirección del intelecto y así poder obtener el fin último (2010, p. 222). De esta manera, podemos decir que la voluntad se encuentra sometida al intelecto, pero no en todo sentido, ya que ella debe ser ordenada independientemente del intelecto en un amor recto. De manera que diremos que el intelecto juega un rol esencial, pero en tanto ofrece el objeto **inteligible** de la bienaventuranza, esto es, la sola visión de la esencia divina, y sólo en ese sentido es que será lo **determinante**. Y es que, en cierto modo, no se excluirá a la voluntad, porque en tanto se encuentre rectificadas en el amor de caridad, jugará el rol de una materia debidamente dispuesta por una forma que la dispone para la bienaventuranza.

Por otra parte, nos dice Aquino (I-II, q. 13, a. 1) que, al momento de una elección, todo acto será formalmente del intelecto, pero materialmente de la voluntad (2011a, pp. 147-148). Y siendo la forma y la materia, empero, no dos realidades sino una sola realidad, podremos decir que la bienaventuranza formalmente será del intelecto, en tanto éste porta su objeto **inteligible**, pero materialmente será de la voluntad, en tanto ella es la que **elige** a Dios como objeto de su amor. No obstante, hay que recalcar que, al no sólo requerirse de una contemplación de la esencia divina sino de una rectitud de la voluntad, una facultad por más principal que sea no excluye a la otra. Por el contrario, la incorpora finalmente dentro de una sola unidad esencial. En suma, lo que Aquino nos diría hoy no es que la voluntad no juegue un rol esencial en lo que es la bienaventuranza, sino sólo que no es ella la que contempla la esencia divina que la hace posible para un sujeto.

Ahora bien, hay que decir que la concepción tomista de esencia, a saber, la de la forma como

acto de la materia, no es la concepción de esencia que se tendrá posteriormente. Por influencia del mundo árabe, se consideró que la pura materia, es decir, los elementos materiales, debían ser portadores de alguna formalidad propia. Esto, porque es evidente que, por ejemplo, el mármol es diferente de otros materiales y ello lo podemos determinar con nuestra inteligencia. Lynberg explica que para los árabes del medioevo era necesario suponer que los materiales tuvieran alguna forma previa a la forma que sobrevendrá a ellos para conformar los entes del mundo natural (2002). Así, Lynberg nos dice que filósofos como Avicena o Averroes sostenían que la materia debía tener una forma del cuerpo, lo que llamamos una ‘forma corporeitatis’, para investir a la materia de su tridimensionalidad y de un ser intermedio antes del ser conferido por la forma de la cosa (p. 359). Ahora bien, esto nos interesa porque esta concepción de la materia como poseedora de una forma anterior a la forma que sobrevendrá con el alma es algo que se insertó en el medioevo en la escuela franciscana. De ahí que filósofos como Duns Escoto sostuvieran que si la materia no tuviese ningún tipo de ser entonces la unidad hilemórfica sería entre una nada y una forma, lo que no tendría sentido, de manera que la materia sí debe tener una cierta realidad, un cierto acto (Merino, 2004, pp. 121-122). Asimismo, la materia dejará de ser ininteligible para pasar a ser cognoscible por nuestro intelecto, lo que sería inconcebible en el pensamiento tomista. Éste defendía la ininteligibilidad de la materia dado que el objeto del intelecto es de lo universal (Aquino, 2009).

Ahora bien, esta concepción de la materia como un **cierto acto** repercutirá en la escolástica barroca. Ello lo vemos en las *Disputaciones Metafísicas* de Suárez, para quien la materia y la potencia poseen un **cierto acto e inteligibilidad**. Y es que Suárez afirma (VI, Sec. VI, n. 11) que es posible el conocimiento de la esencia de una cosa desde un solo ente singular en cuanto singular

(1960a, p. 762). Tesis la cual está en deuda con el escotismo⁵, como nos dice Prieto López, ya que la materia en el suarismo, aunque inferior siempre a la forma, poseerá una cierta actualidad suficiente como para que el intelecto pueda acceder a ella (2013, p. 114).

Como debemos notar, la Compañía de Jesús tuvo como consigna principal obedecer al pensamiento de santo Tomás, pero admitiendo una cierta apertura crítica con él (Fastiggi, 2015, p. 156). La tesis de la inteligibilidad de la materia y, por tanto, del singular, tendrá su repercusión en otras áreas de la metafísica dentro del suarismo, lo que lo distinguirá definitivamente del tomismo. Y con ello me refiero al famoso problema en torno al **principio de individuación** de las substancias compuestas. Este problema se formula como qué es aquello que hace que las cosas sean individuales, o, en otras palabras, cómo reconocemos que algo es individual o singular.

La respuesta que había ofrecido Aquino a este problema era que lo que individualiza a las formas es la materia signada (2011b); esto, porque la forma es universal, de manera que lo que singulariza a una cosa es su materia individual (2009). Así, para Aquino, reconocemos una cosa singular por su materia, ya que su forma es universal. Sin embargo, hay que decir que esta respuesta no será la misma para Suárez. Y es que, como se ha aceptado una **cierta actualidad** para la materia, ya no se puede asumir que lo que distingue a la forma de la materia será simplemente que la primera es universal y la segunda es singular. Por el contrario, el problema ha mutado por completo. De hecho, en Suárez la pregunta por el principio de individuación no tiene como único interés distinguir algo singular de algo universal en el individuo. Más cercano a nosotros, Suárez parece responder a esta pregunta diciendo no sólo que serán ambos, la materia y la forma, el principio de individuación (1960, pp. 658-659), sino que incluso llega a decir

5. Esta tesis escotista la podemos ver en lo que traduce Clemente Fernández de la Ordinatio: “(...) no entendemos nada universal sino aquello singular imaginamos en la fantasía, ni se da otra conversión a los fantasmas más que ésa de que el que entiende el universal imagina su singular correspondiente: ni ve el entendimiento la esencia en los fantasmas como si éstos fueran la razón de que vea, sino que, entendiendo la esencia que está representada en la especie inteligible, como representada en ella, la ve en su singular” (1980, p. 879).

que si hubiera que decir cuál es más importante habría que decir la forma, ya que un hombre es tal hombre más por su alma que por su cuerpo (p. 660). Para Suárez, tanto la forma como la materia son singulares en un ente. Otra cosa es que la forma posea un cierto fundamento que permita a nuestro intelecto producir el universal en la mente (pp. 731-732).

Ahora bien, es curioso que, en realidad, para Aquino, la forma y la materia también son singulares. Hemos dicho que la forma es el principio vital o alma de una substancia, de manera que ella también debería ser considerada singular. Por tanto, ¿qué es lo que Aquino ha tenido en consideración para postular como el principio de individuación a la materia en las substancias compuestas? Respondo que el interés de Aquino, a diferencia de Suárez, no ha estado en explicar qué es lo que constituye a un individuo en la realidad, sino qué es aquello que contrae a la forma universal. Y es que Aquino tiene tan interiorizado el concepto de forma como algo universal en el mundo extramental que cuando se plantea la pregunta por el principio de individuación básicamente se está preguntando por aquello que no puede ser universal en ningún sentido, lo cual obviamente debe ser la **materia individual**. Por otra parte, Suárez parte de otro modelo metafísico y epistemológico, el cual considera a la materia ya como un **cierto acto y formalidad**. De manera que la pregunta por el principio de individuación no se plantea en Suárez como aquello que no deba ser universal en ningún sentido en el individuo, ya que en el suarismo el universal existe sólo como producto en la mente, sino que se plantea como qué elemento o elementos constituyen **esencialmente** a un individuo en la realidad. Considero, por tanto, que no es que una de estas dos aproximaciones, entre la tomista y la suarista, sea la más acertada, sino que ello dependerá de cuál sea el modelo conceptual del que partamos.

Sin embargo, ¿qué repercusiones puede tener este cambio al nivel metafísico o antropológico sobre el principio de individuación y lo que constituye la esencia de un individuo? Esto lo notamos en la concepción que tiene Suárez sobre la **esencia** de la bienaventuranza. Nos dice Suárez en su comentario a la *Suma* de santo Tomás⁶:

(...) así como sin la visión actual no sería emprendida la esencia de la bienaventuranza debido al solo principio o especie; así, sin el amor actual [la bienaventuranza] no sería agotada por la sola visión. Lo mismo que en estas cosas en las que la esencia surge de la proporción de muchas otras, es incongruente que una parte de la esencia sea causada en algún género desde algún otro. Lo que es patente por los ejemplos manifiestos: pues en las substancias materiales, la materia y la forma, que son partes substanciales y esenciales del compuesto, tienen causalidad entre sí, y la materia necesariamente es supuesta por la forma. Entre los accidentes, también puede entenderse una causalidad necesaria para la perfecta disposición, o el temperamento de algunas cosas, o [para] una relación *per se*, como [la que se da] entre el calor y el enrarecimiento o la sequedad. Y más en teología [para] la fe, [pues] la caridad es como la forma esencial, aun cuando necesariamente suponga la fe. Y la razón general es que no está en contra de la razón de esencia del todo que las partes entre sí tengan *per se* relación y conexión. Así, por consiguiente, aunque entre el amor y la visión beatífica haya una relación de esta manera, [a saber,] que el amor supone a la visión como condición necesaria, o como causa eficiente; sin embargo, el amor puede pertenecer a la esencia de la bienaventuranza, ya que formalmente dispone al hombre a su perfección última no sólo aquél [el amor] sino simultáneamente con la visión.⁷ (1628, p. 59)

6. Referencia completa: *Ad primam secundae D. Thomae, Tractatus Quinque Theologici*, De ultimo fine hominis, ac Beatitudine, Eximii Doctoris Francisci Suarez, Granatensis, et Societate Iesu, In Academia Conimbricensi, Primarii atque Emeriti olim Professoris (1628).

7. Texto latino: "(...) et ideo sicut sine visione actuali non esset inchoata essentia beatitudinis per solum limen [sic], vel speciem; ita sine actuali amore non esset consummata per solam visionem, nec in his rebus, quarum essentia consurgit ex proportione plurium, est inconveniens quod una pars essentiae causetur in aliquo genere ab aliqua altera. Quod patet

Como es patente, Suárez defiende que la esencia de la bienaventuranza se dice no sólo del intelecto sino también de la voluntad, ya que no sólo se dice bienaventurado a quien ve la esencia divina, sino en cuanto esa visión termina en el amor a Dios. Y es que la esencia para Suárez no se dice sólo de la forma. Ese es sólo un sentido de la esencia, pero no el único sentido ni mucho menos el sentido más propio. La esencia de la bienaventuranza, al igual que la esencia de un individuo, se dice de la unión de las partes esenciales o constituyentes entre sí. La bienaventuranza es definida de la misma manera en que es definido el individuo, esto es, en su realización completa, conocimiento y amor simultáneamente.

Terminando esta parte, hay que preguntarnos: ¿en qué difieren finalmente las posturas de Aquino y Suárez sobre la bienaventuranza? Hay que responder que difieren en un punto de partida metafísico, a saber, en que para Aquino la esencia es sobre todo la forma en cuanto acto de la materia, mientras que para Suárez la esencia es el ente individual mismo, en su forma y su materia unidas entre sí. Por tanto, es claro que hay una diferencia. No obstante, veremos que esta diferencia contiene, por un lado, un punto en común que puede ser conciliado, y, por otro lado, una distinción nada inservible y que sí aporta a un mejor entendimiento del ser humano y de su último fin.

Metafísica del ser humano y de la bienaventuranza

Para resolver la divergencia de opiniones entre Aquino y Suárez sobre la esencia de

la bienaventuranza, hay que considerar qué consecuencias tendría asumir una postura u otra. Al aceptar la postura de Aquino podríamos creer que para la adquisición de la bienaventuranza bastaría enfatizar que al ser el intelecto el que termina contemplando la esencia divina, entonces la adquisición de la verdad es condición suficiente para la práctica del evangelio. Es decir, esta práctica es algo que sobrevendrá o debería sobrevenir de manera inexcusable. Ciertamente, Aquino no ha sido intelectualista, pero muchos de nosotros lo podemos ser en la medida en que aislamos a la caridad de la contemplación de la verdad. Por tanto, el riesgo de sostener que la esencia de la bienaventuranza reside en el intelecto está en que damos cierta herramienta conceptual a quienes tiendan a aislar la verdad doctrinal de la recta práctica cristiana. Por otro lado, al aceptar la postura de Suárez podríamos olvidar que existe un orden formal entre el intelecto y la voluntad en la adquisición de la bienaventuranza. Enfatizar la mutua correspondencia entre la verdad y el amor nos podría llevar a confundirlos, provocando que algunos actos de amor puedan ser vistos como conformes a la verdad sin serlo. Por tanto, el riesgo de sostener que la esencia de la bienaventuranza reside tanto en el intelecto como en la voluntad está en que damos cierta herramienta conceptual a quienes tiendan a diluir la verdad en una mera praxis.

No obstante, atribuir una y otra concepción a Aquino y Suárez sería un error. Ambos poseen elementos en sus filosofías que permiten cuestionar por mucho dichos reduccionismos. Para comenzar, hay que señalar que Aquino, si bien defiende que la esencia puede ser entendida como quiddidad, i. e. esencia general, o como forma, i. e. principio vital, también hay que

exemplis manifestis: nam in substantiis materialibus materia, et forma, quae sunt partes substantiales, et essentiales compositi, habent inter se causalitatem, et materia necessario supponitur formae. Inter accidentia, etiam necessaria ad perfectam dispositionem, seu temperamentum alicuius rei potest facile intelligi causalitas, seu ordo per se, ut inter calorem, vel raritatem, vel siccitatem: et magis Theologicè fides, et charitas est quasi forma essentialis, quamvis necessario supponat fidem. Et ratio generalis est, quia non est contra rationem essentiae totius quod partes inter se habeant per se ordinem, et connexionem: sic igitur quamvis inter amorem et visionem beatificam sit huiusmodi ordo, quod amor supponit visionem velut conditionem necessariam, vel ut causam efficientem, nihilominus potest amor pertinere ad essentiam beatitudinis, quia formaliter constituit hominem in sua ultima perfectione, non solus ille, sed simul cum visione” Traducción de la cita latina al español a base de la ofrecida en la tesis: *En torno a la noción de esencia como ser y participación en relación con la bienaventuranza en Francisco Suárez* (Yangali, 2019, pp. 169-170).

precisar su distinción de la esencia como **forma totius** y como **forma partis**. Nos dice en El ente y la esencia (Cap. 2) lo siguiente:

En las sustancias compuestas son conocidas la forma y la materia, como en el hombre, el alma y el cuerpo. Pero no puede afirmarse que la esencia se diga sólo de una de ellas. (...) En efecto, según todo lo dicho, es patente que la esencia es aquello que es significado por la definición de la cosa. La definición de las sustancias naturales no sólo contienen [sic] la forma, sino también la materia, pues de otro modo no diferirían las definiciones naturales y las definiciones matemáticas. (2011b, p. 271)

Para Aquino, siguiendo a Aristóteles, si bien es cierto que el alma es la forma o acto de un cuerpo que tiene vida, también es cierto que para definir lo que es un ser humano propiamente no podemos quedarnos en la definición de su principio vital. La esencia como **forma totius** es la esencia del todo, es decir, del compuesto, y esto es lo que se predica con propiedad de los entes. La esencia como **forma partis** es la esencia como parte, es decir, la sola forma, ya que ella es, como dijimos arriba, el principio vital como certeza de una cosa. Por eso, por ejemplo, 'hombre' es lo que se predica de Sócrates, y no 'humanidad', y esto porque Sócrates es hombre, y no es sólo su humanidad (p. 277).

De esta manera, queda claro que para Aquino lo que entendemos por esencia tiene dos sentidos: un sentido en el que refiere a la **realidad toda** de una cosa, y otro sentido en el que refiere al **principio determinante** de una cosa. Así, podríamos decir que la esencia de la bienaventuranza, en Aquino, más que ser esencialmente del intelecto, lo es sólo formalmente. Esto, porque al afirmar que la rectitud de la voluntad es condición necesaria de la bienaventuranza, nos está diciendo que también es esencial, aunque en otro sentido. Aquino, por tanto, sólo quiere atribuir al intelecto el rol de lo determinante si es que hubiéramos de enfrentarlo con respecto a la voluntad. Y esto porque Aquino sólo pretende defender que al acto del intelecto corresponde un objeto **inteligible**, haciendo honor al nombre de la orden de los predicadores, esto es, predicadores del Logos, de la verdad.

Suárez no negaría nada de lo dicho hasta aquí. Tanto es así que, para el Doctor Eximio, si bien el amor es lo que completa la esencia de la bienaventuranza, ya que la raíz del amor no se encuentra en el acto del intelecto por provenir de la voluntad misma, no negará que la contemplación intelectual es la que causa en cierta manera dicho acto de amor. Y es que Suárez, como ha sido expuesto, añade el amor a la esencia de la bienaventuranza dado que parte de otra concepción de esencia. Concepción que ya había sido desarrollada por Escoto al atribuir formalidad a la materia, y que tendrá repercusiones en su sistema metafísico al darle mayor importancia al ente individual en su talidad que al universal (Merino, 2007, p. 39). Entre otras cosas, Escoto también se distinguirá de Aquino llegando a concebir a la voluntad como lo esencial en la bienaventuranza. Y es que la relación que prima entre Dios y las creaturas para Escoto no es la de una causalidad necesaria, sino la de una creación libre y amorosa de Dios; de donde se sigue que todo acercamiento al mundo involucra no sólo nuestra inteligencia sino también nuestra voluntad (p. 46). Para Escoto, el amor es lo que termina la contemplación de Dios, de manera que en él debe residir la esencia del último fin. Esto, empero, no porque la voluntad se eleve a la visión beatífica por sus solas fuerzas, sino porque la voluntad es ella misma capaz de querer al sumo Bien y la que termina en su fruición; concluyendo que la voluntad es más noble que el intelecto (Gilson, 2007, pp. 593-594). No obstante, para Suárez, el intelecto, aunque no acabe el acto de la bienaventuranza, es el que inicia todo amor verdadero. Por ello, Suárez señala que el intelecto debe ser parte esencial, en tanto visión que causa el amor en la bienaventuranza. Así, Suárez reconoce la importancia del intelecto en cierto modo por encima de la voluntad, que es lo que vemos escrito en su comentario al *De Anima* (Disp. XII, q. 3, n. 7):

(...) es el entendimiento quien gobierna a la voluntad y al hombre entero, dado que en el obrar la aplicación a la operación viene ciertamente de la libertad, pero la rectitud en dicha operación viene del entendimiento. Por tanto, es innegable que dichas facultades poseen una dependencia entre sí y colaboran

mutuamente, pero la voluntad tiene mayor dependencia del entendimiento que el entendimiento de la voluntad. (1991)

Es innegable entonces el acuerdo de fondo que existe entre el tomismo y el suarismo sobre la relación entre el intelecto y la voluntad. Para ambos el intelecto es el elemento formal de toda acción si por ello nos referimos al **fundamento** de dicha acción. Así mismo, para ambos la voluntad es un elemento que no deja de ser esencial, ya que el intelecto depende de ella para completar sus funciones, y porque sin ella el intelecto no es apto para alcanzar el bien.

Todavía más, Suárez mismo señala en su tratado sobre el último fin que Aquino no es muy claro al momento de jerarquizar cuál facultad humana es más importante, ya que nos dice Aquino que respecto de Dios el amor es mejor que el conocimiento (1628)⁸. Y es que, en efecto, Aquino señala en su *Suma de Teología* (I, q. 82, a. 3) que, si bien en general el intelecto es superior a la voluntad, ésta será superior al intelecto cuando el objeto de intelección es superior al alma y no inferior, por lo que decimos que es mejor amar a Dios que conocerle (2009). En otra parte de su misma obra, Aquino sostiene (I-II, q. 28, a. 2) que el objeto de intelección se une al cognoscente por medio de una semejanza, pero que el amor hace que la cosa misma se una al amante, de manera que el amor es más unitivo que el conocimiento (2011a, p. 253). Así, si bien el intelecto es más importante en cierto sentido, a saber, en proporcionar al intelecto su **objeto formal**⁹, la voluntad es más importante en otro sentido, a saber, en unir al amado con el amante.

Sin embargo, ¿qué es lo que ha producido que Aquino y Suárez se expresen de modos

diferentes si subyace a ellos una estructura común sobre lo que es la esencia de la bienaventuranza? Respondo que la clave para entender esto radica en su concepción sobre lo que son la **forma** y la **materia** como **partes esenciales** del compuesto. Y es que, si asociamos al intelecto con la forma y a la voluntad con la materia, como lo muestran ambos autores en sus concepciones metafísicas, notaremos que existe una diferencia conceptual entre ambos al concebir cuál es el estatus ontológico de la materia y, por tanto, de la voluntad. Como ha sido expuesto, para Aquino la materia no posee un ser con propiedad, de donde la forma es causa de la materia porque el acto es anterior a la potencia. La forma y la materia son una, un solo acto en donde las partes son inseparables. Para Suárez, en cambio, si bien se respeta la jerarquía entre la forma y la materia, donde ésta se encuentra subordinada a la forma, la materia posee un cierto acto, un cierto ser independiente. La forma y la materia son dos realidades separables, que se encuentran **anudadas** en la medida en que concurren entre sí. Pasando al rol del intelecto y de la voluntad, esto permite a Suárez habernos dicho que la raíz del acto de la voluntad no proviene del acto del intelecto. Es decir, si bien no podemos unirnos lo amado si previamente no lo conocemos, no nos unimos a él sólo porque el intelecto ya nos haya proporcionado su objeto formal. Será finalmente una decisión que tiene su naturaleza en la misma voluntad, por lo que la voluntad es concebida con un mayor protagonismo a pesar de que mantenga cierta dependencia con el intelecto. En Aquino no era posible expresar esta concurrencia entre el intelecto y la voluntad dado que no se concibe a la materia como un cierto acto, sino como algo enteramente dependiente de la forma, ya que no es en ningún sentido sin ella. No obstante, no negaremos que podemos percibir en sus palabras

8. Las palabras textuales de Suárez son: "(...) loquitur ergo D. Thomas de amore et cognitione, etiam in patria: aliis vero locis indistincte loquitur, absolute affirmans, respectu Dei amorem esse meliorem" (p. 56). Véase la traducción al español: "Santo Tomás, por tanto, habla del amor y el conocimiento también en la patria: en otros lugares, empero, habla de manera confusa, afirmando absolutamente respecto de Dios que el amor es mejor" (Yangali, 2019, p. 196).

9. Sobre la noción de "objeto formal" puede verse las Prelecciones de Metafísica Fundamental de Carlos Valverde, quien nos dice que el "objeto formal" se entiende en relación con el "objeto material"; así, por objeto formal nos referimos al aspecto bajo el cual se estudian diversas realidades comprendidas de una ciencia (por ejemplo, el objeto formal de la biología es la vida en cuanto vida), mientras que por objeto material nos referimos al conjunto de realidades estudiadas por un saber científico determinado (por ejemplo, el conjunto de seres vivos) (2009, p. 57). Así, por objeto formal nos referimos a la esencia de una cosa en cuanto es objeto de nuestra intencionalidad, mientras que por objeto material nos referimos a las cosas en su singularidad.

la intuición de que la voluntad y su amor no pueden remitirse únicamente al intelecto como fundamento.

En Aquino y en Suárez, notamos una concepción **integral** e **integradora** del ser humano, respectivamente. Es decir, una que concibe al ser humano en su unidad de cuerpo y alma, de intelecto y voluntad, así como otra que lo concibe en la realización del ser humano en esa unidad. Por lo tanto, lo que Aquino comprende desde una unidad fundamental, una voluntad sujeta o dependiente a una intelección de la verdad, Suárez lo comprende desde su despliegue, a saber, una voluntad que, asintiendo a dicha intelección, cobra cada vez mayor consciencia de sus actos libres. El énfasis, en Aquino, es concebir a la voluntad como una facultad mental en función de un orden inteligible; mientras que, en Suárez, el énfasis está en verla como una facultad mental en una cierta autonomía de sus funciones.

Conclusiones

Las filosofías de Aquino y Suárez coinciden en una estructura: la necesidad de dos principios que son contemplados desde su unidad intrínseca, así como desde su distinción y concurrencia. El intelecto y la voluntad pueden ser concebidos desde un solo principio, el sujeto, a quien se remiten como origen y fin en orden a no perder de vista el bien universal; pero también pueden ser concebidos desde su diferencia, o sea como dos facultades que ayudan a entender al sujeto mismo en el despliegue de su conocimiento y de su amor particulares.

La antropología católica no enseña ni un intelectualismo ni un voluntarismo. No enseña nada que sea exclusivo o excluyente. Por el contrario, enseña de raíz la conjunción ordenada de las diversas dimensiones de nuestra experiencia: fe y razón, filosofía y teología, fe y obras, saber y hacer, entre otras unidades estructurales más. No se tratará jamás de una cosa sin la otra. Ciertamente, ni Suárez, ni mucho menos Aquino, poseían todos los conocimientos que poseemos hoy en día sobre las dimensiones cognitiva y emotiva de la persona, pero sin duda

todo aporte contemporáneo sobre estos temas puede ser adscrito a esta estructura esbozada de sus filosofías. Esto, ya que no tiene por qué trastocar dicha estructura. Y es que ni Aquino negaría que para la bienaventuranza se requiera de la participación de una dimensión afectiva, ni Suárez negaría que para dicha participación se requiera de un objeto formal que la posibilite de manera verdadera.

La etiqueta de «intelectualismo» debe ser evitada al momento de buscar una definición del último fin de acuerdo con la antropología cristiana. Por motivos circunstanciales, infelizmente, se ha descrito con esta etiqueta al pensamiento de muchos autores cristianos, provocando que dejemos de lado sus grandes reflexiones en torno a la voluntad y la dimensión afectiva que representa. Esta etiqueta le cayó incluso a san Agustín (2009), a pesar del énfasis especial que hizo en toda su obra sobre el amor. No obstante, es prudente recordar que ello se debió muy seguramente a asociar el rechazo del intelectualismo con un voluntarismo absoluto, que se gesta desde el menosprecio de Lutero hacia la razón llamándola ramera (1983) y se consolida con Nietzsche, para quien el intelecto carece de una finalidad y es reducido al puro pathos (1996). La realidad es que, así como el agustinismo no es voluntarista, tampoco el tomismo es intelectualista. El modo que tienen de acentuar sus contenidos estas filosofías se da a partir de los diferentes contextos que incentivaron modos distintos de expresión. Más bien, podemos decir que la filosofía tomista es ejemplo de síntesis del pensamiento aristotélico con el agustiniano; del mismo modo, la filosofía suareciana también intentará serlo, aunque del tomismo y el escotismo principalmente.

Atribuir una suerte de intelectualismo a los autores cristianos puede hacernos creer que la adquisición de la verdad es condición suficiente de nuestro fin último, la felicidad. Y este problema no es sólo un problema teórico, sino un problema bastante concreto en cuanto cotejamos en la historia cómo nos adherimos a una verdad establecida, so pretexto de excusar todo tipo de abusos a la libertad y a todo derecho que tiene el ser humano de buscarla. Errar y

madurar son dos cosas que forman parte esencial de nuestro aprendizaje de la verdad. Ningún ser humano posee la verdad de todas las cosas, y por eso es menester buscarla juntamente. Esto, tanto al nivel de nuestra inteligencia cuanto al de nuestra afectividad, lo que implica abrirnos a las dimensiones del conocimiento y del amor. Sólo así es que entendemos que nadie amará lo que no conoce, pero que nadie buscará conocer si no ama. La bienaventuranza cristiana no excluye una visión dialéctica como aprendizaje de nuestra felicidad. Por el contrario, enseña que nuestra vulnerabilidad tiene un sentido finalmente espiritual. Esto es, hacernos recordar que toda comprensión y anhelo no puede descansar en lo finito, pero que tampoco puede ignorar su valor en tanto busca transfigurar en lo infinito. He ahí donde nuestra confianza puede ser depositada, en aquello que sondea todo entendimiento y estimación contingente, y que por eso mismo es capaz de decirnos: “Mira que hago nuevas todas las cosas” (Apocalipsis, 21, 5).

Referencias

- Aquino, T. (2009). *Suma de Teología*, Vol. I, Biblioteca de Autores Cristianos.
- Aquino, T. (2011a). *Suma de Teología*, Vol. II, Biblioteca de Autores Cristianos.
- Aquino, T. (2010). *Suma de Teología*, Vol. III, Biblioteca de Autores Cristianos.
- Aquino, T. (2011b). *El ente y la esencia*, Ediciones Universidad de Navarra.
- Aquino, T. (2011c). *Comentario a la Física de Aristóteles*. Ediciones Universidad de Navarra.
- Bacigalupo, L. (2022). *Aristóteles en París, Cómo la filosofía aristotélica en la Edad Media puso las bases de la Modernidad*. Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Copleston, F. (2004). *Historia de la filosofía* (vol. III: De Ockham a Suárez). Ariel.
- Fastiggi, R. (2015). “Suárez as a Dogmatic Theologian”, *A Companion to Francisco Suárez*. Brill.
- Fernández, C. (1980.) *Los filósofos medievales. Selección de Textos*, Vol. II, Biblioteca de Autores Cristianos.
- Ferrater Mora, J. (1964). *Diccionario de Filosofía, Tomo I (A-K)*. Editorial Sudamericana.
- Ferrater Mora, J. (1964). *Diccionario de Filosofía, Tomo II (L-Z)*. Editorial Sudamericana.
- Forment, E. (2003). *La filosofía de Santo Tomás de Aquino*. EDICEP.
- Gilson, É. (1985). *La filosofía en la edad media*. Gredos.
- Gilson, É. (2002). *El Tomismo*. Ediciones Universidad de Navarra.
- Gilson, É. (2007). *Juan Duns Escoto: Introducción a sus posiciones fundamentales*. Ediciones Universidad de Navarra.
- Lutero, M. (1983). *Obras de Martín Lutero, tomo IX, Sermones*. Ediciones La Aurora.
- Lyndberg, D. (2002). *Los inicios de la ciencia occidental*. Paidós.
- Merino, J. (2004). “Metafísica”, en: *Manual de filosofía franciscana*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Merino, J. (2007). *Juan Duns Escoto, Introducción a su pensamiento filosófico-teológico*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Nietzsche, F. & Vaihinger, H. (1996). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral. La voluntad de ilusión en Nietzsche*, Editorial Tecnos.
- Orlandis, R. (1942). *El último fin del hombre según Santo Tomás*. Manresa.
- Orlandis, R. (1943). *El fin último del hombre según Santo Tomás*. Manresa.
- Prieto López, L. (2013). *Suárez y el destino de la metafísica, De Avicena a Heidegger*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Porro, P. (2018). *Tomás de Aquino, Un perfil histórico-filosófico*. Fondo Editorial Universidad Católica Sedes Sapientiae.
- San Agustín (2009). *Obras filosóficas, Vol. III*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- San Agustín (1968). *Tratado sobre la Santísima Trinidad*. Biblioteca de Autores Cristianos.

- Suárez, F. (1628). *Ad primam secundae D. Thomae, Tractatus Quinque Theologici, De ultimo fine hominis, ac Beatitudine, Eximii Doctoris Francisci Suarez, Granatensis, et Societate Iesu. In Academia Conimbricensi, Primarii atque Emeriti olim Profesoris.*
- Suárez, F. (1991). *Comentario a los libros de Aristóteles SOBRE EL ALMA, Tomo 3.* Fundación Xavier Zubiri.
- Suárez, F., (1960 [1597]). *Disputaciones Metafísicas, Vol. I.* Gredos.
- Valverde, C. (2009). *Prelecciones de Metafísica Fundamental.* Biblioteca de Autores Cristianos.
- Wulf, M. (1945). *Historia de la filosofía medieval.* Ed. Jus.
- Yangali, O. (2019.) *En torno a la noción de esencia como ser y participación en relación con la bienaventuranza en Francisco Suárez.* Tesis de Maestría, PUCP. <http://hdl.handle.net/20.500.12404/13862>