

El constitutivo de la felicidad según S. Tomás, S. Buenaventura y Francisco Suárez

I. INTRODUCCION

Los temas de la felicidad y del fin último del hombre, tienen gran importancia en la Escolástica. Son muchas las páginas de los autores dedicadas a estos temas. Muchos lo hacen comentando el libro IV de las Distinciones de Pedro Lombardo, en concreto la cuestión 49, y los libros de la Suma de Santo Tomás, especialmente las cuestiones 1-5 de la «Prima secundae».

En estos pasajes, los autores hablan primariamente de la felicidad de la visión de Dios, aunque no descuidan la felicidad imperfecta de esta vida.

Al hablar de la felicidad de la visión de Dios, se suele distinguir entre felicidad objetiva y felicidad formal.

La felicidad objetiva es el mismo bien que sacia de un modo adecuado el apetito racional. Y la felicidad formal es la unión inmediata del sujeto beatificado con el objeto beatificante. O, si se prefiere, la felicidad formal es aquella operación del alma por la cual el objeto beatificante se alcanza, se posee y se goza.

Aquí nos interesa estudiar la felicidad formal según los mencionados autores.

Antes será conveniente recordar que hay diversas opiniones entre los escolásticos sobre la sede de la felicidad formal en el hombre.

Una de ellas, atribuida a algunos escolásticos antiguos, es inadmisibles y rechazada por la mayoría. Es la de Juan de Ripa, el cual afirmó que la felicidad formal consiste en la visión increada del mismo Dios, unido al entendimiento creado. San Buenaventura

rechaza esta opinión en su Comentario al tercer libro de las Sentencias¹.

Otra opinión es la de Enrique Gandavense². Este autor afirma que la verdadera felicidad no consiste tan sólo en el acto de la voluntad y del entendimiento, pues sería una felicidad creada por razón de estos actos creados, sino que «consiste principalmente en el mismo objeto, que es la misma felicidad increada, en la cual por el acto de felicidad de la voluntad creada, el alma humana se transforma por medio de la voluntad, para convertirse en aquel, en cuanto es posible según la naturaleza». De ahí concluye Enrique Gandavense que la felicidad perfecciona la esencia del alma, más que las potencias, porque Dios en cierta manera perfecciona la esencia del alma por su propia esencia.

Una tercera opinión es la de Escoto, de Santo Tomás y casi común entre los Escolásticos. Según esta opinión, la felicidad consiste en un acto de las potencias intelectuales³.

En cambio, San Buenaventura explica la felicidad de la visión beatífica en una «influencia de Dios en el alma, que es la misma deiformidad y saciedad». Desarrolla esta idea afirmando que la felicidad consiste en un acto y al mismo tiempo en un hábito que está continuamente en acto, y hasta más en un hábito que en un acto⁴. También enseña que la felicidad está más en las potencias del alma que en la esencia, contra la opinión de Enrique Gandavense⁵.

Ulteriormente, concretando más la cuestión, puede preguntarse en qué acto o en qué actos de las potencias intelectuales consiste la felicidad formal. Ya hemos visto como la mayoría de los Escolásticos con Escoto y Santo Tomás (sin excluir completamente a San Buenaventura), ponen la felicidad en algún acto.

En primer lugar se puede preguntar si la felicidad consiste formalmente en varios actos de varias potencias o en un solo acto de una potencia del alma. La opinión de un solo acto es enseñada por Escoto, por Santo Tomás y por muchos otros.

En la hipótesis de que el constitutivo de la felicidad sea un único acto de las potencias intelectuales, puede suscitarse la cuestión si se trata de un acto del entendimiento (la visión de Dios) o un acto de la voluntad (la fruición por el amor de amistad). La primera sentencia es enseñada por Santo Tomás y por los tomistas

¹ d. 14, a. 1, q. 1.

² *Quodl.* 13, q. 12.

³ Cf. S. TOMÁS, *In IV Sent.*, d. 49, a. 1, q. 2, quaestiunc. 2; I-II, q. 3, a. 2; *Suma c. Gent.*, III, c. 25 ss.

⁴ *In VI Sent.*, d. 49, a. 1, q. 1, ad. 5.

⁵ *Ibid.*, q. 4. Cf. *Obras de S. Buenaventura*, Edic. Quaracchi, d. 49, a. 1, q. 1, scholion, t. IV, pp. 1001-02.

y la segunda por Escoto y por muchos otros aún no pertenecientes a su escuela.

Esta discusión sobre el constitutivo formal de la felicidad, da por supuesto que la felicidad abarca varias perfecciones y varios actos, en especial, la visión inmediata del entendimiento y la fruición de la voluntad. Pues esto ya está explícitamente enseñado en la Constitución Apostólica «Benedictus Deus» de Benedicto XII, en donde se dice que las almas de los bienaventurados son verdaderamente felices «ex tali visione et fruitione»⁶.

También todos suponen que la felicidad de alguna manera puede estar en la voluntad. Así el mismo Santo Tomás, que no admite que la felicidad del cielo sea formalmente un acto de la voluntad, afirma, sin embargo, que la felicidad puede estar en la voluntad como su objeto⁷.

Es evidente también que, considerando la felicidad «in fieri», Dios es primero objeto inmediato de la visión que objeto inmediato de la fruición (prius natura).

Pero ya no es tan evidente si no se considera la felicidad según su origen, sino «in via perfectionis». En este último caso hay opiniones diversas entre los Escolásticos:

Ricardo a Mediavilla, precisamente porque en la felicidad «in via generationis» es primero la visión o el acto del entendimiento, concluye que «in via perfectionis» es primero la fruición o el acto de la voluntad⁸.

Este mismo autor, después de aducir muchos argumentos en ambos sentidos, concluye que la felicidad consiste tanto en un acto del entendimiento como en un acto de la voluntad, pero principalmente consiste en la fruición de la voluntad, porque la felicidad empieza en la visión y se consuma en la fruición⁹.

San Buenaventura tiene una opinión distinta de la de Santo Tomás y más cercana a la de Ricardo de Mediavilla, como veremos más adelante.

Esta cuestión del constitutivo formal de la felicidad no es fácil de resolver. Pues los argumentos de las diversas sentencias se apoyan en principios no admitidos por los de la sentencia contraria. Así Santo Tomás y sus seguidores apoyan su opinión en la creencia de que el entendimiento es la potencia más noble del alma. Mientras Escoto enaltece la voluntad como la facultad más noble. De esta última opinión son Enrique Gandavense, San Buenaventura, Alejandro de Hales, Ricardo de Mediavilla y otros.

⁶ *Denz.* 530.

⁷ *In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 1, quaestiunc. 2.

⁸ *In IV Sent.*, d. 49, a. 1, q. 6, ad 5.

⁹ *Ibid.*, ad 8.

Hecha esta introducción previa, veamos más detenidamente lo que opinan sobre el constitutivo de la felicidad San Buenaventura, Santo Tomás y Suárez.

II. EL CONSTITUTIVO DE LA FELICIDAD EN SAN BUENAVENTURA

Como se sabe, la obra principal de San Buenaventura es el Comentario al libro de las Sentencias de Pedro Lombardo. Los escritos posteriores se relacionan con este Comentario como a su fuente principal.

En este Comentario el Santo Doctor explica las cuestiones filosóficas y teológicas de su tiempo con tanta profundidad y amplitud que los escritores posteriores alaban unánimemente su obra magistral. Hasta alguien ha dicho que este trabajo de un hombre de veintisiete años apenas palidece ante la espléndida y gigantesca Suma Teológica de Santo Tomás, que es una obra de toda una vida...¹⁰

San Buenaventura considera la Teología como una ciencia principalmente afectiva, cuya finalidad es hacernos mejores y conducirnos al amor¹¹. Por esto se comprende que el Santo, entre todas las facultades del alma, desarrolle principalmente el amor y el papel de la voluntad, que considera como la potencia más noble¹².

Ya hemos insinuado antes, que en relación con la cuestión de la esencia de la felicidad, San Buenaventura la pone entre los hábitos y los actos. Y precisamente no en una sola potencia y en un solo acto, sino en varios. Esta opinión ecléctica ha hecho escuela. La siguen Toledo, Valencia y el mismo Suárez.

Pero esta opinión no parece tocar el problema: por cuál acto principalmente es poseído el bien, de modo que los demás actos no sean más que complementos o consecuencias que forman parte de la integridad del acto y no de su esencia.

Aunque San Buenaventura dice que la felicidad formal consiste en el acto de la inteligencia y de la voluntad, sin embargo, da más importancia al acto de la voluntad¹³.

En el Comentario al primer libro de las Sentencias, distinción I, después que en el artículo I ha tratado «de uti et utibili», San Buenaventura pasa a tratar «de frui et fruibili» en la cuestión única del artículo II.

Se pregunta concretamente el Santo Doctor en qué consiste la

¹⁰ Cf. E. SMEETS, *Bonaventure (Saint)*, en DTC, col. 967-968.

¹¹ *In IV Sent.*, lib. I, proem., q. III, in corp. et ad 1.

¹² *Ibid.*, lib. III, dist. XVII, p. I, q. V, ad 3.

¹³ SMEETS, *art. cit.*, col. 977.

esencia del gozo o de la felicidad, si es un acto de la voluntad o de otras fuerzas. En la conclusión dice que el gozo («frui») considerado esencialmente es un acto de la voluntad, considerado positivamente es también un acto de las demás potencias.

En esta misma cuestión, dice que la visión es tan sólo una disposición para el amor o la fruición:

«Nam si quis videt aliquid et habet, numquam delectatur, nisi amet; aliter tamen requiritur visio quam amor. Nam visio disponit, similiter et tentio, sed amor delicias suggerit. Unde est quasi acumen penetrans, et ideo ei maxime convenit unire et per consequens delectare ac quietare: ideo essentialiter, non dispositive est fruitio.»¹⁴

En la respuesta a la tercera dificultad, San Buenaventura toca la cuestión si la felicidad de la visión beatífica consiste formalmente en un acto del entendimiento, en la visión (unida inseparablemente al amor y a la complacencia), o más bien en un acto de la voluntad, que supone la visión y es completado con la complacencia. En la solución que da el Santo Doctor parece admitir los dos actos del entendimiento y de la voluntad, inseparablemente unidos¹⁵.

Más adelante, en esta misma distinción I, el Doctor Seráfico nos hace observar que sólo Dios es el objeto propio de la fruición, mientras que el objeto impropio son los bienes espirituales que deleitan y que están unidos al fin¹⁶.

Ya en el Comentario del II libro de las Sentencias, San Buenaventura alude a las palabras de San Pablo «la caridad es la plenitud de la ley» y a las de San Agustín «todos los preceptos divinos se refieren a la caridad». Y comenta que el Maestro de las Sentencias igual hubiera podido decir que Dios o la felicidad o Cristo son el fin de la voluntad buena. Pero prefirió decir que la caridad es el fin, porque compete a la caridad la razón completa de conseguir el fin.

Con ello San Buenaventura atribuye a la voluntad, al amor, la consecución y posesión del fin último. Con ello parece oponerse a Santo Tomás, el cual atribuye la consecución y la posesión de Dios, último fin, al entendimiento, a la visión... Veamos sus palabras:

«Licet autem Deus, vel beatitudo, sive Christus possit dici finis bonae voluntatis; maluit tamen Magister dicere quod caritas sit finis, pro eo quod completa ratio finiendi competit ipsi caritati.»¹⁷

En estas palabras se ve la estrecha relación que San Buenaven-

¹⁴ *In I Sent.*, d. I, a. 2, q. unica, ad 2.

¹⁵ *Ibid.*, ad 3.

¹⁶ *Ibid.*, a. 3, q. 2.

¹⁷ *In II Sent.*, d. 38, a. 1, q. 2.

tura pone entre la felicidad, el amor y la consecución del fin por la voluntad recta. Lo cual confirma su sentencia de que la felicidad radica principalmente en el acto de la voluntad, en el amor y en la fruición.

En el comentario al tercer libro de las Sentencias, explicará el Santo que el amor contribuye a una mayor felicidad en la visión beatífica porque es un medio que hace unir mejor el alma con Dios en la visión del bien supremo¹⁸.

Al terminar el Breviloquium, San Buenaventura afirma una vez más que el origen de la felicidad está en el conocimiento y en el amor de Dios, o sea, en los dos actos de las facultades intelectuales.

Además, afirma que esta felicidad, este conocimiento y este amor empiezan ya en esta vida y se completan en el cielo.

Esto nos hace deducir que, según el Santo Doctor, la felicidad imperfecta de este mundo tiene las mismas características que la del cielo, excepto la característica de la plenitud¹⁹.

Estas son las ideas más importantes de San Buenaventura sobre el constitutivo de la felicidad. Una vez vistas estas, pasemos ya a estudiar las enseñanzas de Santo Tomás.

III. EL CONSTITUTIVO DE LA FELICIDAD SEGUN SANTO TOMAS

Los Salmaticenses, en su Curso Teológico, nos ofrecen un resumen esquemático de la opinión de Santo Tomás y de los tomistas sobre la felicidad²⁰.

Según el Doctor Angélico, la felicidad es una operación vital e inmanente realizada por la persona que es feliz. Esta operación es una sola y simple y tiene su unidad del objeto beatificante. Si incluyese muchos actos ya no sería algo único por sí mismo. La felicidad ha de ser la perfección máxima de la persona feliz considerada intensivamente pero no extensivamente.

La esencia de la felicidad consiste en el solo acto del entendimiento, en la *visión* beatífica.

La felicidad sobrenatural de esta vida es un principio y una participación de la felicidad futura. Tiene que ser un acto de la voluntad o del entendimiento. Pero ninguna operación de esta vida puede llamarse felicidad «simpliciter». En la felicidad de esta

¹⁸ *In III Sent.*, d. 31, a. 3, q. 1, ad 4.

¹⁹ P. VII, c. 7.

²⁰ Cf. *Index rerum notabilium*, en *Curso Teológico*, t. V, París 1878, p. 549.

vida no se encuentran todas las condiciones de la felicidad en sentido estricto.

La felicidad sobrenatural de esta vida puede ser a modo de mérito o a modo de incoación. La primera puede llamarse felicidad moral y la segunda, felicidad física.

La primera consiste primariamente en el acto de caridad y secundariamente en el de las otras virtudes. En cambio, la felicidad física consiste en el acto del entendimiento. Tiene que ser un acto perfectísimo, fin de los demás actos. Excluye el pecado mortal.

Además de la felicidad sobrenatural de esta vida, es posible también una felicidad natural. Pues puede darse en el orden natural un acto que merezca el nombre de felicidad. De hecho tal felicidad existe en algunos y no es destruida por la felicidad sobrenatural. Aunque la felicidad natural se ordena a la sobrenatural, no por ello pierde su razón de ser. Tampoco puede esta felicidad natural coexistir con el pecado mortal.

La felicidad natural consiste en un acto del entendimiento especulativo, en concreto, en la contemplación abstractiva de la causa primera. Requiere las virtudes morales como disposiciones.

La felicidad consiste precisamente en un acto del entendimiento y no de la voluntad, porque tiene que ser un acto óptimo. Ahora bien un acto óptimo procede de la óptima potencia. Y la óptima potencia es el entendimiento. El acto especulativo del entendimiento al contemplar a Dios aunque sea de un modo abstractivo, es un acto absolutamente más perfecto que cualquier acto natural de la voluntad ²¹.

Además, en contra de Escoto, que atribuye a la voluntad el poder beatificador, por ser la facultad que alcanza el bien, Santo Tomás y los tomistas dicen que, siendo toda voluntad o un deseo de poseer el bien o una fruición del bien poseído, se trata de un acto que es anterior o posterior al acto mismo de la posesión del bien. Este acto de poseer el bien es el acto de aprehensión intelectual, que se intercala entre el deseo y la fruición. La fruición es consecuencia de una intelección. Es por el acto del entendimiento que el ser intelectual entra verdaderamente en posesión del bien de un modo conforme a su naturaleza ²².

Y dicho esto, veamos ya más detenidamente los dos lugares más importantes de Santo Tomás sobre el constitutivo de la felicidad. Uno de ellos es de la Suma contra Gentiles y el otro de la Suma Teológica.

²¹ Cf. *Salmanticenses*, o. c., q. V, d. VI, dub. II, n. III, p. 391.

²² Cf. A. GARDEIL, DTC, «Beatitude», col. 514.

a) *Suma contra Gentiles*

Santo Tomás, en la Suma contra los Gentiles, en el libro 3, capítulo 26, se plantea la cuestión: si la felicidad consiste en un acto de la voluntad.

Como la substancia intelectual, dice, alcanza con su operación a Dios entendiéndole, deseándole, amándole y deleitándose en El, mediante un acto de la voluntad, podría parecer que la felicidad última del hombre no consiste en conocer a Dios, sino más bien en amarle o en posesionarse de El mediante algún otro acto de la voluntad.

Después de exponer cinco objeciones, cuya solución veremos más adelante, Santo Tomás pasa a demostrar que la felicidad no consiste últimamente en un acto de la voluntad:

Siendo la bienaventuranza el bien propio de la naturaleza intelectual, afirma, 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 todos los seres, aunque de diversa manera según se encuentran los seres con respecto al conocimiento. Lo propio de la naturaleza intelectual es el entendimiento en sí considerado. Por lo tanto, la bienaventuranza consiste principal y sustancialmente más bien en el acto del entendimiento que en el de la voluntad.

Los objetos que mueven las potencias son naturalmente anteriores a los actos de las mismas. Según esto el objeto de la voluntad precede naturalmente al acto de la misma. En consecuencia, su primer objeto precederá a todos sus actos. Luego el acto de la voluntad no puede ser lo preferentemente querido. Y esto es precisamente el último fin, que es la bienaventuranza. Luego...

En todas las potencias que pueden volverse sobre sus propios actos, se requiere previamente que el acto de la potencia tienda hacia otro objeto y después vuelva sobre sí mismo. Así, tratándose de la voluntad, es preciso que lo preferentemente querido no sea el mismo querer, sino algún otro bien. Sin embargo, lo preferentemente querido de la bienaventuranza intelectual es la bienaventuranza misma o la felicidad, pues por ella queremos cuanto queremos. Es imposible, pues, que la felicidad consista en un acto de la voluntad.

La verdad de la naturaleza de un ser está en proporción con lo que constituye su propia substancia. Pero la bienaventuranza verdadera no se diferencia de la falsa según el acto de la voluntad, porque la voluntad desea, ama o se deleita en lo que se propone como último bien, tanto si es verdadero como si es falso. El averiguar si lo que se le propone como último bien es verdadero o

falso corresponde al entendimiento. Así, pues, la felicidad consiste más bien en el acto del entendimiento que en el de la voluntad.

Acto seguido, Santo Tomás pasa a demostrar que los actos de la voluntad, como podrían ser el desear, el amar o el deleitarse, no pueden ser el último fin, y por tanto no pueden ser constitutivo esencial de la felicidad.

En primer lugar, dice el Santo Doctor, es imposible que el desear sea el último fin, porque se desea cuando la voluntad tiende a lo que todavía no posee. Y esto se opone a la razón de último fin²³.

Tampoco el amor puede ser el último fin, sigue diciendo el Doctor Angélico, porque el bien se ama cuando se tiene y cuando no se tiene, ya que el amor es causa de que se busque con deseo el bien que no se tiene. Y si el amor de lo que ya se tiene es más perfecto, esto es a causa de la posesión del bien amado. Luego una cosa es tener el bien y otra el amor. El amor antes de la posesión del bien es imperfecto y después de la posesión es perfecto²⁴.

La refutación de la delectación de la voluntad como constitutivo esencial de la felicidad, ocupa más espacio. El Santo Doctor viene a decir lo siguiente:

La delectación no es el último fin, pues la misma posesión del bien es la causa de la delectación. Porque nos deleitamos o cuando sentimos el bien que ahora poseemos, o cuando nos acordamos de haberlo tenido antes, o cuando esperamos poseerlo en el futuro.

Si la delectación fuera el último fin, habría que apetecerla de por sí. Pero resulta que hay que apetecer sólo la delectación resultante de las operaciones buenas y hay que huir de la resultante de las operaciones malas. Tenemos, pues, que tanto su bondad como el deber de apetecer la delectación, dicen referencia a otra cosa. Luego, la delectación no puede ser el último fin, que es la felicidad.

Las cosas naturales se ordenan a su fin sin error. Ahora bien, en las cosas naturales la delectación es por la operación y no viceversa, como sucede en el comer, que se ordena a la conservación del individuo y en el uso de lo venéreo, que se ordena a la conservación de la especie, entre los animales. Si estos no hallaran delectación en estas operaciones, se abstendrían de estas cosas necesarias. Es, pues, imposible que la delectación, que está en función de la operación, sea el último fin.

Parece que la delectación no es otra cosa que el descanso de la voluntad en algún bien conveniente. Así como el hombre por la voluntad se inclina hacia el fin y descansa en él, así también los

²³ S. TOMÁS, *Suma contra Gentiles*, lib. 3, c. 26, en BAC, t. II, Madrid 1953, p. 142.

²⁴ *Ibid.*

cuerpos naturales se inclinan naturalmente hacia sus propios fines y descansan una vez conseguidos. Pero, si lo primero que intentara la naturaleza fuera el cese de la inclinación, no la daría. Porque se la da precisamente para que tiendan a su propio fin y una vez conseguido éste, se sigue el cese de la inclinación. Así, pues, el cese de la inclinación, o el deleite, no es el fin, sino algo concomitante...²⁵

Después de esta conclusión final, según la cual la felicidad no consiste en ningún acto de la voluntad, el Doctor Angélico demuestra que la felicidad última del hombre consiste substancialmente en conocer a Dios por el entendimiento.

Si el fin de una cosa es algo exterior a la misma, dice, se llamará fin último a la operación con que primero lo consiga. Así la posesión de la riqueza y no el amor o deseo de ella, es el fin de los que la toman como tal. Ahora bien, el fin último de la substancia intelectual es Dios. Por tanto, la felicidad del hombre consistirá en aquella operación con que primero pueda llegar a Dios. Y tal operación es el entender, porque no podemos querer lo que no entendemos. Luego...

He aquí estas palabras decisivas de la sentencia de Santo Tomás, según el texto original:

«Adhuc. Si alicujus rei sit aliqua res exterior finis, illa ejus operatio dicetur etiam finis ultimus per quam primo consequitur rem illam: sicut his quibus pecunia est finis, dicitur etiam possidere pecuniam finis, non autem amare, neque concupiscere. Finis autem ultimus substantiae intellectualis est Deus. Illa igitur operatio hominis est substantialiter ejus beatitudo vel felicitas, per quod primo attingit ad Deum. Hoc autem est intelligere nam velle non possumus quod non intelligimus. Est igitur ultima felicitas hominis in cognoscendo Deum per intellectum substantialiter, non in actu voluntatis.»²⁶

A continuación, Santo Tomás pasa a responder a las objeciones propuestas al principio del capítulo. Veámoslas brevemente:

1) No es necesario que la felicidad consista substancialmente en un acto de la voluntad por el hecho de que, implicando la razón de sumo bien, es objeto de la voluntad. Al contrario, por ser precisamente el primer objeto, resulta que no puede ser acto de la voluntad, según se ha dicho.

2) Tampoco es menester que todo lo que perfecciona a un ser sea su propio fin. Pues una cosa puede ser perfección de otra de dos maneras: como perfección de lo que ya tiene su propia especie, o como perfección para que la alcance. Lo que es perfec-

²⁵ *Ibid.*, pp. 142-143.

²⁶ *Ibid.*, pp. 143-144.

ción del ser cuando éste tiene ya la especie, es su propio fin. Y la operación propia de cualquier ser, que es como su uso, es su propio fin. Pero lo que son perfecciones del ser en orden a la especie no son su fin; más bien, el ser es el fin de las mismas, pues la materia y la forma son para la constitución de la especie. Porque, aunque la forma sea el fin de la generación, no es el fin de lo que ya está engendrado y tiene ya su especie.

Ahora bien, la delectación es una perfección de la operación, pero no en el sentido de que la operación se ordene específicamente a ella, sino que es una perfección parecida a la que se ordena a la especie del ser; porque mediante la delectación insistimos con más atención y esmero en la operación con que nos deleitamos.

3) 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. Pues la delectación, aunque no es el último fin, es, no obstante, algo concomitante, puesto que aparece al alcanzarlo.

4) Muchos no buscan más la delectación que hay en el conocer que el conocer tal. Sino que son muchos los que buscan las delectaciones sensibles más que el conocimiento intelectual y su consiguiente delectación, porque las cosas exteriores son más conocidas para la mayoría, ya que el conocimiento humano empieza por los sentidos.

5) Es falso que la voluntad sea superior al entendimiento, por ser su motor. Pues es el entendimiento que mueve primariamente y de por sí a la voluntad, porque ésta, en cuanto tal, se mueve por el bien aprehendido por el entendimiento. Pero la voluntad mueve al entendimiento de un modo como accidental, en cuanto que el entender mismo se aprehende como un bien, y así es deseado por la voluntad, resultando de ella que el entendimiento entiende actualmente. Pero incluso en esto el entendimiento precede a la voluntad, pues ésta no desearía entender si antes no aprehendiera el mismo entender como un bien.

A su vez, la voluntad mueve al entendimiento a manera de agente para que obre actualmente, y el entendimiento mueve a la voluntad a modo de fin, porque el fin de la voluntad es el bien entendido. Como el agente en orden a mover es posterior al fin, porque mueve por el fin, en consecuencia resulta que el entendimiento es absolutamente superior a la voluntad, en cambio ésta es más que el entendimiento sólo accidentalmente y bajo algún aspecto²⁷.

Más adelante, en el capítulo 37, el Doctor Angélico enseña que la felicidad no está en los bienes de fortuna, ni en los bienes del cuerpo, ni en los del alma respecto a la parte sensitiva, ni tampo-

²⁷ *Ibid.*, p. 144-146.

co en los de la parte intelectual respecto a los actos de las virtudes morales, ni en las intelectuales que se refieren a la acción, como son el arte y la prudencia, cosas que el Santo Doctor ha venido demostrando en los capítulos anteriores. En este capítulo concluye que la felicidad suprema del hombre consiste en la contemplación de la verdad.

Pero no se trata de la contemplación ordenada a la comprensión de los principios, que es imperfectísima por su máxima universalidad y tiene un conocimiento meramente potencial de las cosas. Tampoco lo es la contemplación de las ciencias cuyos objetos son las cosas inferiores, ya que la felicidad se ha de dar en la operación del entendimiento, que versa sobre las cosas más nobles.

Resulta, pues, que la suprema felicidad humana consiste en la contemplación sapiencial de las cosas divinas²⁸.

Estas son las ideas más importantes de Santo Tomás sobre el constitutivo de la felicidad en la Suma acontra los Gentiles. A continuación veremos el pensamiento del Santo Doctor en la Suma Teológica.

b) *Suma Teológica*

En la Suma Teológica, se trata del constitutivo de la felicidad del hombre en la I-II, cuestiones 3 y 4, en las que Santo Tomás se pregunta qué es la felicidad y qué se exige para la misma. Veamos las ideas más importantes de estas dos cuestiones.

En el primer artículo de la cuestión tercera, el Doctor Angélico enseña que si la felicidad del hombre es considerada como causa o como objeto beatificante, es algo increado. Pero si se considera la esencia de la felicidad es algo creado²⁹.

Este algo creado es en concreto una operación. Pues la felicidad es la última perfección del hombre. Y las cosas son perfectas en cuanto están en acto. Por consiguiente, hay que afirmar que la felicidad del hombre consiste en el acto último del mismo. Y es claro que la operación es el acto último del operante³⁰.

Después que en el artículo tercero de esta misma cuestión se ha afirmado que tal operación no es de la parte sensitiva, sino de la intelectual, en el artículo siguiente Santo Tomás se pregunta si se trata de una operación del entendimiento o de la voluntad.

Para resolver esta cuestión, Santo Tomás observa que para la felicidad se requieren dos cosas: una que es la esencia de la feli-

²⁸ *Ibid.*, c. 37, pp. 159-160.

²⁹ I-II, q. 3, a. 1, Resp.

³⁰ I-II, q. 3, a. 2, Resp.

cidad, y otra que es como accidental a la misma, como es la delectación.

En cuanto a lo esencial de la felicidad, es imposible que consista en un acto de la voluntad. Porque si la felicidad consiste en la consecución del último fin, esta consecución no se realiza por el acto de la voluntad. Pues la voluntad se inclina tanto a un fin ausente (deseo) como a un fin presente (delectación). Pero es claro que el deseo del fin no es la consecución del mismo, sino tan sólo un movimiento hacia él. Y la delectación viene a la voluntad por el hecho de que el fin está ya presente y no viceversa. Por consiguiente, el acto de la felicidad, por el cual se alcanza el fin, tiene que consistir en algo distinto de la voluntad ³¹.

En la respuesta a la cuarta dificultad, Santo Tomás afirma que el amor es más importante en el mover, sin embargo, el conocimiento es previo al amor en la consecución (del fin), pues no se ama más que lo conocido. Por esto, cuando se trata de un fin inteligible, lo alcanzamos primero por un acto del entendimiento, de igual manera que un fin sensible es alcanzado primero por el acto de los sentidos ³².

Al preguntarse si la felicidad consiste en una operación del entendimiento especulativo o del práctico, dice Santo Tomás que consiste en un acto del entendimiento especulativo, a saber, en la contemplación de Dios en la vida futura. La felicidad imperfecta de este mundo, también consiste principalmente en la contemplación, aunque secundariamente también consiste en una operación del entendimiento práctico que ordena las acciones y las pasiones humanas.

Santo Tomás pone tres razones por las que la felicidad consiste en un acto del entendimiento especulativo, a saber:

1) Si la felicidad consiste en un acto, debe ser el mejor acto del hombre. Y el mejor acto es el que procede de la mejor potencia con respecto a su óptimo objeto. Ahora bien, la mejor potencia del hombre es el entendimiento, cuyo mejor objeto es Dios, que no es objeto del entendimiento práctico sino del entendimiento especulativo. Por consiguiente, la felicidad consiste principalmente en la contemplación de Dios, y este acto es sumamente propio del hombre y sumamente deleitable.

2) La contemplación se busca por sí misma. En cambio, el acto del entendimiento práctico no se busca por sí mismo, sino por la acción. Y las acciones se ordenan a algún fin. De ahí se deduce que el último fin no puede consistir en la vida activa, que es propia del entendimiento práctico.

³¹ I-II, q. 3, a. 4, Resp.

³² I-II, q. 3, a. 4, ad 4.

3) Otra razón puede ser que por medio de la vida contemplativa el hombre se comunica con los seres superiores, como con Dios y con los ángeles, cuya felicidad es parecida. Mientras que por la vida activa también otros animales se parecen al hombre, aunque bajo algún aspecto e imperfectamente³³.

Después que Santo Tomás ha demostrado que la felicidad perfecta no consiste en la contemplación de las ciencias especulativas, ni en la de las sustancias separadas, que, sin embargo, podrían ser objeto de la felicidad imperfecta, pasa a demostrar, en el artículo octavo, que la felicidad perfecta y última del hombre no puede consistir en otra cosa que en la visión de la esencia divina. Pone dos razones:

1) Porque el hombre no es feliz mientras le queda algo que buscar o desear.

2) Porque la perfección de cada potencia se mira según la razón de su objeto. Y el objeto del entendimiento es la esencia de las cosas. Por tanto, la perfección del entendimiento le viene del conocimiento de la esencia de las cosas. Si el entendimiento conoce la esencia de algún efecto, sin conocer más que la existencia de la causa respectiva, le queda al hombre un deseo natural de conocer también la esencia de la causa. Y este deseo es de admiración y da origen a la investigación, como se admira un eclipse de sol y se investiga su causa. Y este deseo de investigar no se termina hasta que se ha llegado a conocer la esencia de la causa.

Así, pues, si el entendimiento humano, que conoce la esencia de algún efecto creado, no conociera más que la existencia de la causa primera, le quedaría todavía un deseo natural de investigar la esencia de esta causa. Por lo que no sería perfectamente feliz.

Por consiguiente, para la felicidad perfecta se requiere que el entendimiento conozca la misma esencia de la causa primera. Y de este modo tendrá su perfección por la unión a Dios como a su objeto³⁴.

Al tratar de las exigencias de la felicidad, ya en la cuestión cuarta, Santo Tomás se pregunta si para la felicidad se requiere la delectación.

Una cosa puede ser requerida de cuatro maneras, responde Santo Tomás en el cuerpo del artículo primero: como preámbulo, como perfectivo, como coadyuvante extrínseco y como concomitante. La delectación es requerida para la felicidad como concomitante. Pues es causada por el hecho de que el apetito descansa en el bien alcanzado. Por consiguiente, como la felicidad no es más que la

³³ I-II, q. 3, a. 5, Resp.

³⁴ I-II, q. 3, a. 8, Resp.

consecución del sumo bien, no puede subsistir la felicidad sin el deleite concomitante ³⁵.

La delectación, prosigue Santo Tomás en el artículo siguiente, no es tan importante como la visión. Pues la delectación consiste en un cierto descanso de la voluntad. Pero si la voluntad descansa en algo, no es sino por la bondad de aquello en que descansa. Por consiguiente, si la voluntad descansa en alguna operación, este descanso procede de la bondad de tal operación. Y no es la voluntad la que busca el bien por la delectación, pues así el mismo acto de la voluntad sería el fin, que es contra lo dicho (en q. 1, a. 1, ad 2; p. 3, a. 4). Sino que más bien busca descansar en la operación, porque la operación es su propio bien. De ahí se deduce que el bien más importante es la misma operación en la que descansa la voluntad, más que el descanso de la voluntad en el bien ³⁶.

Más adelante, en la cuestión quinta, Santo Tomás afirma que en esta vida se puede tener una cierta participación de la felicidad, pero no se puede tener aquí la verdadera felicidad perfecta. Y esto por dos razones:

1) Porque la misma noción de felicidad incluye la exclusión de todo mal y la satisfacción de todo deseo. Pero en esta vida no se pueden excluir muchos males que son inevitables. Tampoco el deseo del bien puede saciarse en esta vida. Pues mientras el hombre tiene un deseo natural de permanecer en la posesión del bien conseguido, sin embargo, los bienes de la vida presente son transitorios, por ser caduca la misma vida. Por consiguiente, es imposible que se pueda tener la verdadera felicidad en esta vida.

2) Si se piensa que la felicidad consiste en la visión de la esencia divina, como resulta que esta visión no se puede tener en esta vida, hay que concluir que no se puede tener aquí la verdadera felicidad perfecta ³⁷.

Vistos ya suficientemente los lugares más importantes de Santo Tomás sobre el constitutivo de la felicidad, pasemos a considerar la sentencia de Francisco Suárez en el apartado siguiente.

IV. EL CONSTITUTIVO DE LA FELICIDAD SEGUN F. SUAREZ

Suárez trata de nuestro tema principalmente en su libro «De Beatitudine», en el que comenta las cuestiones sobre la felicidad, tratadas por Santo Tomás en la I-II.

³⁵ I-II, q. 4, a. 1, Resp.

³⁶ I-II, q. 4, a. 2, Resp.

³⁷ I-II, q. 5, a. 3, Resp.

Según Suárez en el citado libro, la felicidad tiene dos partes complementarias, la felicidad objetiva y la formal. Además, la felicidad puede ser natural y sobrenatural. La felicidad natural del hombre que ha sido elevado al orden sobrenatural, no puede llamarse simplemente felicidad.

La felicidad objetiva del hombre no puede estar en alguna creatura, ni en bienes externos o de fortuna, ni en bienes del alma, ni en los mismos ángeles, sino que el objeto de la felicidad natural y de la sobrenatural es sólo Dios.

La felicidad formal es una cualidad accidental, por la que Dios se hace formalmente presente en el entendimiento. Consiste en un acto y no en un hábito ni en una potencia.

La felicidad formal sólo puede ponerse en aquellos actos por los que se llega de modo inmediato y abstractivo al último fin.

Ya en la disputa VII, Suárez pasa a estudiar la operación específica y la potencia próxima en la que radica la felicidad sobrenatural. Y en la sección I, se pregunta si la felicidad sobrenatural formal consiste esencialmente en un acto del entendimiento o en un acto de la voluntad.

Antes de resolver esta cuestión, Suárez expone cuatro sentencias distintas:

La primera, pone la esencia de la felicidad en un acto de la voluntad, que es el amor de Dios. Los defensores de esta sentencia se apoyan en que un acto nobilísimo de la voluntad, como es el amor de Dios, es más perfecto que cualquier acto del entendimiento. Y además, en que el amor perfecto de Dios tiene razón de consecución del último fin, en lo que consiste la felicidad. Es la opinión de Escoto y de los escotistas, de Egidio y de aquellos autores que, aunque ponen varios actos en la esencia de la felicidad, afirman, sin embargo, que el más importante es el amor. Así, por ejemplo, Hugo Victorino, S. Buenaventura, S. Alberto Magno, Córdoba y, según parece, el mismo San Agustín.

La segunda opinión, citada por Suárez, pone la esencia de la felicidad en el acto de la voluntad que es la delectación y el gozo de Dios. Es la opinión atribuida a Aureolo Medina.

La tercera, pone la esencia de la felicidad solamente en el acto del entendimiento, que es la visión clara de Dios. Es la sentencia de Santo Tomás, como se ha visto antes.

La cuarta sentencia pone la esencia de la felicidad simultáneamente en un acto del entendimiento y en un acto de la voluntad. La sostienen San Alberto Magno, Tomás de Argentina y San Buenaventura. Ricardo, además de la visión y del amor, añade la inamisibilidad, que cree un acto especial de la voluntad. Gabriel, el Paludano y Marsalio la ponen en la visión y en el gozo, que no distinguen del amor del bien presente. También sostuvieron esta

opinión Hugo de San Víctor, Vega y Córdoba. Castro pone como notas esenciales la visión y la fruición.

Después que Suárez ha expuesto estas sentencias, no sin criticarlas, pasa a exponer su propia opinión a partir del número 29. Veámosla:

En primer lugar, dice, la esencia de la felicidad formal consiste principalmente en la visión clara de Dios, en la que se contiene toda la perfección de la felicidad como en su raíz y en su fuente. Esto se prueba con los argumentos de la tercera sentencia, a saber: 1) Porque la visión es la operación principal de la creatura intelectual; 2) Porque la visión es en sí perfectísima en razón a la consecución del último fin y a su unión con él, y 3) Porque es como la forma que primaria y esencialmente distingue el estado de la visión beatífica de otro estado³⁸.

De lo dicho se sigue, según Suárez, que el acto de la voluntad y el amor perfecto de Dios o amor de caridad, no pueden constituir solos toda la esencia de la felicidad. De ahí que parezca poco probable la opinión de Escoto.

Esto se demuestra porque el amor solo no basta de por sí para saciar toda la capacidad del hombre y todo su deseo de Dios. Más bien el amor suscita el deseo de la presencia del mismo Dios. Y el amor no es de por sí causa de esta presencia, sino que la presupone, para que logre su perfección. Pues todo amor, para que sea saciativo, requiere la consecución o presencia del bien amado. Luego, la esencia de la felicidad no puede consistir solamente en el amor, sino que requiere el consorcio de la visión, ya sea como causa antecedente, porque el amor supone el conocimiento, ya sea como forma que sacia a su manera al mismo amor³⁹.

Pero lo dicho no quita que sea necesario para la felicidad el amor de caridad y de amistad divina y que además sea un constitutivo esencial de la felicidad perfecta sobrenatural.

No hay dificultad alguna en admitir que el amor es necesario para la felicidad. Además de las razones aducidas por las sentencias 1.^a, 2.^a y 4.^a, puede aducirse la doctrina de Santo Tomás⁴⁰, según la cual la felicidad sobrenatural requiere la unión de amistad con Dios, porque no siendo connatural al hombre aquella felicidad, es necesario que lo sea de algún modo por medio de la caridad.

A esto se puede añadir otra enseñanza del Doctor Angélico⁴¹, según la cual el conocimiento sin el amor gratuito no basta para la

³⁸ F. SUÁREZ, *De ultimo fine hominis ac beatitudine*, d. VII, sect. I, n. 29, edic. Vives, París 1856, p. 79.

³⁹ *Ibid.*, n. 30.

⁴⁰ *In III Sent.*, d. 26, q. 2, ad 2.

⁴¹ *Suma Teol.*, I, q. 43, a. 5, ad 2; *In I Sent.*, d. 14, q. 4, a. 1, ad 3.

similitud perfecta de Dios, sino que es necesario que el amor una convenientemente al hombre con Dios conocido. De ahí que muchos tomistas enseñen sin más que si el hombre viera a Dios y no le amara «in actu», al suspender Dios su concurso, aquel hombre no sería feliz no solo con felicidad perfecta, sino que ni siquiera podría llamarse feliz de un modo simple y absoluto⁴². Y esto, añaden, no porque la felicidad formal consista en el amor o porque sea de su esencia, sino porque, aunque toda la esencia de la felicidad consiste en la visión, sin embargo, ésta no hace feliz de un modo casi formal con sola su presencia, sino causando el amor, y, por esto, si de hecho no causa el amor, aunque de por sí sea felicidad suficiente, sin embargo, de hecho, no hace feliz.

Suárez demuestra su disconformidad con esta sentencia de los tomistas :Si la visión hace feliz, dice, no solo formalmente, sino también efectiva y radicalmente, es necesario que alguna otra cosa, además de la visión, beatifique formalmente, porque es necesario que el efecto de ser feliz formalmente se realice por alguna forma.

Por consiguiente, e tal forma es sólo la visión, y entonces el amor no sería necesario, ni sería verdad que la visión (beatífica) hace feliz efectivamente, sino tan solo formalmente; o, si beatifica efectivamente, es necesario que cause algo que beatifique formalmente de un modo parcial o completo. Y así no solamente la visión, sino también el amor será forma beatificante. Y, por consiguiente, el amor será un constitutivo esencial de la felicidad formal⁴³.

Suárez insiste en la razón por la cual dice que el amor de amistad no sólo es necesario para la felicidad, sino que es un constitutivo formal de la misma.

El amor de amistad, dice, no sólo es necesario para la felicidad como condición de la visión, sino que es de la esencia de la misma, en cuanto que por sí mismo constituye una unión perfecta con el último fin, unión última en su género, sumamente apetecible que atribuye formalmente cierta perfección que no da la visión, con respecto al último fin, al que se adhiere de un modo inmediato. Sin esta perfección del amor de amistad, quedaría muy menguada la perfección última del hombre⁴⁴.

Más adelante Suárez explica las relaciones entre la visión y el amor como componentes de una única esencia completa de la felicidad formal.

La visión, dice, como previa a todo amor, es por lo menos una consecución parcial de Dios, en cuanto supremo y último objeto

⁴² Soto, *In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 4, ad 1.

⁴³ *Ibid.*, n. 31, pp. 79-80.

⁴⁴ *Ibid.*, n. 32.

inteligible al que puede inclinarse la naturaleza intelectual con su operación suprema.

Pero el amor de amistad perfecciona esencialmente la unión con el último fin, y la visión sólo recibe relación con la voluntad, porque sacia enseñándole todo bien en la cosa que ella ama.

Y así de ambos actos resulta una sola esencia completa de la felicidad formal. Veamos las palabras del autor:

«Unde aliter addo, etiam visionem ipsam secundum se, ut antecedit omnem amorem, esse saltem partialem consecutionem Dei, ut est supremum objectum intelligibile, et ultimum, in quod potest tendere intellectualis natura per supremam operationem suam: addito autem amore amicitiae perficitur essentialiter conjunctio cum ultimo fine, et visio solum recipit denominationem seu habitudinem ad voluntatem, quia saciat ostendendo illi in re amata omne bonum, quod illi amat, et ita ex utroque actu sufficienter resultat una completa essentia formalis beatitudinis.»⁴⁵

Sobre la delectación, en cuanto es un acto distinto del amor de amistad, Suárez afirma que no pertenece a la esencia de la felicidad, sino que es una propiedad que se deriva necesariamente de la misma. Así opinan también Santo Tomás⁴⁶ y Escoto⁴⁷.

Hay que observar que este gozo de la caridad puede entenderse de dos modos: 1) Como una complacencia de los bienes y perfecciones de Dios, de modo que el objeto completo de este gozo sea solo el bien increado. En este sentido, según Suárez, este gozo no se distingue en realidad de aquel amor de amistad, con que se ama a Dios por sí mismo. Pues amar a alguien es querer su bien y complacerse en el bien divino no es más que querer que Dios posea aquel bien. En este sentido, por tanto, el gozo no es algo distinto del amor.

2) El gozo puede entenderse también como un deleite derivado de los actos de la visión y amor de Dios. Ya que estos son de naturaleza muy agradable. En tal sentido, no pertenece a la esencia de la felicidad, sino que es una propiedad necesaria derivada de la misma. Esto puede verse por las siguientes razones:

a) Porque tal delectación supone ya la consecución perfecta del fin y de ella deriva⁴⁸.

b) Porque el fin perfecto es aquel que es solo por sí mismo. Y la felicidad es este tipo de fin. En cambio, el deleite no es por sí mismo, sino más bien por el acto.

Aunque el deleite por el acto pueda desearse honestamente, sin

⁴⁵ *Ibid.*, n. 41, p. 83.

⁴⁶ I-II, q. 3, a. 4; q. 4, a. 1 y 2.

⁴⁷ D. 49, q. 7.

⁴⁸ I-II, q. 3.

embargo, no tiene razón de fin último formal y hasta ni siquiera es querido primariamente por sí mismo por el que ve y ama a Dios, sino que es la resultante de tales actos. Es por esto que Escoto y otros piensan que este deleite es más pasivo que activo.

c) Finalmente, porque este deleite no hace referencia a solo Dios en sí, sino al acto por el que el bienaventurado se une al mismo Dios.

Se comprende que esta delectación lleve consigo la saciedad del alma porque es una perfección que sigue la perfecta consecución del bien amado, por lo que no es ella misma la que sacia, sino el bien y la consecución del mismo, del que se sigue aquel descanso vital del alma. Por consiguiente, la delectación no es la felicidad, sino tan solo una perfección asociada a la felicidad.

Sin embargo, obsérvese que este gozo o delectación suele llamarse felicidad, o, al contrario, la felicidad suele llamarse gozo o delectación, porque son inseparables de la felicidad y porque solemos llamar las cosas por sus efectos más conocidos ⁴⁹.

¿En qué consiste, según Suárez, la felicidad esencial imperfecta de esta vida?

Después que ha afirmado que esta felicidad imperfecta no consiste en la visión clara y comprehensiva de Dios, como dijeron algunos herejes, Suárez demuestra brevemente la existencia de la misma y niega que consista en un simple derecho de obtener la felicidad en la vida futura.

La felicidad imperfecta sobrenatural de esta vida, dice, consiste en los actos del entendimiento y de la voluntad con los que se participa principalmente de la felicidad eterna de la otra vida.

La razón, dice, es clara. En primer lugar, porque la felicidad de la otra vida es perfectísima; por tanto, como ésta no puede conseguirse aquí, la felicidad máxima de esta vida será la que más se acerque a la felicidad de la vida futura.

Además, como se trata de la felicidad imperfecta sobrenatural, es común a ambos estados que la felicidad consista en Dios y en el fin sobrenatural. Por consiguiente, consiste formalmente en los actos sobrenaturales, con los que más perfectamente se alcance aquel fin en ambos estados.

Luego, consistirá en los actos de conocimiento y amor. Ahora bien, estos actos en esta vida son tanto más perfectos cuanto más cercanos y más semejantes son a los de la visión beatífica.

En conclusión, pues, la felicidad imperfecta sobrenatural consiste en los actos de la visión y del amor ⁵⁰.

En la disputa XV, Suárez habla de la felicidad natural. Afirma

⁴⁹ SUÁREZ, *l. c.*, nn. 42-43.

⁵⁰ SUÁREZ, *l. c.*, sect. II, n. 3, pág. 90.

que también ésta consiste en una unión natural perfectísima con Dios por medio del entendimiento y de la voluntad, cuanto puede ser conocido por la luz de la razón a través de las creaturas⁵¹.

Es de notar que en el constitutivo de la felicidad natural, Suárez pone el amor como acto preferente. La razón es porque el amor es más necesario absolutamente para la bondad y honestidad, y no está infaliblemente unido con el conocimiento de Dios. De ahí resulta también que el amor natural de Dios es más por el mismo Dios.

Veamos estas últimas palabras de Suárez:

«Unde si altera ex his operationibus eligenda esset, praeferendus esset amor, quia revera est magis necessarius ad bonitatem et non est infallibiliter conjunctus cum illa cognitione, unde etiam fit, ut magis pertineat ad amorem Dei propter se.»⁵²

Con lo dicho hasta ahora, vamos a dar por terminado el estudio de la sentencia de Francisco Suárez. No nos queda más que poner aquí unas breves conclusiones de este estudio.

V.—CONCLUSIONES

De este estudio sobre el constitutivo de la felicidad en San Buenaventura, Santo Tomás y Suárez, podemos sacar las siguientes conclusiones sobre la opinión de estos autores, empezando con lo que es común a todos y terminando con aquello en que difieren.

San Buenaventura, Santo Tomás y Suárez hablan primariamente de la felicidad con la visión beatífica, que es, según ellos, la única felicidad perfecta y verdadera.

Pero después aplican su doctrina a la felicidad sobrenatural de esta vida y a la felicidad natural.

Cuando hablan de la felicidad, tienen en cuenta la felicidad formal, o sea, la operación del hombre por la que el objeto beatificante es alcanzado, poseído y gozado.

Estos tres autores ponen la felicidad en un acto del hombre. Pero San Buenaventura la pone, además, en un hábito, en un hábito que está en acto.

Al concretar más en qué acto o en qué actos consiste esencialmente la felicidad, no están de acuerdo estos tres autores, aunque todos afirman que se trata de un acto de las potencias espirituales. Hablan de visión de Dios, como acto del entendimiento, del amor y del deleite o fruición, como acto de la voluntad.

⁵¹ SUÁREZ, *l. c.*, disp. XV, sect. I, n. 3, pág. 145.

⁵² *Ibid.*, n. 6.

También afirman que la felicidad contiene de alguna manera actos del entendimiento y de la voluntad. En cambio, difieren entre ellos al analizar cuál o cuáles actos humanos forman el constitutivo esencial de la felicidad.

La cuestión del constitutivo formal de la felicidad es resuelta por estos autores, según la facultad del hombre que ellos estiman más noble. Al no haber coincidencia en esta apreciación, tampoco están de acuerdo en la solución del constitutivo esencial de la felicidad.

Y, visto ya aquello en que nuestros autores están de acuerdo, veamos ya aquello en que difieren:

1) San Buenaventura, que considera a la Teología como una ciencia principalmente afectiva cuya finalidad es conducirnos al amor, opina que la potencia más noble entre todas las facultades del alma, es la voluntad.

De este modo el Doctor Seráfico, aunque parece poner la felicidad en los actos del entendimiento y de la voluntad, sin embargo, da más importancia al acto de la voluntad, diciendo que lo que causa la felicidad («delicias») es el amor y la fruición, y que la visión es tan sólo una disposición para el amor y la fruición.

San Buenaventura atribuye también a la voluntad, al amor, la consecución y posesión del fin último.

La felicidad imperfecta de este mundo, según el mismo autor, tiene las mismas características que la del cielo, excepción hecha de la plenitud.

2) La felicidad, según Santo Tomás, ha de ser el acto más perfecto de la persona beatificada. Y como el acto más perfecto y con el que se alcanza la posesión del último fin es la visión y sólo la visión, de ahí se deduce que la esencia de la felicidad consiste únicamente en el acto del entendimiento por el que se alcanza la posesión del sumo bien, o sea, la visión de Dios.

Los actos de la voluntad, como podrían ser el desear, el amar o el deleitarse, no pueden ser el último fin y, por tanto, no pueden ser el constitutivo esencial de la felicidad.

Mucho menos está la felicidad en los bienes de fortuna, ni en los bienes del cuerpo, ni en los del alma respecto a la parte sensitiva, ni en los de la parte intelectual respecto a los actos de las virtudes morales, ni siquiera en los actos de las virtudes intelectuales que se refieren a la acción, como son el arte y la prudencia. Sino que la felicidad consiste en la contemplación de la verdad y, precisamente, en la contemplación sapiencial de las cosas divinas, o sea, en la visión de la esencia divina.

En esta vida, aunque no se pueda tener la felicidad perfecta, se puede tener una cierta participación de la felicidad. La felici-

dad natural consiste en un acto del entendimiento especulativo, en concreto, en la contemplación abstractiva de la causa primera. Requiere las virtudes morales como disposiciones.

3) Suárez enseña que la esencia de la felicidad formal, aunque consiste principalmente en la visión de Dios, incluye también el amor de amistad.

El amor es lo que hace connatural al hombre la felicidad perfecta de la visión beatífica, de modo que sin el amor, con la sola visión, el hombre no quedaría beatificado.

El amor de amistad constituye una unión perfecta con el último fin, unión última en su género, sumamente apetecible, que atribuye formalmente cierta perfección que no da la visión con respecto al último fin, al que se adhiere de un modo inmediato.

La visión y el amor se complementan en el modo de alcanzar el último fin, de modo que ambos actos forman una sola esencia completa de la felicidad formal.

Suárez, como también Santo Tomás, afirma que la delectación o fruición, en cuanto acto distinto del amor de amistad, no pertenece a la esencia de la felicidad. Es tan sólo una propiedad necesaria de la misma. Sin embargo, obsérvese que esta delectación o fruición suele llamarse felicidad y, al contrario, la felicidad suele llamarse delectación o fruición, porque son inseparables y porque solemos llamar las cosas por sus efectos más conocidos.

La felicidad esencial imperfecta sobrenatural de esta vida consiste en los mismos actos del conocimiento y amor con los que se participa principalmente de la felicidad eterna en la otra vida. Pues la felicidad máxima de esta vida es la que más se acerca a la felicidad de la vida futura. Además, por tratarse de una felicidad sobrenatural, es común a ambos estados que la felicidad consista en Dios y en el fin sobrenatural.

La felicidad natural también consiste en una unión natural perfecta con Dios por el entendimiento y la voluntad, cuanto puede ser conocido por la luz de la razón a través de las creaturas. Pero en esta felicidad natural, dice Suárez, el acto preferente no es el conocimiento, sino el amor, por ser más necesario para la bondad y honestidad y no está infaliblemente unido con el conocimiento de Dios. De ahí resulta también que el amor natural de Dios es más por el mismo Dios, o dicho de otra manera, es más amor de Dios por él mismo.

Y con estas conclusiones, en las que se han visto de un modo resumido las analogías y diferencias de nuestros tres autores sobre el problema del constitutivo de la felicidad, se da por terminado este trabajo.

FRANCISCO BONNIN

Dr. en Fil. y Teol.

Profesor de la Universidad Central de Madrid.