

EL P. SUAREZ Y S. TOMAS

NOTAS CRITICAS

Ejemplo tomado de la cuestión existente entre los teólogos acerca del constitutivo esencial de la felicidad en el bienaventurado.

El proceso que nos parece más objetivo en estas notas escritas para hacer ver que Suárez es un excelente modelo en el seguir a S. Tomás consta de dos partes. La primera hace fijar en cada ejemplo la atención sobre la voluntad del mismo de seguir al S. Doctor en el caso concreto que se discute. De esta voluntad eficaz y constante naturalmente ha de nacer que en la inmensa mayoría de los casos le siga, sobre todo siempre que se trate de proposiciones de verdadera trascendencia para la defensa de la verdad actólica (1).

(1) La diferencia que puede decirse esencial entre el sistema de Suárez y autores similares, de una parte, y los Tomistas históricamente considerados, de la otra, es que en éstos muy de ordinario la Teología viene concebida como una Apología de la obra de S. Tomás, mientras que en su tendencia general Suárez y sus similares, que son legión en la Iglesia de Dios, prescinden de esto, no mirando a S. Tomás sino como al gran Teólogo que, muchísimo más que nadie por regla general, sirve para la defensa de la verdad católica. Como se ve, la distinción cabe perfectamente después de toda buena voluntad de seguir a S. Tomás, según las normas supremas de los soberanos Pontífices; pero es mucho menor y mucho más inofensiva de lo que no pocos parecen pensar en nuestros días. El que como el Tomista de tal manera quiere seguir a S. Tomás para hacer un perpetuo panegírico del S. Doctor, quiere hacer este panegírico, porque sabe que el seguir en general al Angélico D. es el gran medio de defender la verdad católica. El que como Suárez estudia asiduamente a S. Tomás con ánimo de seguirle, sólo por lo muchísimo que esto le ayuda para la investigación de la verdad católica, tributa ya el mejor elogio que el otro con su tendencia tomista podrá tributar a S. Tomás, después de todos sus esfuerzos por sostener que nunca en ningún pormenor hay que separarse del Aquinate. Esto creemos acerca de la distinción fundamental que separa el método de Suárez del método que se llama Tomismo, sin perjuicio de reconocer el hecho histórico de que los representantes más genuinos del Tomismo más puro, también en ocasiones abandonan lo que juzgan ser opinión de S. Tomás, porque así les parece bien, y reconocemos que están en su derecho en principio general.

La segunda parte de nuestro lógico proceso ha de consistir en demostrar en el mismo ejemplo o caso particular que cuando Suárez con advertencia se aparta de la opinión del S. Doctor, hay argumentos reales que dan consistencia y probabilidad intrínseca a lo que se inclina; y generalísimamente hablando se suma el peso de verdaderas autoridades y probabilidad extrínseca en favor de la opinión a que con pena, por ver a S. Tomás en contra, Suárez da su asentimiento (1).

Pues en la cuestión disputada acerca del acto o actos que constituyen la posesión de la felicidad del cielo se verá especialmente con cuánta voluntad andaba Suárez en pos de la doctrina de S. Tomás, queriendo seguirla en todo, separándose tan sólo en algo muy accidental, y a más no poder, y como forzado por la razón.

Por amor a la brevedad en este ejemplo no explanaremos todo el proceso lógico de semejante defensa, contentándonos con la primera parte de las dos que acabamos de indicar, pues en ella incidentalmente quedará puesta en claro la segunda.

La cuestión viene propuesta por este Teólogo con la amplitud, que es nota característica suya, con que vemos tratados por el mismo muchísimos problemas importantes de la Teología (2).

Cuatro son las sentencias que han defendido diversos autores al explicar los actos que constituyen esencialmente la posesión bienaventurada de Dios en el cielo (*beatitudo formalis*). La primera admite como constitutivo intrínseco de la felicidad sólo el acto de la volun-

(1) El procedimiento supone que no está conforme a buena crítica atacar positivamente a Suárez a título de que se aparta de S. Tomás, cuando él y muchos con él juzgaron, o aún juzgan, que no se apartaba del S. Doctor, quedando, como de ordinario sucede, dudoso si se apartó o no. Decimos atacar positivamente, como es, presentarlo como cabeza de escuela o partido en contra del S., haciéndole figurar como adversario voluntario del mismo. Lo cual no pocas veces se agrava, porque se echa en olvido no sólo la probabilidad intrínseca, sino sobre todo la extrínseca de no pocas de estas opiniones disputadas, que ya tenían antes que fuesen defendidas por Suárez; y se hace así responsable a este autor de opiniones que tenían libre curso antes que él viniese al mundo, precisamente al juzgárselas poco recomendables o perjudiciales por el mero hecho de no ser del Doctor Angélico.

(2) Véase en el vol. *Ad 1. 2. D. Thomae. Tractatus quinque Theologici, quorum I. De ultimo fine hominis, ac Beatitudine. Disp. 7. De specifica operatione, et proxima potentia, in qua supernaturalis beatitudo constituenda est. Sect. 1. Utrum beatitudo formalis essentialiter sit actus intellectus, vel voluntatis.*

tad de amor de Dios. Es la de Escoto. La segunda, el deleite o gozo en el mismo Dios. La tercera enseña que consiste la felicidad en sólo el acto del entendimiento, que es la clara visión de Dios. Y la cuarta en los dos actos sumados del entendimiento y de la voluntad que afirman por separado las sentencias tercera y primera.

Suárez se adhiere en el fondo a esta cuarta opinión, después de afirmar, que S. Tomás está por la tercera, de la cual ha escrito (n. 6): *Haec est opinio D. Thomae, 1. 2. q. 3, a. 4, et 3. contr. Gent. cc. 25-26, et 1. p. q. 26 a. 2, et in 4. dist. 49 q. 1, a. 1, quaestiumc. 2.* Pero lo que hay que ver es cómo procede en esto el discípulo que se aparta en algo del Maestro.

Presentación que hace Suárez de la opinión de S. Tomás

Hay que reconocer, como verá el lector, que la presenta con verdadero cariño, sintiéndose siempre en todos los pasos difíciles y en los momentos más críticos de la disputa que el discípulo habla con la conciencia de su inferioridad con respecto al gran Doctor, para quien profesa la más acendrada estima.

Luego en seguida que ha anotado los grandes comentaristas que siguen a la letra el dicho del S. D., pasa a hacer una defensa muy documentada de esta opinión. Y aunque está dentro del plan ordinario de Suárez, el hecho de exponer con amplitud las opiniones que, aunque no siga, reconoce probables, tiene mucho de particular la abundancia de autoridades de la Escritura y de la Tradición con que aquí apoya la sentencia de S. Tomás, que no seguirá del todo, pero sí en lo principal que afirma. Nos llama en especial la atención la riqueza al par que grandísima concisión y dominio de la materia con que confirma la misma opinión con dichos de S. Agustín. Porque escribe: "Augustinus 1 de Trinit. cc. 8, 9, 10 y 17 (1), saepe repetit visionem

(1) No sabemos si el poner 17 en vez de 13, que es el último capítulo de este libro de S. Agustín, es realmente un lapsus calami del mismo Suárez escribiendo o dictando de memoria, y en todo caso resumiendo lo que más se repite en aquellos capítulos. Sin ninguna duda los cuatro contienen frases que dicen lo que allí se les hace decir. En el 8, en el n. 17, por ejemplo, leemos: "Haec enim nobis contemplatio promittitur actionum omnium finis atque aeterna perfectio gaudiorum." (PL 42, col. 831); y luego el S. confirma su idea con el texto, *Joan.* 17, 3, con la frase, "Ita quippe ait", etc. En el c. 9 (col. 833) hallamos: "Ascensio autem ad Patrem erat ita videri, sicut aequalis est Patri, ut ibi esset finis visionis quae sufficit nobis." En el 10 (col. 834): "In illa

Dei esse ultimum terminum vitae nostrae, et totam mercedem nostris meritis promissam, et summum bonum, cuius adipiscendae causa praecipitur quidquid praecipitur; idem l. 22 de Civit. c. 29, et concione 2, in Ps. 90, visio est tota merces; et l. de Quantitate animae, c. 33, beatitudinem ponit in contemplatione primae veritatis, quam vocat summum aspectum animae, quo meliorem et perfectiorem non habet; idem late l. 2, de Lib. Arb. c. 14, et I Retract. c. 14. *Illud, inquit, beatissimos facit, quod scriptum est, tunc autem facie ad faciem, et tunc cognoscam sicut et cognitus sum; qui hoc enim invenerunt, illi sunt in beatitudinis possessione.*

Siguen a éstas, en confirmación de la sentencia de S. Tomás, las autoridades de S. Cirilo Alejandrino, Eusebio Cesariense, S. Ireneo, S. Jerónimo, S. Gregorio Nacienceno, S. Gregorio Niseno, S. Juan Damasceno, S. Bernardo y del Concilio de Francfort.

En pos de las autoridades viene el examen de los argumentos que parecen apoyar esta sentencia.

El principal fundamento de la misma es que el acto de visión beatífica es el supremo del alma bienaventurada, o según se expresa Suárez (n. 8): "Visio Dei absolute est maxima perfectio per modum actus secundí, quae est in beatis", que es el primer principio del Angélico en esta materia, que defiende aquí Suárez contra Escoto.

igitur contemplatione Deus erit omnia in omnibus; quia nihil ab illo aliud requiretur, sed solo ipso illustrari perfruique sufficet." Por fin en el 13 (col. 844), después de aplicar S. Agustín varias sentencias de la Escritura en este mismo sentido, dice: "Et si qua alia de ista visione dicta sunt, quae copiosissime sparsa per omnes Scripturas invenit quisquis ad eam quaerendam oculum amoris intendit: sola est summum bonum nostrum, cuius adipiscendi causa praecipimur agere quidquid recte agimus." Además el lugar mencionado, *De Civ. Dei*, es uno de los más selectos para ir a desentrañar el pensamiento del gran Padre de la Iglesia en este particular, cosa por otra parte difícilísima, porque el mismo S. ha hablado en sus obras centenares de veces de la felicidad del cielo; y siendo todo el largo capítulo citado (*PL 41, col. 796-801*) de la visión beatífica, no hay por qué entretenernos en citar algo en particular. Las pocas palabras citadas del sermón 2 sobre el Salmo 90 parecen citadas de memoria, pero con exactitud cuanto al sentido, pues el texto es así (*PL 37, col. 1.170*): "Nescio quid magnum est quod visuri sumus, quando tota merces nostra visio est: et ipsum magnum visum hoc est, Dominus noster Jesus Christus." Igualmente exacta y valedera es la referencia del l. *De Quantitate Animae*, si bien la cosa venga propuesta de concepto, dándose aun con algunas palabras suyas lo que en substancia dice S. Agustín en los nn. 75 y 76 que forman parte del c. 33 (*PL 32, col. 1.076*). Dígase lo mismo del otro lugar, l. 2 *De Libero Arbitrio* c. 14, que no podía reducirse a pocas palabras si se hubiesen aducido las

Mas se ve, que no basta este principio para excluir el amor del constitutivo esencial de la felicidad, si no se añade que sólo el acto del entendimiento es la consecución y obtención del último fin; y por consiguiente hay que analizar los argumentos directos e indirectos con los cuales parece que esto se prueba (n. 10).

Examina entonces Suárez, y halla deficientes tres razones directas que se aportan como pruebas. La primera, tomada del modo de operar del entendimiento, el cual trae a sí las cosas que entiende, y por tanto se posesiona de ellas, cuando la voluntad va hacia las mismas cosas que ama, como fuera de sí. La segunda, fundada en que el acto de ver se hace por asimilación y por él se realiza aquél, *Similes ei erimus*, lo que no sucede en el de amar. La tercera, radica en que la visión hace presente la cosa vista; y no así el amor que requiere anteriormente esta presencia realizada por el conocimiento (nn. 11-13).

Rechazados estos argumentos, prosigue Suárez de esta reposada manera admitiendo lo principal de la proposición de S. Tomás. "Estas razones, dice, directa y demostrativamente no bastan para probar que sola la visión es el logro y conseguimiento total de la felicidad; mas creo que suficientemente prueban que no se puede excluir la visión del concepto de este conseguimiento: porque si la visión, como se ha demostrado, es la operación más perfecta de la naturaleza intelectual, y llega inmediatamente hasta el mismo último fin, y hace al vidente semejante a Dios, su objeto, no sólo intencionalmente, sino se-

del mismo S. D., pues el valor de la cita depende de lo que se trata en los cc. 12, 13 y 14 (l. c. col. 1.259-1.262). Por fin tampoco va a la letra el último texto de S. Agustín, pero está propuesta con gran verdad la doctrina del punto de referencia, pues aquí de hecho escribió el S. D. (l. c. col. 606): "*Illud enim beatissimos facit quod ait: Tunc autem facie ad faciem; et, Tunc cognoscam sicut et cognitus sum (1 Cor. 13, 12). Qui hoc invenerunt, ipsi dicendi sunt in beatitudinis possessione consistere, ad quam ducit via fidei, quam tenemus, et quo credendo cupimus pervenire.*" Por lo demás, no discute Suárez estos textos, contento con concederles cierto valor probativo que evidentemente tienen; pero por lo que después escribe, se ve que, en atención a otras muchas afirmaciones de S. Agustín, de tal manera los admite, que dejen la puerta abierta, para defender que es también esencial para la verdadera posesión beatífica de Dios el poseerlo por vía de amor. Y no creemos que ningún espíritu crítico avezado a la lectura de S. Agustín pueda tener por injustificada o abusiva esta limitación en el admitir el sentido filosófico de estos textos del mismo S. D. Y ¿cómo no reconocería S. Agustín el acto de amor como constitutivo esencial de la felicidad, si aun el deleite y gozo consiguiente al amor parece incluir en la misma?

gún una participación del acto perfectísimo con que Dios mismo se ve; si además hace presente al objeto como unido al que lo conoce, y en cierto modo lo coloca bajo el poder de quien lo ve para que pueda gozar de él y en él saciarse; *Quae, quae, ratio afferrí potest cur talis operatio non habeat rationem consecutionis?* Porque en las cosas materiales que sirven para el uso, entonces se entiende que se alcanzan cuando caen bajo nuestro poder, de suerte que nos podamos servir de ellas a nuestro arbitrio: por tanto, tratándose del último fin que ha de ser gozado, entonces diremos con propiedad que se alcanza cuando de tal modo se constituye en nuestro poder, que a gusto de nuestra voluntad podamos gozar de él.”

Y va bien apoyado en el S. Doctor discurrendo así, ya que puede añadir: “De qua re est elegans locus apud D. Thomam 1 p. q. 12, a. 7, ad 3, ubi ad hunc modum explicat rationem consecutionis.”

Pasa en seguida al examen de las razones indirectas que probarían que el acto de la voluntad no puede ser consecución de nuestro bienaventurado fin.

Las reduce a tres. Cuanto a la primera niega su eficacia disputando contra sus defensores Cayetano y el Ferrariense (nn. 16-17). Refuta la segunda, defendiéndola Durando (nn. 19-20). Por fin presenta la tercera como especial razón de S. Tomás, y la enuncia así (n. 21): “Omnis amor voluntatis vel antecedit consecutionem boni amati, vel subsequitur: ergo nunquam ille potest esse consecutio.”

Según su estilo procura primero Suárez hacer resaltar toda la fuerza de la razón propuesta, mas después de pesarla no le llena. Y aquí se ve de un modo singular el constante y grandísimo respeto que profesa al gran Doctor con quien se encuentra disputando al lado de Escoto, sin que le satisfagan las razones de éste. Diríase que su pluma se siente cohibida y no quiere decir que tiene por nulo el argumento aducido (1), y dice tímidamente, que parece no obstante admitir una respuesta o efugio no improbable (*quae tamen responsionem non improbabilem habere videtur*), y que “non videtur satis concludi illam consecutionem et praesentiam, quae est per intellectum, licet necessario antecedit talem amorem, esse unicam et totalem adep-

(1) El juicio de que Suárez tenía por nulo dicho argumento de S. Tomás cuando él no lo confiesa, no lo emitimos por propio juicio que podamos habernos formado en contra del mismo argumento; mas por lo que luego él mismo defenderá. Porque se ve perfectamente que tenía muchísimo que decir contra semejante razón que le obligaba a negarla.

tionem obiecti beatifici, et non veluti consummari, et integrari per ipsum amorem: *hoc ergo solum manet difficile in hac opinione.*" A la verdad quien así se separa en parte de algunas afirmaciones de S. Tomás, puede con toda propiedad ser un gran discípulo y aun gloria del mismo. Tildarle por tan razonados y modestos abandonos de algunas opiniones del doctor Angélico, de adversario suyo y cabeza de escueal que combate al S. D., es simplemente probar que no se le conoce.

Opinión divergente con respecto a la de S. Tomás que Suárez encontró acreditada entre los Teólogos

Es la que afirma, que la esencia de la bienaventuranza formal o posesión de la felicidad comprende a la vez el acto del entendimiento y el de la voluntad (n. 24).

Es antiguo el uso de probar esta sentencia por algunas palabras de la definición de Benedicto XII en la Constitución *Benedictus Deus* de 1336 (1).

Suárez es terminante en rechazar la pretensión de quienes creyeron que ahí se había definido esta sentencia como doctrina de fe, pues dice (n. 25): "Sed ut hoc de definitione expediamus, non est verum quidquam in hoc esse definitum, scilicet an essentia beatitudinis in uno, vel pluribus actibus consistat." Y añadiendo varias observaciones deja del todo desechada semejante prueba, en cuanto pretendida definición.

Pero ve un indicio de verdad en favor de esta opinión en el hecho de que los Padres hablen con tanta variedad favoreciendo las tres opiniones anteriormente dichas: "Ideo enim interdum beatitudinem ponunt in visione, interdum in amore vel gaudio; quia haec connexa sunt, et unam essentiam beatitudinis constituunt" (n. 26).

Dicho esto, parece tomar el partido de defender esta cuarta opinión; pero nótese que aún no lo hace sino como a cuenta ajena, pues al final de las pruebas se hace a un lado escribiendo: *Hactenus aliorum sententias retulimus* (n. 29). Entre tanto no ha hecho sino llamar

(1) DB n. 530. Las palabras que se aplican en favor de la opinión de que se trata son: "necnon quod ex tali visione et fruitione eorum animae, qui iam decesserunt, sunt vere beatae et habent vitam et requiem aeternam."

más poderosamente la atención sobre el problema, procurando poner de relieve el lado más favorable de cada opinión (1).

A este fin, suponiendo por lo explicado acerca de la tercera opinión, que la visión intuitiva de Dios es al menos parte de la felicidad esencial, pasa a probar que también lo debe ser la caridad. "Porque la caridad de Dios, dice, es nuestro último fin, o total o ciertamente formando parte de la esencia del mismo fin: pero el fin último es la felicidad: luego..." No hay que probar sino la mayor de este silogismo clarísimo. En la prueba sigue Suárez su procedimiento habitual y típico de un verdadero discípulo de S. Tomás, buscando sus argumentos en él, aunque parezca aquí que ya había admitido que el S. D. era contrario a esta cuarta opinión. Pero por su gran conocimiento de la obra de S. Tomás le queda mucho que decir en este respecto.

Prueba, pues, con la *Summa* en la mano que la caridad de Dios es al menos parcialmente nuestro último fin. Primero porque aun el precepto de la caridad tiene por fin, remate y perfección propia la caridad de la patria; y por tanto se puede extender generalmente la frase del Apóstol (1 *Tim.* 1, 5), *Finis praecepti est caritas*, aun para la otra vida. "Nam D. Thom. 2. 2. q. 44, a. 6 cum August. 1. *de Perfectione iustitiae*, docet, caritatem patriae esse finem, ad quem ordinatur perfectio caritatis viae; imo dicunt in praecepto caritatis Dei, non solum esse mandatum, quid in hac vita exsequendum sit, sed

(1) Para mejor exponer la última de esas opiniones aduce una autoridad de S. Agustín que contiene sin duda en substancia lo que luego el mismo Suárez muy de propósito defenderá. La autoridad, que trae abreviándola, en el contexto (*De moribus Ecclesiae Catholicae*, c. 3, n. 4.—*PL* 32, col. 1.312) dice así: "Beatus autem, quantum existimo, neque ille dici potest, qui non habet quod amat, qualecumque sit; neque qui habet quod amat, si noxium sit; neque qui non amat quod habet, etiamsi optimum sit. Nam et qui appetit quod adipisci non potest, cruciatur; et qui adeptus est quod appetendum non est, fallitur; et qui non appetit quod adipiscendum esset, aegrotat. Nihil autem istorum animo contingit sine miseria; nec miseria et beatitudo in homine uno simul habitare consueverunt: nullus igitur eorum beatus est. Quartum restat, ut video, ubi beata vita inveniri queat; cum id quod est hominis optimum, et amatur et habetur. Quid enim est aliud quod dicimus frui, nisi praesto habere quod diligis.?" La idea de Suárez será ese complejo que dice S. Agustín, *et amatur et habetur*. Lo cual es, *praesto habere quod diligis*. Sentencia que, como veremos, procurará concordar con el pensamiento del Doctor Angélico.

etiam esse demonstratam et ostensam caritatis perfectionem in alia vita obtinendam, ad quam ut ad finem tendendum est" (1).

Además, halla una segunda prueba de que el acto de la virtud de la caridad puede ser una perfecta unión con Dios, a la cual como a fin propio del hombre todas las demás operaciones del mismo se refieran, en el hecho de que S. Tomás (2. 2. q. 27, a. 6, ad 3.), "dicat expresse actum interiorem caritatis habere rationem finis, quia ultimus finis hominis sistit in hoc quod anima Deo inhaereat, iuxta illud Ps. 72. *Mihi autem Deo adhaerere bonum est*" (n. 28) (2).

El pensamiento de Suárez en este punto y su concordia con la doctrina del Angélico Doctor.

Hasta aquí vimos sólo la exposición que Suárez hace de la doctrina de los otros. Mas terminada ésta, pasa a decir lo que piensa, haciendo una selección entre lo mucho bueno que ha encontrado.

Y en primer lugar afirma lo que ciertamente se halla en S. Tomás, que expresa de esta manera: *Dico ergo primo, essentiam beatitudinis formalis primo et principaliter consistere in visione Dei clara, in qua, quasi in fonte, et radice tota perfectio beatitudinis continetur* (n. 29).

(1) Para comodidad de quien quisiese comprobar la bondad de la cita de Suárez que él, según su costumbre, no se entretiene a defender, notaremos las palabras de S. Tomás en dicho artículo que realmente parecen decir esto. En el cuerpo del artículo leemos: "Intendit autem Deus per hoc praeceptum ut homo sibi totaliter uniatur; quod fiet in patria, quando Deus erit omnia in omnibus, ut dicitur 1 ad Cor. 15, 28. Et ideo plene et perfecte in patria implebitur hoc praeceptum; in via autem impletur sed imperfecte: et tamen in via tanto unus alio perfectius implet, quanto magis accedit per quamdam similitudinem ad patriae perfectionem." Y en la respuesta, ad 3, dice S. Tomás con S. Agustín en el 1. de *Perfectione Justitiae* c. 8, ad finem. *Cur non praeciperetur homini ista perfectio, quamvis eam in hac vita nemo habeat? Non enim recte curritur, si quo currendum est nesciatur. Quomodo autem sciretur, si nullis praeceptis ostenderetur?* De manera que según entrambos santos Doctores en el precepto de la caridad está expresado el fin del hombre en la misma caridad.

(2) Es tanto más necesario comprobar esta cita cuanto que parece puesta de memoria, con el agravante que luego (n. 32) en lo mejor del razonamiento que hace Suárez para concordar su opinión con la del S. D. nos dirá lacónicamente, "*Denique locus supracitatus ex 2. 2. videtur etiam expressus.*" ¿Lo es en realidad? La cita es perfecta, si bien cambia varias palabras del texto

Esto lo prueba resumiendo lo expuesto acerca de la doctrina del S. D.; y se deben pesar bien sus palabras para no equivocarse pensando que se contenta con sola la tercera sentencia, que ha dicho ser de S. Tomás. Especialmente en la razón tercera se ve que se acerca casi indefinidamente a dicha opinión, ya que concluye: *ergo recte dicitur illa visio, et praecipua forma illius beatitudinis, et tota beatitudo saltem in radice* (1).

Sigue una segunda proposición con sus pruebas rebatiendo la doctrina de Escoto, que coarta a sólo el acto de la voluntad la estricta posesión de la bienaventuranza. La omitimos porque no nos hace al caso.

Con lo cual llegamos a la tercera, que es la propia de Suárez. En ella, hasta cierto punto, nuestro autor se suma con los Teólogos de la cuarta opinión antes vista, pero procurando seguir a S. Tomás todo lo que encuentra serle posible, pesando mucho las cosas.

He aquí la sentencia que va a defender: *Amor caritatis et amicitiae divinae est simpliciter necessarius ut homo sit supernaturaliter*

del S. Compárense las que siguen al "dicit expresse" de Suárez con las del S. D., que son éstas: "Interior actus caritatis habet rationem finis, quia ultimum bonum hominis consistit in hoc quod anima Deo inhaereat, secundum illud Ps. 72, 27: *Mihi adhaerere Deo bonum est.*" Y no sospeche nadie que esta respuesta *ad 3*, que tanto favorece a Suárez, vaya aislada o como desgajada del cuerpo del artículo, sin consonancia con él, al modo que es famoso aquel *ad 3* en materia de reviviscencia de las buenas obras que no se sabe cómo concordar con el cuerpo del artículo en que se encuentra. Porque aquí en lo mejor del cuerpo del artículo escribe S. Tomás, *Finis autem omnium actionum humanarum et affectionum est dilectio Dei, per quam maxime attingimus ultimum finem.* Evidentemente no quiere decir más Suárez al enseñar que el acto de la caridad completa esencialmente la bienaventuranza formal junto con la visión beatífica.

(1) Merece ser transcrita dicha razón tercera, porque es un modo de argüir frecuente en Suárez, que da a conocer al Teólogo, que tan serena y abundantemente discurre. Dice así: "Quia est veluti forma primo et essentialiter distinguens statum beatificum a non beatifico, ita ut sine illa homo vera non possit esse beatus absolute beatitudine supernaturali, nec habere alios actus circa Deum cum illa perfectione, quam illa beatitudo postulat: e contrario vero posita illa visione ex natura rei sequatur omnis alia perfectio ad statum beatificum necessaria, quod non habet aliqua alia operatio; ergo"... Para evitar equívocos en la inteligencia de semejante razón, o de su alcance, hay que distinguir entre determinante o causa con algún género de eficiencia, y constitutivo intrínseco.

perfecte beatus; et absolute dicendus est de essentia ipsius beatitudinis (n. 31).

La proposición tiene dos partes; y comienza su defensa notando que la primera no tiene dificultad, pues fuera de que los Teólogos que siguen la primera, segunda y cuarta opinión la admiten, para declararla se puede añadir la doctrina de S. Tomás en 3. dist. 27, q. 2, a. 2, donde dice, prosigue Suárez, "*felicitem supernaturalem requirere coniunctionem amicitiae cum Deo, quia cum illa felicitas non sit connaturalis, oportet ut per caritatem fiat aliquo modo connaturalis*" (n. 31).

Confrontemos esta afirmación con las palabras de S. Tomás en el lugar citado. Estas son las principales: *Quia nobis promittitur quaedam felicitas... quae non solum vires hominis, sed etiam angelorum excedit..., soli autem Deo est naturalis: ideo oportet ad hoc quod ad felicitatem illam divinam homo perveniat, quod divinae vitae participes fiat. Illud autem quod ad alterum convivere facit, maxime amicitia est... et ideo oportuit haberi quamdam amicitiam ad Deum, qua sibi conviveremus, et haec est caritas... Haec autem communicatio divinae vitae facultatem naturae excedit, sicut et felicitas ad quam ordinatur"... (l. c. in c.).*

Teniendo ante los ojos los dos textos, alguno atendiendo a la materialidad de las palabras de S. Tomás, sin notar el alcance de la hermosa idea que rebosa en su razonamiento, podría objetar, que sólo se dice aquí que necesitamos de la caridad, como de una preparación para alcanzar la felicidad divina, sin que se afirme que la caridad es necesaria en la misma posesión de la divina felicidad como entendió Suárez. Mas concediendo que esto último en rigor no se afirma explícitamente con toda claridad, es evidente que también lo sobreentendió el Angélico. En el contexto las palabras, *ad hoc quod ad felicitatem illam divinam homo perveniat*, no pueden decir tan sólo, para que merezca, para que conquiste la felicidad divina, sino *para que sea un hecho esta felicidad en el hombre*. De esto se habla, no de la actividad que haya que desarrollar para llegar tan alto, sino de lo que debe acompañar a tan dichosa suerte. Participar de la divina felicidad es convivir la vida de Dios, y la amistad es indispensable en el mismo convivir con el amigo, y no sólo en la preparación; luego es cierto, según este discurso del Angélico D., que en el mismo acto de ver a Dios necesita tener el hombre esta divina amistad en acto para que el ver a Dios sea un participar de la divina bienaventuranza.

Así que con razón afirmó Suárez que S. Tomás dice, que la felicidad sobrenatural requiere la unión de amistad con Dios.

Sin detenerse a probar lo que tiene por evidente, da en seguida otro paso en confirmación de que va con S. Tomás, y escribe: "Además se puede añadir lo que el mismo S. enseña en 1 p. q. 43, a. 5, ad 2, y en 1, dist. 14 (1), q. 4, a. 1, ad 3, a saber, que el conocimiento sin el amor gratuito no basta para la perfecta semejanza con Dios, sino que es necesario el amor, que una el hombre a Dios conocido según la razón de conveniencia."

Este concepto que atribuye Suárez a S. Tomás es realmente del S. D., quien en particular lo expresó en la segunda referencia, donde leemos: "Dicit Augustinus: *Verbum, quod insinuare intendimus, cum amore notitia est. Quandocumque igitur habetur cognitio ex qua non sequitur amor gratuitus, non habetur similitudo Verbi, sed aliquid illius. Sed solum tunc habetur similitudo Verbi, quando habetur cognitio talis ex qua procedit amor, qui coniungit ipsi cognito, secundum rationem convenientis. Et ideo non habet Filium in se inhabitantem nisi qui recipit talem cognitionem: hoc autem non potest esse sine gratia gratum faciente.*" De manera que según el S. no se entiende la perfecta semejanza con el Verbo, semejanza que sin duda hay que incluir en la plena posesión de Dios, si no acompaña al conocimiento el amor, el cual une al objeto conocido.

Y aun en substancia lo vuelve a repetir S. Tomás cuando concluye así su respuesta: "Unde constat quod simpliciter et proprie loquendo Filius, *nec datur, nec mittitur, nisi in dono gratiae gratum facientis, sed in aliis donis quae pertinent ad cognitionem participatur aliquid de similitudine Verbi.*"

Luego en definitiva no se puede concebir la perfecta semejanza propia de la esencia de la felicidad en el cielo, sin la gracia santificante o sin la caridad; y por consiguiente podemos dar el concepto esencial de la felicidad del cielo en cuanto es un estado del alma, diciendo, *cum amore notitia est.*

La prueba es clara ni es menester insistir en la utilidad o bondad de la otra referencia hecha por Suárez, como quiera que se trata de un lugar paralelo al del Comentario, o en que trata el S. de la misma materia, y sin duda no cambia de opinión. Así que repite la sentencia de S. Agustín: "*Verbum autem quod insinuare intendimus,*

(1) El número 14 es error de estampa; ha de ser 15..

cum amore notitia est, que comenta arguyendo de esta suerte: Non igitur secundum quamlibet perfectionem intellectus mittitur Filius, sed secundum talem instructionem intellectus, qua prorumpat in affectum amoris.”

Todo lo cual, si con razón se aplica a los actos en que *fides per dilectionem operatur*, mucho más plenamente se extiende a la misma consecución de la felicidad, que es Dios, claramente visto y perfectamente amado.

Con esto ha llegado insensiblemente Suárez sin abandonar a S. Tomás al final de su proposición, habiendo ya de hecho probado, que, *absolute dicendus est (amor) de essentia ipsius beatitudinis*; lo que va a explicar más y más disputando no con S. Tomás, con quien está de acuerdo, sino con comentaristas suyos.

La convicción de Suárez al llegar a este punto.

Aducidas, pues, con la concisión vista las dos pruebas sacadas del Aquinate, “De aquí nace, dice, que por lo que toca al modo de hablar, muchos aún de los Tomistas absolutamente enseñen, que si el hombre viese a Dios y actualmente no le amase, por suspender Dios su concurso, no se habría de llamar bienaventurado, ni aun en absoluto”. Y cita Suárez los dos Tomistas de mayor reputación en su tiempo diciendo: “Atque hoc expresse docet Soto in 4, dist. 49, q. 1, a. 4, in fine, et tandem Medina I. 2. q. 3, a. 4, in ultima solutione ad 1 (1), primae opinionis; qui tamen rationem insinuat, non quia amor sit formalis beatitudo, aut de essentia eius, sed quia licet visio sit tota beatitudo, non tamen beatificat quasi formaliter tantum inhaerendo, sed efficiendo vel causando amorem.” La refutación de esto que da

(1) Este 1 es error de estampa, y debe ser 2. Los ejemplares de las obras de estos dos grandes Teólogos en que vamos a comprobar las referencias de Suárez sobre los mismos llevan los siguientes títulos: *Commentariorum Fratris Dominici Soto Segobiensis Theologi, ordinis Praedicatorum Caesareae Maiestatis quondam a sacris confessionibus, publici apud Salmanticenses Professoris In Quartum Sententiarum Tomus secundus* (Venetijs, 1589). *Scholastica Commentaria in D. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici primam secundae auctore R. P. Fr. Bartholomaeo de Medina ordinis Praedicatorum apud Salmanticenses Primariae Theologorum cathedrae quondam Praefecto* (Coloniae Agrippinae, 1619). Los pasos a que se refiere el texto son los siguientes. en Soto, *dist. 49, q. 1 a. 4, conclusión quinta*, donde dice: “Conceditur enim quod si videns Deum per absolutam Dei omnipotentiam ipsum non amaret, aut eius visione non oblectaretur,

Suárez es obvia. "Porque si la visión, dice, no sólo formal, sino, además eficiente y radicalmente hace bienaventurado (*beatificat*), es menester que lo haga formalmente algo más fuera de la visión; porque es necesario que este efecto de ser bienaventurado formalmente y de hecho, tenga lugar por alguna forma: luego o esta forma es sola la visión, y entonces el amor no será necesario, ni será verdad que la visión haga bienaventurado efectivamente, sino sólo formalmente; o si lo hace como causa eficiente, es necesario que ponga algo en el bienaventurado, que lo hace ser formalmente, esto es, del todo o en parte: con lo cual no sólo la visión, sino también el amor que causa la visión, será una forma que constituye el ser bienaventurado; y consiguientemente el amor será esencial en el estado de la bienaventuranza (*beatitudo formalis*", que es lo que se trataba de demostrar. Bien entendidos los términos la razón tiene la evidencia de una demostración matemática.

Deja Suárez, como bastantemente refutada, la explicación de Bartolomé de Medina; y pasa a rechazar otros adversarios que se le oponen diciendo: La visión sola no hace bienaventurado sin el amor, no porque el amor sea parte esencial de la bienaventuranza, sino porque es una condición necesaria, sin la cual la visión no llenará el concepto de comprensión, y consiguientemente tampoco el de la bienaventuranza formal.

La solución de esta dificultad es lo que lleva al ánimo de Suárez el pleno convencimiento de que el amor "*absolute dicendus est de essentia ipsius beatitudinis*."

Así que dice: "Esta razón en el amor de amistad no puede tener lugar. Porque en el estado de bienaventuranza este amor no concurre ni se requiere tan sólo para la visión, o como una condición de la misma, sino por sí mismo en cuanto es una perfecta conexión

non esset beatus, sed tamen ex natura rei ex visione fluunt, et amor firmus, et delectatio plena, et ideo quia visio virtute continet reliqua, ipsa est honorum omnium aggregatio, atque adeo vera beatitudo." Las palabras que subrayamos en el texto de Soto muestran bien que este Teólogo concede lo que le hace conceder Suárez. Y en Bartolomé de Medina, q. 3, a. 4 ad 2 *primae opinionis*, donde leemos: "Ultimo dicendum est, quod licet sola visio sit beatitudo, *non tamen facit hominem beatum sine fruitione*: visio namque ex eo est beatitudo, quoniam causat fruitionem, et animi quietem, quam necessario causat necessitate naturali." Como se ve por las palabras subrayadas también Medina concede lo que Suárez dice. Mas por las siguientes, *visio namque*, etc., procura eludir la consecuencia a nuestro entender evidente, de que sea el amor esencial a la felicidad.

con el último fin, última en su orden y por sí misma principalmente apetecible, y que da formalmente cierta perfección respecto al último fin a que inmediatamente llega. Y esta perfección ni la visión, ni otro acto alguno la confieren (formalmente); y sin ella la última o suprema perfección del hombre quedaría muy disminuía y como a medias." Hasta aquí Suárez (n. 32).

Como se ve, su teoría descansa en la evidente irreductibilidad que existe entre el acto del entendimiento y el de la voluntad. Su raciocinio se funda en que el acto de la voluntad no es sólo una condición, ni siquiera un mero complemento del acto del entendimiento. Y por natural que sea la consecuencia que haya de la afirmación de éste a la de aquél, esta consecuencia no es esencial y meramente explicativa del acto del entendimiento. Por lo tanto, no se concibe ni se define bien el estado de la bienaventuranza, que por necesidad ineludible importa el acto de la voluntad según su perfección característica, expresando tan sólo el acto del entendimiento.

Con lo cual se comprende muy bien que tras semejante argumento Suárez concluya diciendo: "Et haec est ratio quae me cogit ut dicam, hunc amorem non solum esse necessarium, sed etiam esse de essentia huius beatitudinis."

Nótese la frase que subrayamos, *quae me cogit*. Ha encontrado esta doctrina ya corriente entre muchos Teólogos, la ha examinado con gran detenimiento, la ha visto clara, según prueba su exposición. ¿Qué le restaba hacer? Si, como es evidente, procedía con sinceridad científica, estaba precisado a preferirla a la contraria, por más que esto fuera ponerse en pugna con la escuela Tomista, y según pensarán muchos disentir y alejarse de S. Tomás.

Pero no lo pensaba así él, que había examinado con tanta competencia el asunto. Antes afirmando luego que en el fondo viene a admitir la misma proposición Soto añade: *Et quod amplius est, D. Thomas in hac materia (I. 2. q. 4, a. 8 ad 3) aperte dicit, perfectionem caritatis quantum ad dilectionem Dei esse essentialem beatitudini*. Lo cual es la mismísima idea que Suárez emite en su proposición, es a saber, que el amor de la caridad *absolute dicendus est de essentia ipsius beatitudinis*, por la cual está en uso en manuales de Teología, y siempre que se ofrece ocasión, mencionar a Suárez como adversario de S. Tomás.

Y sin embargo, es evidente que aquí, como en una infinidad de otras ocasiones, Suárez cita bien al S. D. queriéndolo explicar. Por-

que en el lugar de referencia dice textualmente el Angélico: *Perfectio caritatis est essentialis beatitudini quantum ad dilectionem Dei, non quantum ad dilectionem proximi*. Unde si esset una sola anima fruens Deo, beata esset, non habens proximum quem diligeret. Sed supposito proximo, sequitur dilectio eius ex perfecta dilectione Dei. Unde quasi concomitanter se habet amicitia ad perfectam beatitudinem." Esto último se entiende de la amistad con otros iguales, como se desprende del contenido del artículo.

Para cerrar la puerta a todo efugio, añade Suárez comentando el texto aducido: "y llama S. Tomás perfección de la caridad al mismo acto de perfecta dilección de Dios, pues de esto aquí disputa, señalando la diferencia entre aquel acto con respecto a Dios, y la dilección del prójimo". Se ve en el texto: ni se podía establecer la distinción que con tanta lucidez hace el S. D. en sola la virtud de la caridad sin hablar propiamente de sus actos, como salta a la vista.

Ni se contenta Suárez con esta prueba de que va apoyado en el Aquinate en cuanto aquí afirma; antes como quien trata de una cosa que, bien entendidos los términos, no admite réplica, en pocas palabras da otras dos pruebas de lo mismo. La primera dice: "Et q. 1, a. 8, dixit creaturam rationalem consequi suum finem ultimum cognoscendo et amando Deum." Y es así, que S. Tomás dice esto muy claro, y muy en el sentido formal en que se habla aquí, en el cuerpo de aquel artículo, pues en él leemos: *Nam homo et aliae rationales creaturae consequuntur ultimum finem cognoscendo et amando Deum* (1).

Mas es el caso que esta doctrina se halla, según todas las apariencias, en abierta oposición con el principal argumento usado por el mismo S. D. en la q. 3, a. 4, que precisamente empieza con estas palabras: *Consecutio autem finis non consistit in ipso actu voluntatis*. Compárense las dos sentencias del S. D. y se verá, que quien de veras quiera poseer su doctrina, si abarca los extremos de la cuestión, por necesidad se ha de proponer el problema que aquí se propone Suárez;

(1) Que se trate en esta sentencia de S. Tomás de la consecución formal de la bienaventuranza es evidente; porque trata de si las otras creaturas convienen con el hombre en el último fin. Para explicarlo primero hace la distinción del fin: "Finis dupliciter dicitur, sc. cuius et quo"; y pone el ejemplo del avaro cuyo fin es o el dinero, en cuanto cosa, o la posesión del dinero, *ut usus*. Y aplicando la distinción así explicada dice: *Si autem loquamur de ultimo fine hominis quantum ad consecutionem finis*, etc.

que es explicar la sentencia de la q. 3, a. 4, en función de la mencionada, de la q. 1, a. 8.

Pero antes de entrarnos por esta explicación notemos el otro argumento que la hace necesaria. Ya mencionamos las lacónicas palabras con que Suárez lo indica. *Denique*, dice, *locus supra citatus ex 2. 2. videtur etiam expressus*. Era la cuestión de dicha parte 27, a. 6. Entre las frases del Angélico que justifican esta expresión de Suárez mencionaremos la siguiente: *Finis autem omnium actionum humanarum et affectionum est dilectio Dei, per quam maxime attingimus ultimum finem*. Realmente un gran expositor de S. Tomás hará bien en concordar esta sentencia con aquella, *Consecutio autem finis non consistit in ipso actu voluntatis*.

Explicación necesaria que da Suárez de estas sentencias del Angélico al parecer encontradas

Pues bien, decimos que Suárez con una ejemplarísima modestia, y muestra soberana de respeto y amor hacia S. Tomás va a explicar lo que necesita explicación.

He aquí la transición con que se introduce en la materia: "Quae loca nobis aperiunt viam ad explicandam aliquo modo doctrinam quam habet in 1. 2, q. 3, ne sibi videatur contrarius." Es un eufemismo que está muy en su punto eso de abrirnos el camino para una explicación, en lugar de insistir en la estricta necesidad de dar una solución a verdaderas dificultades que nacen de las sentencias aducidas del mismo gran Doctor.

A la verdad, la tesis de la escuela Tomista en el sentido corriente de la palabra, que no repite sino la sentencia de 1. 2, q. 3, a. 4 dista mucho de solucionar esta cuestión tan claramente planteada por Suárez. Porque ¿qué razón hay de tomar a la letra, casi como un dogma, la sentencia, *Consecutio autem finis non consistit in ipso actu voluntatis*, y no tomar en consideración ni la de 2. 2, q. 27, ni la de 1. 2, q. 1, que son del mismo S. D., y principales cada cual en su propio artículo como lo pueda ser la primera en el suyo? ¿Será que es más clara y evidente ésta en que se insiste para probar que el amor no forma parte esencial de la felicidad humana? No, antes todo lo contrario; que cualquiera que la lea sin prejuicio, nota en ella algo que más que a un postulado que espontáneamente se imponga a la razón, le suena a paradoja que necesita explicarse bien para que no choque precisamente

con aquellas otras sentencias del mismo S. D., que a ojos cerrados admite el sentido común. ¡Cómo no ha de ser consecución del último fin algún acto de la voluntad, si el hombre y las demás criaturas intelectuales consiguen su último fin conociendo y amando a Dios! ¡Cómo no ha de ser consecución del último fin el mismo acto perfecto de divina dilección, si el fin de todas las acciones y afectos humanos, *est dilectio Dei per quam maxime attingimus ultimum finem!*

Así que por estas otras sentencias mucho más inmediatamente asequibles a la razón, que la primera (I. 2, q. 3, a. 4), hay que explicar o precisar el alcance y sentido verdadero de ésta.

Basado, pues, en la comparación de estos textos, dará su parecer Suárez sobre cuál sea la mente de S. Tomás combinando las cosas en esta forma: "Sólo quiere, dice, a mi entender, hacer constar que la bienaventuranza no puede consumarse en sola la voluntad y que lo del todo típido de la misma debe pertenecer más al entendimiento que a la voluntad." Lo que va a justificar con dos nuevas referencias de las obras del Angélico. Comenzaremos por recordar la segunda, porque la primera nos llevará forzosamente a un mayor análisis de las palabras y de la opinión del mismo S. D.

Indica, pues, Suárez en la segunda referencia lo siguiente: "Cum ait beatitudinem consistere in contemplatione, idem D. Thomas q. 22 de Veritate, a. 11 ad 11, explicuit, cum est sermo de contemplatione non excludi amorem", esto es, que el amor queda incluido esencialmente en la contemplación. Las palabras textuales del S. son éstas: "A contemplatione voluntas non excluditur. Unde Gregorius dicit super Ez. (1) quod vita contemplativa est Deum et proximum diligere: unde eminentia vitae contemplativae ad activam non praeiudicat voluntati."

El lugar de S. Gregorio M., que cita S. Tomás, está claro en el I. 2 sobre Ezequiel, *hom. 2, n. 8 (PL 76, col. 953)*, en que se dice: "*Contemplativa vero vita est caritatem quidem Dei proximi(que) tota mente retinere, sed ab exteriori actione quiescere, soli desiderio conditoris inhaerere, ut nil iam agere libeat, sed, calcatis curis omnibus, ad videndam faciem sui Creatoris animus inardescat*"; etc. Evidentemente el Angélico se refiere a las primeras palabras que subrayamos, y por razón de las mismas, la frase del S. D., *voluntas non excluditur*, fué bien interpretada traduciendo Suárez, *non excludi amo-*

(1) En la edición romana de 1570, en vez de *Ez.* se lee *Exod.*; error manifiesto que se repitió en la primera edición de Suárez, *in* I. 2. 1. c.

rem; y estamos en nuestro derecho interpretando a los tres con decir que dicho amor pertenece a la esencia de la contemplación divina.

Acentúa Suárez el valor de su cita con notar que con el texto de S. Gregorio aducido precisamente por S. Tomás se explican *varia Sanctorum dicta*, que parecen decir que la bienaventuranza consiste sólo en el acto del entendimiento.

Visto esto pasemos a la consideración de la principal referencia en función de la cual viene aquí interpretado el pensamiento del S. D. en toda esta materia.

A continuación de su parecer escribe Suárez: "Et ideo, 3. *contra Gent.* c. 26, ubi hoc fusius disputat, saepe explicat beatitudinem principaliter ac magis esse in intellectu quam in voluntate." Y que el S. repita ahí esta idea en la forma comparativa es innegable. Porque si bien el título afirma, *Quod felicitas in actu voluntatis non consistit*, en seguida la cuestión se propone en estos otros términos: *Potest alicui videri quod ultimus finis et ultima hominis felicitas non sit in cognoscendo Deum, sed magis in amando, vel aliquo alio actu voluntatis* se habiendo ad ipsum. Y consiguientemente a esta manera de enfocar la cuestión, la conclusión de las cinco dificultades que se proponen siempre en substancia dice: *Est igitur ultimus finis magis in operatione voluntatis quam intellectus*, como leemos al final de la tercera.

Además, propuestas las dificultades al entrar de lleno en la exposición de la tesis en su primera argumentación lógicamente concluirá: *Beatitudo igitur vel felicitas in actu intellectus consistit substantialiter et principaliter magis quam in actu voluntatis*. Lo mismo repite en su cuarto raciocinio. Es, pues, verdad que S. Tomás primero y principalmente trata esta cuestión desde el punto de vista de que el entendimiento es la facultad que lleva la palma en el supremo acto de conseguir el hombre la bienaventuranza.

Es, no obstante, cierto que en el mismo capítulo rechaza de varias maneras que la *delectatio* sea esencial en la misma consecución de la felicidad, cosa que también expresamente rechaza en 1. 2. q. 3, a. 4; pero en el convenir Suárez con S. Tomás en esto mismo, se halla la posición más fuerte del primero en esta discusión, que sostiene contra otros intérpretes de S. Tomás.

Que la delectatio propiamente dicha no es esencial en la consecución de la felicidad.

Se entiende ordinariamente por *delectación* no el mismo acto de amor de amistad, que sin duda incluye en su misma esencia un gozarse

y contentarse en el bien del amigo, sino la satisfacción consiguiente a una operación, de suerte que el objeto o razón de ser de tal gozo y contentamiento es la misma operación.

En este sentido usa la palabra S. Tomás (*l. 3 contra Gent. c. 26*) arguyendo de esta manera: "Si delectatio esset ultimus finis, ipsa secundum se ipsam esset appetenda. Hoc autem est falsum; refert enim quae delectatio appetatur ex eo ad quod consequitur delectatio, nam *delectatio quae consequitur bonas et appetendas operationes* bona est et appetenda; quae autem malas, mala est et fugienda. Habet igitur quod sit bona et appetenda ex alio", etc.

De aquí la proposición siguiente de Suárez: "Ultimo dicendum est delectationem, seu gaudium, prout est actus, seu res distincta ab amore amicitiae Dei secundum se, non esse de essentia beatitudinis, sed esse proprietatem per se ac necessario consequentem ipsam" (nn. 42-43).

De buen grado concedemos que el S. D. no hace nunca expresamente al negar que la delectación sea esencial a la felicidad esta salvedad que hace Suárez; mas implícitamente la admite por suponer siempre que el objeto de la delectación de que habla es, no el mismo objeto del amor o de la visión, sino el acto con que se posee.

Pues entendida así la proposición es de una evidencia grande, pero el recordar sus pruebas será útil a nuestro propósito, como vamos a ver.

Es la primera, porque como dijo S. Tomás (I. 2. q. 3, a. 4), "huiusmodi voluptas supponit finem iam perfecte adeptum, et inde ipsa resultat, et consequitur". Este principio del Angélico lo ha fundamentado Suárez con el dicho de Aristóteles (10 Ethic. c. 7) *Arbitramur voluptatem felicitati admixtam esse oportere* (1).

Ahora bien, esta razón no se puede extender a excluir un gozar que sea el acto mismo de la caridad perfecta, pues si este acto excluimos no tiene sentido la afirmación de haberse obtenido antes de él perfectamente el fin. ¿Por ventura no se admite que el fin bienaventurado

(1) V. *Aristoteles latine interpretibus variis* en la colección *Aristotelis opera edidit Academia regia Borussia* (Berolini a. 1831), vol. 3, p. 585, donde leemos frases por el estilo: *ut quaeque functio est perfectissima ita incundissima est... perficit enim muneris functionem voluptas*. La sentencia en el texto en parte transcrita se halla así en la p. 587: *Et cum beatitudini admixtam et quasi implicatam esse voluptatem arbitremur, tum omnium muneris functionum, quae virtuti congruunt, eam quae ex sapientia est incundissimam esse omnes uno ore consentiunt*. El original evidentemente concuerda en el sentido.

del hombre es conocer y amar perfectamente a Dios? ¿Cómo, pues, se podrá decir que anteriormente al amar se haya ya conseguido plenamente el fin?

El segundo argumento con que se prueba que la delectación propiamente dicha o en cuanto distinta del acto de la caridad no constituye esencialmente la consecución de la bienaventuranza se funda también en S. Tomás (1. 2. q. 4. a. 2, y 3 *contra Gentes*, c. 26), y dice así: El fin perfecto lo es por sí mismo, y tal es la felicidad; mas esta otra delectación no tiene tanto su razón de ser en sí misma cuanto en la operación. Y del mismo modo que el primer argumento, éste no excluye, antes confirma, que el gozar de Dios contenido en el acto de su perfecta amistad, sea parte esencial de la felicidad. Porque este acto tiene en sí mismo la razón intrínseca de su perfecto ser, por el mismo título que es perfecta la visión, esto es, por su objeto.

La tercera razón completa la precedente, y es así. Sobredicha delectación, acto distinto del amor de la divina amistad, no versa inmediatamente acerca de Dios en sí mismo, sino acerca de un acto precedente que a El nos une; no es inmediatamente gozo del bien divino, sino del propio del bienaventurado, y un mero efecto de la unión bienaventurada con Dios, y por consiguiente no constituye intrínsecamente tal unión.

Lo contrario hay que decir del acto de amor puro de Dios, que de por sí constituye un pleno deleite en el mismo Dios. Porque este acto se termina esencialmente en el mismo ser divino, y en El solo, objeto de nuestra felicidad; y por el mismo hecho no se puede negar que el gozar de Dios, incluido en el puro amor del mismo ser infinito complaciéndose en sus infinitas perfecciones es una parte esencial de la eterna bienaventuranza. He aquí una opinión muy sólida según son claros los argumentos en que se apoya, que Suárez halló ya defendida por Teólogos de muy aprobada doctrina, y que él procuró reconstruir a base de los principios del Doctor Angélico.

Completa sus pruebas rebatiendo con vigor las dificultades que cree (1) ser las principales en la materia, para lo cual se introduce con

(1) Recuérdese, lo que saben bien todos sus lectores, que en el proponer las dificultades es Suárez extraordinariamente objetivo, sin ocultarse nada de ellas, hasta el punto de parecer a menudo hacer causa común con sus adversarios; ni será acaso cosa rara en nuestros días que éstos se valgan en contra de él de estas exposiciones suyas de dificultades, que son, tratándose de meras opiniones, muy de ordinario buenas y extensas declaraciones de la probabilidad de la sentencia contraria a la suya.

las siguientes palabras, que dada la serenidad de su estilo, hacen sentir su gran convencimiento. Dice de esta manera (n. 33): *Tandem ut simul omnibus obiectionibus satisfaciamus, cum amor amicitiae divinae habeat omnia quae diximus, quae ratio afferri potest cur non sit de essentia beatitudinis?*

Se objeta, pues, primero, que este amor es indiferente para el estado de prueba (*via*), y para el de la felicidad.

La respuesta es terminante. Precisamente esto prueba que la perfección de este acto de amor es esencial a la felicidad. "Porque, ora sea Dios visto claramente, ora no, la primera y más necesaria perfección para que el hombre se encuentre en su debido estado con respecto a Dios es su unión con El por este amor: luego señal es que este acto por lo que es en sí mismo, y por la perfección de su objeto formal, es sobre todo necesario para que el hombre en cualquier estado sea feliz según la capacidad de cada uno de los estados." Y no perdiendo de vista al gran Doctor concluye Suárez este su razonamiento con la siguiente advertencia llena de respeto para con él: *Et ideo fortasse D. Thomas citato loco 1. 2. non meminit amoris, quia existimavit illum esse quasi generalem perfectionem in omni statu necessariam, et essentialem (para la felicidad), et illud tantum declaravit, quod est proprium et quasi specificum illius beatitudinis.*

La segunda objeción sería ésta. El acto de amor no versa sólo acerca de Dios, sino acerca de Dios visto; y por tanto supone a Dios, por decirlo así, ya alcanzado y obtenido por la visión.

Pero la respuesta de Suárez también parece desvanecer esta aparente razón. "Que aquí, dice, hay una muy visible equivocación en los términos. Porque si bien aquel amor supone la visión; pero su objeto inmediato y directo es sólo Dios, que viene propuesto a la voluntad mediante la visión, a manera de condición necesaria. Lo cual no impide en modo alguno que dicho amor sea una inmediata unión con solo Dios, formal y realmente distinta de la que tiene lugar por la visión, digna de ser apetecida por lo que es en sí, y no sólo por la visión que supone" (n. 34).

Sigue la tercera y última objeción, que dice así: El amor resulta de la visión, y por tanto no puede tener carácter de esencia, sino de pasión que afecta a la esencia; por consiguiente, quien tuviera sola la visión, sin el amor, ya se habría de llamar bienaventurado esencialmente, porque tendría como en su fuente y raíz toda la perfección del amor. "Mas esto de ninguna manera se puede probar, replica Suárez,

porque la visión sólo viene supuesta por el amor, como condición o a lo más como principio eficiente parcial. Y esto no quita que la perfección que confiere formalmente el amor sea muy distinta de la que confiere la visión, ni que sea perfección última en su género, y sumamente necesaria para la debida unión con el fin último. Por lo cual la visión en cuanto es principio del amor guarda con éste la relación que media entre el acto primo y el segundo; y por ende no puede bastar para la bienaventuranza esencial tener el amor sólo en semejante raíz, porque la bienaventuranza no consiste en el acto primero, sino en el segundo" (n. 35).

Y después de aducir algunos ejemplos de confirmación de esta muy atendible teoría, pone fin Suárez a su defensa con la siguiente argumentación: "No es, dice, contra el concepto de la esencia de un todo, que las partes que se mencionan en él, tengan entre sí un orden y conexión; así que si bien entre el amor y la visión beatífica hay este orden, que el primero supone la segunda como condición necesaria o como causa eficiente, sin embargo puede el amor pertenecer a la esencia de la bienaventuranza, porque formalmente constituye al hombre en su última perfección, no sólo, sino a la vez con la visión" (ibid.). Tal es la opinión de este Teólogo.

Recapitulación

Según es reverente para con S. Tomás la actitud de Suárez en esta discusión nos parece poco decir que parece que escribe conformándose del todo con los argumentos Pontificios que tanto han ensalzado la figura y autoridad del Angélico en estos últimos tiempos. Seguramente sus expresiones no son frases de un panegirista del S. D., sino de quien va en busca del conocimiento y explicación clara de la verdad, apoyado en las obras y afirmaciones del mismo gran D.

No se contenta con la mera repetición de las tesis a que se podrían reducir los diversos artículos de la *Suma*; mas sin pretender encontrar una evolución en las opiniones del gran Teólogo del sistema escolástico, compara muchos conceptos del mismo que pueden referirse al asunto del artículo principal en la materia, que tiene ante los ojos; y por esta comparación procura poner en claro el alcance que el mismo Angélico concedería a lo que leemos en el artículo de la *Suma*.

En nuestro caso leemos (I. 2. q. 3, a. 4 in c.): *Consecutio finis non consistit in ipso actu voluntatis*. Las frases y sentencias en fun-

ción de las cuales hay que entender esto, pues se refieren a la misma consecución del fin son (3, dist. 27, q. 2, a. 2) *Ideo oportuit (ad felicitatem) haberi quamdam amicitiam ad Deum qua sibi conviveremus;* (I, dist. 15, q. 4, a. 1 ad 3) *Solum tunc habetur similitudo Verbi, quando habetur cognitio talis ex qua procedit amor, qui coniungit ipsi cognito, secundum rationem convenientis;* (I. 2, q. 4, a. 8 ad 3) *Perfectio caritatis est essentialis beatitudini quantum ad dilectionem Dei;* (I. 2, q. 1, a. 8, in c.) *Homo et aliae rationales creaturae consequuntur ultimum finem cognoscendo et amando Deum,* Y (2. 2, q. 27, a. 7, in c.) *Finis omnium actionum humanarum et affectionum est dilectio Dei, per quam maxime attingimus ultimum finem.*

Combina Suárez estas dos tendencias que halla en los juicios del S. D. afirmando primero, *Essentiam beatitudinis primo et principaliter consistere in visione Dei clara, in qua, quasi in fonte tota perfectio beatitudinis continetur,* que es lo más positivo y que más claramente se desprende de I. 2, q. 3, a. 4; mas luego para salvar verdades claramente contenidas en las otras referencias, afirmando que no se puede excluir de la esencia de la bienaventuranza el acto de perfecta caridad, se inclina a pensar que S. Tomás no quería negar esto tan claro y fundado en los mismos dichos del S.

Movido por estos mismos textos del S. D. concreta toda la discusión en el acto de estricta caridad o amor de Dios sólo por ser El quien es. Sin duda algunos Teólogos, tal vez porque en esta cuestión el S. D. parece hacer caso omiso de tan perfecto acto, han creído que este concepto, de amor puro de Dios sólo por ser El quien es, no se contiene en las enseñanzas del mismo. Mas decir que S. Tomás no distingue perfectamente el amor de estricta caridad del amor de concupiscencia propio de la esperanza, hace muy poco honor al S, y da por no dichas muchas cosas que él enseñó (1).

(1) Considérense y compárense con la opinión que incidentalmente rechazamos los siguientes textos de la Suma. 2, 2, q. 17, a. 6 in c.: *Charitas facit hominem Deo inhaerere propter seipsum, mentem hominis uiens Deo per affectum amoris,* y en el a. 8 in c.: *Perfectus quidem amor est quo aliquis secundum se amatur, ut puta cum aliquis secundum se vult alicui bonum, sicut homo amat amicum. Imperfectus amor est quo quis amat aliquid, non secundum ipsum, sed ut illud bonum sibi ipsi proveniat, sicut homo amat rem quam concupiscit. Primus autem amor pertinet ad caritatem, quae inhaeret Deo secundum se ipsum; sed spes pertinet ad secundum amorem, quia ille qui sperat, aliquid sibi obtinere intendit.* En la q. 27, a. 7 in c. define la caridad en oposición a la esperanza, enseñando que podemos amar a Dios por otra cosa

En suma: por qué el S. D. no defendió con claridad ni el pro ni el contra en punto a este acto de divina amistad, sobre si es esencial en el acto constitutivo de la bienaventuranza, es un problema que sólo por conjeturas se puede acaso resolver; y por consiguiente el que Suárez confiadamente dijera que S. Tomás no pretendió excluir este acto de amor divino del concepto esencial de la bienaventuranza nunca será una prueba, ni siquiera un síntoma o indicio de haber sido adversario del Angel de las Escuelas.

LUIS TEIXIDOR

en un solo sentido, a saber, *per praemia sperata*, como disposición material que esto es para llegar al acto de amor por el mismo Dios. Dice así: *Sed quarto modo potest diligi propter aliud, quia scilicet ex aliquibus aliis disponimur ad hoc quod in Dei dilectione proficiamus, puta per beneficia ab eo suscepta, vel per praemia sperata, vel etiam per paenas, quas per ipsum vitare intendimus.*" Por fin en la q. 28, a. 1, ad 3, enseña: *De Deo potest esse spirituale gaudium dupliciter: uno modo secundum quod gaudemus de bono divino in se considerato; alio modo secundum quod gaudemus de bono divino prout a nobis participatur. Primum autem gaudium melius est, et hoc procedit etiam ex spe, per quam exspectamus divini boni fruitionem; quamvis etiam ipsa fruitio vel perfecta vel imperfecta secundum mensuram caritatis obtineatur.* V. BERAZA (*Cursus Theologicus Oniensis. Tractatus de Virtutibus infusis, auctore Blasio Beraza S. J. Studiorum Praefecto ac sacrae Theologiae Professore in Collegio Maximo Oniensi.* 1929. El Mensajero del Corazón de Jesús. Apartado 73.—Bilbao), nn. 1.184-1.187.