

DISERTACIONES DE FILOSOFÍA TOMISTA (III)

SEMINARIO DE FILOSOFÍA ‘LOS TRASCENDENTALES DEL SER’
 PROF. OSCAR VELÁSQUEZ

Las disertaciones de filosofía tomista del Profesor Oscar Velásquez, son el resultado de sus traducciones al español desde diversas fuentes de autores neoescolásticos modernos en lengua latina y de textos del Aquinate —junto a otros materiales de investigación— los que han sido tratados y ordenados en forma libre y provisoria para los objetivos del curso.

EL TRASCENDENTAL BONUM.

Textos:

De Veritate q. 21 a. 1

Summa Theologiae I^a Q. 5 aa. 1-4.

STh I^a Q. 5 a. 1c

(Utrum bonum differat secundum rem ab ente)

“Pero por el contrario está lo que dice Agustín en *De doctrina christiana* [I 32], que en cuanto somos, somos buenos .

Respondo diciendo que lo bueno y lo que es (*bonum et ens*) son lo mismo según la cosa (*secundum rem*), pero difieren sólo según el concepto (*secundum rationem*): Esto es manifiesto por lo siguiente. El concepto de bueno justamente consiste en que algo sea deseable: de ahí que el Filósofo en *Ética* I [1094^a 3; S. Tomás, *Comm. lect.* I nn. 9-11] dice que ‘bueno es lo que todas las cosas desean’. Ahora bien, es manifiesto que algo es deseable según que es perfecto, pues todas las cosas aspiran a la perfección. Mas algo es perfecto en la medida en que está en acto, por lo que es manifiesto que algo es bueno en cuanto que es ente: en efecto, ser es la actualidad de toda cosa, como se evidencia de lo dicho más arriba [Q. 3 a. 4; Q. 4 a. 1 ad 3]. Por tanto es manifiesto que lo bueno y lo que es son lo mismo según la cosa; pero bueno expresa el concepto de deseable, que lo que es no expresa”.

STh I^a Q. 5 a. 1 ad 1:

“Luego en cuanto a lo primero hay que decir que, aunque bueno y lo que es son lo mismo según la cosa, sin embargo, puesto que difieren según el concepto, no se dice del mismo modo, ‘en forma absoluta’ (*simpliciter*), bueno y ente (*ens*). Pues mientras que ente dice que algo propiamente existe en acto, acto en cambio expresa una relación con la potencia; según esto, hablando en forma absoluta, algo se dice ente según que en primer lugar se distingue de aquello que es sólo en potencia. Ahora bien, este es el ser substancial de cualquier tipo de cosa, por lo que todo tipo de cosa se dice ente ‘en forma absoluta’ por su propio ser substancial. Por los actos que se le añaden,

· “En cuanto que bueno y lo que es son conceptos objetivos que explican la misma cosa de un modo diverso”, n. edición Marietti, p. 24.

sin embargo, algo se dice que es ‘en un cierto respecto’ (*secundum quid*), como ser blanco significa ser en un cierto respecto: porque el ser blanco, cuando adviene a una cosa ya preexistente en acto, no lleva consigo [al acto] a un ser en potencia. Pero lo bueno expresa el concepto de perfecto, que es lo deseable: y por consecuencia expresa el concepto de lo último. Por tanto aquello que es en último lugar perfecto se dice bueno en forma absoluta. Lo que en cambio no tiene la última perfección que debe tener, aunque tuviera alguna perfección en cuanto es en acto, no se dice sin embargo perfecto en forma absoluta, ni bueno en forma absoluta, sino en un cierto respecto.

Así por consiguiente, *según lo primero*, el ser que es substancial se dice que es algo que es en forma absoluta y bueno en un cierto respecto, esto es, en cuanto que es ente; mas, según el acto último una cosa se dice ente en un cierto respecto, y bueno en forma absoluta. Así por tanto, lo que dice Boecio, que *en las cosas, un cosa es que son buenas, y otra, que son*, hay que referirlo a ser bueno, y a ser en forma absoluta: porque según el acto primero algo es ente en forma absoluta, y según el último, es bueno en forma absoluta. Y, sin embargo, según el acto primero es de algún modo bueno, y según el acto último, es de algún modo ente”.

STh I^a Q. 5 a. 3c

(Utrum omne ens sit bonum)

“Respondo diciendo que todo lo que es, en cuanto que es lo que es (*ens*), es bueno. En efecto, todo lo que es, en cuanto que es lo que es, es en acto, y de algún modo perfecto: porque todo acto es una cierta perfección. Mas perfecto expresa el concepto de deseable y de perfección, cosa que corresponde al ser mismo en cualquiera que sea su naturaleza. De ahí se sigue que todo lo que es, en cuanto es de tal calidad, es bueno”.

Esquema:

La naturaleza del bien;

el bien y la causa final;

el bien ¿añade algo al ser?

Tesis: De la oposición relativa entre el ente afirmado y la mente que se inclina hacia él se deduce la idea de ente como bueno.

Thesis: *Ex oppositione relativa inter ens affirmans et mentem inclinantem in illud deducitur idea entis ut bonum.*

Propósito de la tesis: en la consideración de la tesis precedente sobre el ente como relacionado a la mente según la actividad del entendimiento, se dedujo la noción de ‘lo que es’ como verdadero y de ‘lo que es’ como objeto del entendimiento. Al considerar en esta tesis a ‘lo que es’ como relacionado a la mente de acuerdo con la actividad de la voluntad, se deduce la noción de ente como bueno. Así como el ente en cuanto verdadero es el ente en cuanto que fundamenta el orden del conocimiento, así el ente en cuanto bueno es el que fundamenta el orden de la acción.

Términos:

Oposición relativa, ente afirmado, mente, como en la tesis precedente.

Ens: por lo general equivale a ‘ente’, ‘lo que es’, ‘ser’.

Esse: ‘ser’; a veces ‘existir’.

Bonum: es ‘bien’, ‘lo bueno’

Mente que se inclina hacia el ente: es la acción de desear ‘lo que es’, y expresa la intencionalidad propia del acto de la voluntad en su distinción de la intencionalidad del acto de nuestro entendimiento. Luego la mente que se inclina hacia ‘lo que es’ es la mente en acto de desear o amar a ‘lo que es’.

Oposición relativa entre ente afirmado y mente que se inclina hacia él: Se indica que el acto de la voluntad sigue al acto del entendimiento; y que la noción de ente como bueno, supone lógicamente la noción de ente como verdadero; así también la noción de ente como verdadero, supone lógicamente la noción de ente como uno.

Explicación de la tesis.

I. La distinción en nosotros entre entendimiento y voluntad revela las diversas formalidades de ‘lo que es’, formalidades que se identifican materialmente con ‘lo que es’: la primera de ellas es el *ens verum* y la otra el *ens bonum*. Se trata en consecuencia de explicar esta distinción para entender la formalidad del ser como bueno. Es preciso mostrar, por tanto, la intencionalidad diversa y el movimiento específico propio de la voluntad, por la que se completa la actividad de la mente con respecto a ‘lo que es’, y se determina así su significación.

II. La acción del entendimiento es el acto de asimilar la realidad a nuestra mente (en cuanto ‘lo que es’ se presta a esta asimilación, es verdadero), o sea, la interiorización del ser en la mente: es el *ens in mente*. Es el acto de la mente por el cual ella se *representa* a sí misma el ser. En consecuencia, la intelección se realiza en nosotros en cuanto la realidad se hace objetivamente inmanente en nuestra conciencia a través del verbo interior de la mente. Este verbo es la idea formada en nosotros antes de ser expresada en la palabra. Este *verbum mentis* se da en el orden intencional (es decir, como signo de algo), y se identifica con la realidad de la cual es signo. La mente, en el acto de tender a este *verbum mentis*, tiende a la misma realidad en sí. Pero en el orden natural este *verbum mentis* es distinto de la realidad, de la cual es signo. La idea de almuerzo no satisface el hambre sino que estimula más bien el deseo de comer. El acto del entendimiento no es suficiente para que la mente *sea todas las cosas*. De tal acción del entendimiento, de tal presencia de la realidad a través de su propia idea de conciencia (precisamente porque es idea y no la realidad misma), surge la intencionalidad de la mente en sentido inverso: desde la mente a la cosa, por la que la mente se da para ser asimilada directamente a la misma realidad en sí mediante la realidad misma. Es el acto de la voluntad, el acto del amor, el acto de la inclinación hacia la realidad misma. El acto fundamental de la voluntad es, en efecto, el amor, que nace del deseo cuando un bien está presente, y del gozo consecuente cuando se posee.

La diferencia entre el acto del entendimiento y el acto de la voluntad (cuya acción fundamental es el amor: del cual amor surge el deseo cuando el bien está ausente, y el gozo cuando se está en la posesión del bien), está en que el primero es acción de la mente que atrae el objeto a la mente mediante la idea. La actividad de la

voluntad es el acto del objeto ya entendido, que atrae a la mente a su propia realidad; o bien, es el acto de la mente que se da a la realidad que la atrae.

III. De ahí que se dice que hay dos géneros de acciones inmanentes originariamente diversas en la mente: la intelección y la volición. En ambos casos, la acción inmanente es un acto común de sujeto y objeto, pero por títulos diversos.

El entendimiento en acto *es* lo entendido en acto; el amante o el que desea en acto, *es* lo deseado en acto: son dos modos de ser por los cuales todo el espíritu se vuelve hacia, es decir, *es* intencionalmente la realidad. Estos son dos modos de ser: el primero es el acto de ser de la mente que hace presente la realidad a sí misma a través de la idea (*intellectio*). El segundo, es el acto de ser de la mente que se inclina directamente a la misma realidad que la atrae (*amor, volitio*). En cuanto la realidad es término del acto de entender, ella es *verdadera*; en cuanto es término del acto de la voluntad, es *buena*. Lo verdadero por tanto está en la mente: así como el acto de entender concluye en la mente mediante la idea (de acuerdo con su ser intencional), así, la bondad está en la cosa, es decir, el acto de la voluntad (*volitio*) se completa en la realidad, en cuanto esta realidad está fuera de la mente según su ser natural. El acto de la voluntad sigue a la intelección: es una inclinación consciente, puesto que no hay deseo de lo que se desconoce (*ignoti nulla cupido*: ‘no hay deseo de lo desconocido’).

IV. Se puede decir que toda la diferencia entre la intencionalidad de la voluntad y la de la inteligencia, consiste en que el acto del amor (*volitio*) no es posible sin un impulso del objeto. Esta compulsión es atracción; ella es finalidad precisamente en cuanto conviene a la facultad apetitiva. Esta finalidad no es conveniencia con el entendimiento, ya que el entendimiento no es una facultad apetitiva. Hay sin duda una finalidad en el entendimiento, pero es la finalidad de toda facultad en cuanto ella es cosa, y como tal tiene una finalidad. Esta consiste en una inclinación natural a realizarse plenamente en acto. Esta finalidad la tiene también la voluntad, pero además posee una que es le es propia, que está en la atracción del objeto. Agustín lo expresa diciendo: *amor meus pondus meum*: “mi amor es mi peso”. Así, la acción de la voluntad es el acto de la mente que tiende al objeto en su realidad. Y tiende, porque el mismo objeto atrae hacia sí a la mente. Es una acción que no se daría si no se iniciara desde el objeto que atrae.

Vemos por otra parte que en la intelección el objeto especifica al acto, simplemente. Existe en efecto una causalidad formal: allí la acción misma no proviene del objeto. El entendimiento en acto es lo entendido en acto. Así, la causalidad formal se realiza en el mismo acto de conocer. Del mismo modo, el acto de conocer es el acto de la potencia cognoscitiva, y de lo entendido en cuanto especificante. En el acto de amor (que es acto de la voluntad) también existe una especificación por parte del sujeto (es causa formal), pero además el objeto atrae al sujeto hacia sí (causalidad final), cosa que no sucede en el acto de la intelección; y en el acto de la voluntad también hay una causa final. Así entonces, toda potencia se especifica por su objeto: la voluntad tiende a salir e integrarse con su objeto (*Summa C. Gentis IV 19*). El que ama *es*, en el acto de amar, al mismo tiempo lo amado en acto: uno mismo es el acto del que ama y de lo amado, es decir, el acto de amar es el acto del que ama y el acto del objeto amado que atrae. Sto. Tomás afirma que “el bien mueve en tanto cuanto es

deseado”. La aprehensión del bien por el entendimiento consiste en la misma concordancia de atracción del bien a la voluntad. Es condición necesaria que el bien ejerza su propia causalidad final. De ahí que el bien es “lo que todas las cosas apetecen” (*bonum est quod omnia appetunt*, *Ética Nic.* I, 1 1094^a 2). El bien es el término del apetito.

V. Debido a que la voluntad es un movimiento de inclinación intelectual (espiritual), ella sigue por tanto a la aprehensión del entendimiento. Y dado que el entendimiento se refiere al ser en cuanto ser, habrá que decir que la voluntad está también en referencia con ‘lo que es’ en cuanto que ‘lo que es’: el *ens qua ens* es bueno. Todo ser, en cuanto que es ser es término del acto de amar; y todo ente en cuanto que ente es bueno. Así como el entendimiento se refiere a toda realidad en cuanto idea, así la voluntad se refiere a toda realidad según su ser natural. En otras palabras, el *ens qua ens*, esto es, *realitas qua realitas*, es el objeto de ambas facultades, aunque de modos diferentes. Porque la naturaleza del acto de la inteligencia es distinta del acto de la voluntad. Esta acción inmanente de la voluntad (por la cual ama) es una acción común del sujeto. O sea, el acto de amor es un *actus communis mentis et entis: est actus mentis inclinantis et actus totius realitatis attrahentis*: es el acto de la mente que se inclina y el acto de toda la realidad que atrae. Por tanto, toda la realidad, o más bien, la realidad en cuanto realidad se revela como buena en el acto de amor de la mente. En resumen, se trata del:

actus mentis inclinantis
actus entis atraentis.

VI. En consecuencia, ser en cuanto amable o apetecible es el *ens ut bonum*: la bondad añade al ser una relación de razón que expresa conveniencia con la voluntad. El ser es amable según su ser natural, en consecuencia, según su actualidad. Incluso si ese ser no es una mente, por el hecho de que es ser, realiza la razón de bien. Se puede decir entonces que su ser es bueno para sí de acuerdo también con una inclinación natural en él (que es en realidad idéntica con la misma naturaleza de la cosa). Mas, en todo caso, hablamos de inclinación natural por analogía con la voluntad, en cuanto este ser se inclina por conservarse a sí mismo y a desarrollar sus propias posibilidades. Es la tendencia natural que tiene el ser a actuar conforme a su naturaleza: es su aspecto dinámico. Esa tendencia natural a la acción hace que todo ser finito sea activo y tienda al bien, puesto que esto surge precisamente por causa de la limitación del acto por la potencia. De este modo se puede decir que todo ser desea implícitamente a Dios, que es lo que Dante aristotélicamente afirma al final de su *Comedia*: “L’Amor che move il sole e l’altre stelle”. Eso se refleja en la disposición de la mente finita respecto de la realidad que la trasciende.

Ahora bien, la acción inmanente del alma es una identidad activa del ser consigo mismo, y a la vez con toda la realidad. De ahí la afirmación aristotélica en Tomás: *anima est quodammodo omnia*. Es decir, que la mente es propiamente ella misma en cuanto es toda la realidad mediante su acción inmanente. La mente misma según su ser natural es toda la realidad. Mejor dicho, la mente finita, precisamente por el hecho de ser finita, no puede ser todas las cosas sino a través del conocimiento, y en este caso el alma lo es todo mediante la idea. La mente, en último término, no puede

realizar esta identidad consigo misma sino cuando se abre a la realidad mediante el amor.

Prueba de la tesis:

El objeto mismo de la inclinación de la mente en cuanto tal es el bien. Es así que (*atqui*), ‘lo que es en cuanto lo que es’ es el objeto mismo de tal inclinación. Luego (*ergo*), ‘lo que es en cuanto que es’ es bueno.

Ad maiorem: La inclinación de la mente en cuanto tal es la acción de la voluntad, es decir, la acción de la mente en relación con la realidad misma de acuerdo con su ser natural. Esta acción se sigue a la presencia de esa realidad en la conciencia mediante su idea. Así es la acción de la mente que se relaciona con el ente que la atrae; y por tanto con el ente según el ser natural que le es conveniente, por tanto, con el ente como bueno.

Ad minorem: Ya que el entendimiento dice relación con todas las cosas según una razón que les es común y, por tanto, con ‘lo que es en cuanto que es’, la inclinación, en consecuencia, que sigue a la intelección, es el modo de ser todas las cosas por el amor de acuerdo con una razón que les es común; luego, es una inclinación hacia ‘lo que es en cuanto lo que es’. Luego, el objeto mismo de la inclinación en cuanto tal es el *ens qua ens*.

Escolio 1. *De la unidad y la multitud con respecto a la bondad.*

Es evidente que el mismo problema de la trascendencia de la mente y del ente, que consideramos en la tesis sobre lo verdadero, surge también con respecto a lo bueno y se resuelve de un modo semejante. El ente no sería plenamente auto suficiente a menos que implicara una mente infinita, entidad que es por identidad un ser infinito y un acto infinito de amor; es decir: un ente activamente idéntico consigo mismo mediante una inclinación infinita en sí mismo. Así como la multitud implicada en la idea de ente no *es* sino en dependencia de la unidad, y aquella multitud no es verdadera sino en dependencia del uno. Y aquel uno implicado en la idea de ente, así como es independiente de la multitud, así también es lo bueno independiente de la multitud, que es lo bueno en sí mismo. Luego, es *multum* porque *libremente* deseado (de otra manera lo uno no sería independiente en su bondad de lo mucho), libremente amado por lo uno. Así, la contingencia de lo mucho se explica en último término según las leyes de lo bueno. La contingencia tiene su propia razón suficiente en el libre amor del Creador.

Escolio 2. *De los medios y el fin.*

Hay que señalar que, a la distinción entre el objeto propio (*quidditas rei sensibilis*) y el objeto formal (*ens qua ens*) por parte del entendimiento, corresponde por parte de la voluntad una distinción entre los medios y el fin (los bienes particulares y la razón misma del bien perfecto): de aquí se sigue la libertad de albedrío con respecto a dichos medios, que pueden ser juzgados como conectados por necesidad con el deseo de el bien perfecto.

De la tesis se seguirá, acerca de la persona, que solo una persona (esto es, una mente) es una entidad deseada por sí misma, y por tanto la persona es más propiamente término del amor. Otros entes, que no son personas como en sí mismas

sino por causa de una persona (*propter personam*), no son buenos por sí mismos, y por tanto no se los ama por sí mismos sino por causa de la persona.

Escolio 3. *De la disposición de la mente finita frente a la realidad que la trasciende.*

La acción inmanente es una identidad activa del ser consigo misma y, por ese mismo hecho (ya que el acto es de por sí ilimitado y la acción inmanente es una acción espiritual) con toda la realidad: *anima est quodammodo omnia*. Así la mente es propiamente por sí misma, según que por su acción inmanente es toda la realidad, cosa que la mente misma no es de acuerdo con su ser natural. Porque la mente finita — precisamente porque finita— por el conocimiento natural no puede ser todas las cosas sino por la idea; de modo que ella no realiza su identidad consigo misma sino en cuanto se da a la realidad por el amor, que la trasciende a ella misma.

Y puesto que el entendimiento como entendimiento es perfectamente objetivo, así la voluntad como voluntad, que sigue al entendimiento, es perfectamente objetiva, esto es, se ordena al bien tal como está en el bien mismo (y no como el apetito sensitivo, que se ordena al bien tal como este se relaciona con la naturaleza particular sensitiva); por tanto, aquella radical y necesaria inclinación del ente hacia la realidad que le es propia (puesto que el amor es una acción inmanente, ella supone necesariamente en todo acto de amor la inclinación necesaria hacia la realidad misma del que ama), se la juzga de acuerdo con la razón misma del bien perfecto, y su misma realidad es así comprendida como no correspondiendo exactamente con el bien mismo, sino como un bien participado y dependiente de Dios; y, por tanto, como digno de amor por causa de Dios. Se inclina en consecuencia de forma natural (esto es, de acuerdo con la naturaleza de su propia voluntad) a amarse a sí mismo y a todas las cosas por causa de Dios. Es el conocimiento de su propia realidad como don del amor de Dios, e inclinación hacia sí mismo que se da al Dios que ama, y que encuentra su bien en un Dios que es amado por causa de sí mismo. “Te perderás a ti mismo y me encontrarás”; y se puede agregar: “y te encontrarás perfectamente en mí”. O como en Agustín: “Nos hiciste para ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que no descansa en ti”. Si la voluntad de la mente finita pudiese sostenerse en el amor de su propia realidad y se extendiera además hasta el infinito, ya no sería más voluntad.

Por lo demás, nuestra intelección, precisamente porque es representativa y no un acto de ver, es siempre distante e inadecuada a la realidad. Todo lo que se nos representa, se representa al modo de nuestro objeto proporcional, a saber, al modo de la quiddidad de la cosa sensible que es el objeto proporcionado a nuestro modo de ser (aunque afirmamos a la quiddidad de la cosa sensible de acuerdo con la noción del ente trascendental). Así nuestro entendimiento en el acto de la representación reduce todas las cosas al objeto proporcionado a nuestro modo de ser. La voluntad, al contrario, no reduce el objeto a nuestro modo de ser, sino que asimila la mente directamente al objeto amado tal como es en sí fuera de la mente. La voluntad es plena y positivamente adecuada a la realidad. Así, es la voluntad la que libera propiamente de los límites de la mente finita. El verdadero contacto nuestro con lo real es a través de la voluntad, no por el intelecto. Nuestra felicidad no consiste en el solo conocimiento sino en aquella unión inmediata en la que el que ama posee lo amado y es poseído por lo amado (el intelecto solo posee, no es poseído por su objeto). La experiencia

cotidiana confirma que el gozo del amor no consiste en la contemplación de la belleza de la persona amada. Si la persona amada rehúsa darse al que ama, aquella contemplación de la belleza se convierte en sufrimiento; pero el gozo de amor es una experiencia de aquella unión inmediata que no se puede explicar con palabras.

Escolio 4. *Del bien honesto, útil y deleitable.*

En la consideración de la tendencia del apetito al bien, distinguimos: aquello que desea el apetito, puede ser o un medio ordenado hacia un fin ulterior, o puede ser el fin mismo. En el primer caso, el bien como medio, es el bien útil (*bonum utile*). En el segundo caso, se dan dos aspectos: el bien del que se habla o es lo bueno como término objetivo de la tendencia del apetito y es el bien honesto u honorable (*bonum honestum*); o es la posesión subjetiva de este término: es el descanso mismo del apetito en el bien deseado y es un *bonum delectabile*. Evidentemente, de aquellos tres, el primero es el *bonum honestum*, respecto al cual los otros se refieren ya sea como a medio o como a complemento.

Escolio 5. *Del mal.*

De la idea del bien se forma la idea de su opuesto, a saber, la idea del mal. El bien es el ente en cuanto apetecible; por tanto, malo es aquello que puede no ser término del apetito: malo es lo no deseable. En consecuencia, ya que lo bueno se convierte con lo que es, lo malo se convierte con lo que no es: el mal es la negación de un cierto modo de ser. Mal sin embargo no es la simple negación de bien, de otra manera aquellas cosas que no son, precisamente porque no son, serían malas, y toda criatura —precisamente porque es limitada en su perfección— sería mala. En tal caso el hombre sería malo porque no tiene las alas de un ave. Pero el mal es privación de bien, es decir, negación de algún modo de ser en un sujeto que debe tenerlo, como la ceguera niega la visión en un sujeto constituido naturalmente para tenerla. Por consiguiente, el sujeto del mal es siempre una cosa de una determinada naturaleza.

El sujeto del mal, por tanto, es algo bueno, pues todo mal existe en algo que es bueno. Si el mal destruyera en forma total el sujeto, el mal cesaría *ipso facto*. El mal por tanto es una privación o desarreglo o desorden (*inordinatio*): el mal físico es un desarreglo de la cosa; el mal moral es un desarreglo del acto libre. El mal moral es un acto libre, por el que una persona, mediante el uso de su razón se aparta de su fin último, y volviéndose hacia un bien creado confunde en forma voluntaria un bien aparente por un bien en sí.

Corolario.

Debido a que nuestro entendimiento es solo representativo de la realidad, él se encuentra en un cierto estado de inadecuación frente a ella. Toda cosa que nos representamos la entendemos a la manera de objeto proporcionado a nuestra inteligencia: la conocemos de un modo análogo a como conocemos la esencia de una cosa sensible. Precisamente porque el objeto proporcionado a nuestro entendimiento humano es la cosa sensible. Cuando el entendimiento conoce, reduce todas las cosas al objeto proporcionado a nuestra manera de ser. La *voluntas*, al contrario, no reduce su objeto a nuestro modo de ser, sino que asimila directamente el objeto amado en el

estado en que el objeto amado existe fuera de la mente: la voluntad está plena y positivamente adecuada a la realidad.

Por esto es que solo la voluntad es capaz de liberar la mente de sus límites finitos (ella no es una facultad estática). Así es como podemos amar a Dios como él es en sí, aunque no lo conozcamos tal como es en sí. Porque mediante las cosas sensibles somos capaces de conocerlo: “De modo que, mientras conocemos a Dios invisiblemente, seamos arrebatados por este amor de lo invisible”. El verdadero contacto nuestro con lo real se realiza mediante la voluntad. La visión de la gloria consiste también en una unión inmediata, en la que el que ama posee al ser amado y es poseído por él. El entendimiento en cambio posee pero no es poseído por el objeto.