



## *Conversatio nostra in caelis*. La conversación amistosa como perfección del entendimiento según Tomás de Aquino

*Conversatio nostra in caelis*. Friendly conversation as perfection of the intellect according to Thomas Aquinas

**Gonzalo Letelier Widow<sup>1</sup>**

*gletelier@uft.cl*

### **Resumen**

Según sostiene una de las tesis más relevantes y constantes de la filosofía clásica, desde Platón hasta nuestros días, la máxima perfección del hombre y su plena felicidad se hallan en la contemplación de la verdad. Esta tesis es también una de las menos obvias para el hombre común, que no suele ser extraordinariamente sabio ni santo. En efecto, según esta misma filosofía, el acto máximamente perfecto es también máximamente gozoso; pero lo cierto es que las personas comunes suelen gozar mucho más en la conversación con sus amigos que en la consideración de las verdades últimas. Y como los principios desde los que parte el conocimiento filosófico no pueden ser ni derivados ni abstrusos, sino que son primeros y comunísimos en la experiencia de todos los hombres, resulta al menos complejo negarle toda la razón al hombre común y razonablemente virtuoso. En este artículo, intentaré mostrar que la filosofía clásica, y en particular Tomás de Aquino, vieron con bastante claridad este problema y lo resolvieron mediante una asombrosa síntesis de ambos términos de la oposición: la máxima perfección del hombre es la contemplación del amigo. Si bien la máxima realización de esta tesis se halla en la contemplación de Dios en la bienaventuranza,

---

<sup>1</sup> Doctor en Derecho por la Universidad de Padua, Italia y Decano de la Facultad de Humanidades y Comunicaciones de la Universidad Finis Terrae.  
<https://orcid.org/0000-0002-1625-2216>.



la discutiré bajo una formalidad exclusivamente filosófica, que dejará abierta, sin entrar en ella, la posibilidad de una conversación amistosa con Dios.

**Palabras clave:** conversación amistosa, Tomás de Aquino, Dios, bienaventuranza, amistad, virtud.

### **Abstract**

According to one of the most relevant and consistent theses of classical philosophy, from Plato to the present day, the highest perfection of man and his complete happiness lies in the contemplation of truth. This thesis is also one of the least obvious for the common man, who is not usually extraordinarily wise or saint. Indeed, according to this same philosophy, the act that is maximally perfect is also maximally joyful; however, it is true that ordinary people tend to find much more joy in conversation with their friends than in contemplating ultimate truths. And since the principles from which philosophical knowledge begins cannot be derived or obscure, but are first and very common in the experience of all men, it becomes at least complex to deny all reason to the common and reasonably virtuous man. In this article, I will attempt to show that classical philosophy, particularly Thomas Aquinas, clearly recognized this problem and solved it through an astonishing synthesis of both terms of the opposition: the highest perfection of man is the contemplation of a friend. While the fullest realization of this thesis lies in the contemplation of God in beatitude, I will discuss it under an exclusively philosophical framework, which leaves open—without delving into it—the possibility of a friendly conversation with God.

**Keywords:** friendly conversation, Thomas Aquinas, God, beatitude, friendship, virtue.

*Fecha de Recepción 25/08/2024 — Fecha de Aceptación: 28/10/2024*

## 1. Planteamiento del problema en Tomás de Aquino

En uno de los pasajes de su obra más comentados por la filosofía contemporánea, Tomás de Aquino afirma en al menos siete ocasiones, con distintas formulaciones, que ‘solo la creatura espiritual es buscada por sí misma en el universo, y todas las demás cosas, en razón de ella’<sup>2</sup>, enunciando así aquello que hoy denominamos como “dignidad de la persona humana”, la cual exige, según la famosa segunda formulación del imperativo categórico kantiano, que la persona sea tratada ‘siempre [...] como fin y nunca simplemente como medio’<sup>3</sup>.

En virtud de esta dignidad intrínseca, los actos del hombre adquieren un valor singular que los distingue radicalmente de todo otro acto natural, por semejantes que parezcan en el orden de la mera subsistencia biológica. Así, mientras ya el mero respirar o alimentarse humanos pertenecen a un orden que trasciende con mucho la mera supervivencia del animal, los actos estrictamente personales participan inmediatamente de esta dignidad esencial, de manera que, como afirma san Juan de la Cruz, ‘un solo pensamiento del hombre vale más que todo el mundo; por tanto, sólo Dios es digno de él’<sup>4</sup>. El misterio de la subsistencia personal y del acto libre constituyen un abismo ante el cual la razón se inclina reverente.

Sin embargo, el mismo Tomás de Aquino afirma en la primera parte de su *Summa Theologiae*, hablando sobre la iluminación angélica en el contexto del tratado sobre el gobierno del mundo, que ‘no pertenece a la perfección de mi entendimiento conocer qué quieres o qué piensas tú, sino únicamente lo que compete a la verdad de las cosas’<sup>5</sup>.

---

<sup>2</sup> *Summa contra Gentiles* III, 113 n.3: “*Sola igitur intellectualis natura est propter se quaesita in universo, alia autem omnia propter ipsam*”. Todas las citas de Tomás de Aquino están tomadas del sitio [www.corpusthomicum.org](http://www.corpusthomicum.org), editado por E. Alarcón. Las traducciones son mías, teniendo a la vista las traducciones más comunes al español, cuando las hubiere. En adelante, al citar sus obras omitiré el nombre del autor; las citas de la *Summa Theologiae* se abreviarán *S. Th.*

<sup>3</sup> Kant 2012, p.139; Kant 1968, p.429: “Der praktische Imperativ wird also folgender sein: Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst”.

<sup>4</sup> *Dichos de luz y amor*, n.34 (Juan de la Cruz, 1960, p.1128).

<sup>5</sup> *S. Th.* I, q.107, a.2: “*Non enim pertinet ad perfectionem intellectus mei, quid tu velis, vel quid tu intelligas, cognoscere, sed solum quid rei veritas habeat*”.

Es decir, Tomás de Aquino parecería afirmar que ‘no pertenece a la perfección de mi entendimiento’ el conocimiento de un acto personal que ‘vale más que todo el mundo’, emanado por una creatura que es ‘buscada por sí misma’, a causa de la cual es amado todo lo demás, simplemente porque este acto personal no ‘compete a la verdad de las cosas’.

Esta aparente contradicción, ciertamente, no puede ser atribuida a una evolución o inconsistencia en el pensamiento de Tomás de Aquino: ambos pasajes expresan tesis esenciales del pensamiento tomista y pertenecen a dos obras centrales de su época de madurez.

El problema consiste, más bien, en determinar en qué sentido es o no perfección del entendimiento conocer los actos personales de alguien. Este es el objetivo de este escrito.

La discusión de este problema presupone muchas tesis tomistas sobre la naturaleza del conocimiento y sobre la noción de persona, que no podrán ser abordadas con la profundidad que merecen y, por lo tanto, serán meramente esbozadas en sus aspectos más esenciales y menos controvertibles, como premisas para el tema principal.

Para abordar esto, comenzaré explicando brevemente (2) en qué sentido el conocimiento es perfección del cognoscente y, en consecuencia, de qué depende que un conocimiento sea más o menos perfecto y perfectivo. Sobre todo en esta primera parte, tratándose de una doctrina cuyos aspectos más esenciales son bastante estables y relativamente pacíficos entre los especialistas, me limitaré a consignar textos de distintas obras de santo Tomás en un orden adecuado a la argumentación.

En segundo lugar (3), me detendré en la comunicación del conocimiento como modo arquetípico de la difusividad del bien y en el modo en que se realiza esta difusión en la iluminación angélica, que es el ejemplar de la enseñanza humana. Continuaré (4) con un breve excursus sobre la persona como lo ‘*perfectissimum in tota natura*’<sup>6</sup> y sobre el modo en que la conocemos. Para esta tercera parte, me valdré sobre todo de los trabajos de la denominada “escuela tomista de Barcelona” sobre la metafísica de la persona y el conocimiento por la vía del amor.

---

<sup>6</sup> *S. Th.*, I, q. 29, a. 3.

Concluiré, en fin (5), exponiendo la tesis central de este escrito, que es también la respuesta al problema enunciado: la conversación amistosa es la máxima perfección del entendimiento, y su lugar propio está ‘in caelis’.

## 2. La perfección del conocimiento

‘Todo conocimiento se perfecciona por la asimilación del cognoscente a la cosa conocida, de modo que esta asimilación es causa del conocimiento’<sup>7</sup>. En consecuencia, es más perfecto el conocimiento de lo más perfecto; y como ‘ens et verum convertuntur’, lo más perfecto es también lo más inteligible, de cuya perfección participa aquel que conoce según el modo en que conoce. Y ‘como la certeza de la ciencia es adquirida por el intelecto por las causas, el conocimiento de las causas es máximamente intelectual’<sup>8</sup>.

En el hombre, este conocimiento de las causas constituye un hábito intelectual por el cual ‘el entendimiento especulativo es perfeccionado para considerar lo verdadero’<sup>9</sup>. Los hábitos o virtudes intelectuales se distinguen según la diversidad de lo conocido, ‘pues por conocer los principios, se dice que [el hombre] tiene inteligencia; tiene ciencia, en cuanto conoce las conclusiones; sabiduría, en cuanto conoce la causa altísima’<sup>10</sup>. Como las conclusiones se siguen de los principios, la ciencia supone el conocimiento de los principios y su hábito correspondiente, la inteligencia<sup>11</sup>. La sabiduría, por su parte, ‘contiene bajo sí tanto al entendimiento como a la ciencia, en cuanto juzga sobre las conclusiones de las ciencias y sobre sus principios’<sup>12</sup>. De esta manera, el conocimiento perfecto es ciencia, y

---

<sup>7</sup> De veritate q.1, a.1: “Omnis autem cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam, ita quod assimilatio dicta est causa cognitionis”.

<sup>8</sup> Sententia libri Metaphysicae, Prooemium: “cum certitudo scientiae per intellectum acquiratur ex causis, causarum cognitio maxime intellectualis esse videtur”.

<sup>9</sup> S. Th. I-II, q.57, a.2: “virtus intellectualis speculativa est per quam intellectus speculativus perficitur ad considerandum verum”.

<sup>10</sup> S. Th. I, q.14, a.1 ad 2: “Homo autem, secundum diversa cognita, habet diversas cognitiones, nam secundum quod cognoscit principia, dicitur habere intelligentiam; scientiam vero, secundum quod cognoscit conclusiones; sapientiam, secundum quod cognoscit causam altissimam”.

<sup>11</sup> S. Th. I-II, q.57, a.2, ad 2.

<sup>12</sup> Idem: “sub se continet et intellectum et scientiam, ut de conclusionibus scientiarum diiudicans, et de principiis earundem”.

como una ciencia es superior a otra en razón de su objeto, ‘es máxima ciencia aquella sobre lo máximamente inteligible’<sup>13</sup>, es decir, la sabiduría, que se distingue de la ciencia como la definición se distingue del *proprium*<sup>14</sup>.

La adquisición de esta ciencia suprema es ardua y requiere de un largo proceso, pues se da en nosotros una desproporción según la cual ‘las cosas que, por lo que a nosotros toca, son conocidas posteriormente, son anteriores y más cognoscibles según su naturaleza, según se dice en el libro I de la *Física*; de ahí que lo que es último respecto de todo el conocimiento humano sea lo primero y máximamente cognoscible según su naturaleza’<sup>15</sup>.

El acto propio del hábito de sabiduría, que es la contemplación intelectual de la primera causa, es la máxima perfección del hombre, en la cual consiste su felicidad. En efecto,

la mejor de las operaciones humanas es la contemplación de la verdad. Esto se hace patente por las dos maneras según las cuales se aprecia la dignidad de la operación. De una manera, de parte de la potencia, que es el principio de la operación; y así es claro que esta operación es la mejor, pues también el entendimiento es lo mejor de lo que hay en nosotros, según se dijo. De otra manera, de parte del objeto, que da la especie de la operación; y también en este sentido esta operación es la mejor, pues entre todas las cosas cognoscibles, las inteligibles son las mejores, y principalmente las divinas<sup>16</sup>.

Contemplar significa, en este contexto, simplemente la consideración intelectual de la verdad conocida, sin un tránsito o movimiento del intelecto hacia algo previamente desconocido. En su simplicidad, sin embargo, este acto exige una serie de condiciones:

Así, pues, a partir de lo dicho (a.2.3) se ve que hay cuatro cosas que pertenecen, según un cierto orden, a la vida contemplativa: en primer lugar, [de modo dispositivo] las

---

<sup>13</sup> *Sententia libri Metaphysicae, Prooemium*: “*scientia maxima [est] de maxime intelligibilis*”.

<sup>14</sup> *Super Boetium de Trinitate* q.2, a.2, ad 1.

<sup>15</sup> *S. Th.* I-II, q.57, a.2: “*Et quia ea quae sunt posterius nota quoad nos, sunt priora et magis nota secundum naturam, ut dicitur in I Physic.; ideo id quod est ultimum respectu totius cognitionis humanae, est id quod est primum et maxime cognoscibile secundum naturam*”; vid. *In libros Physicorum* I, 1, 7.

<sup>16</sup> *Sententia libri Ethicorum* X, 10, 8: “*Optima autem inter operationes humanas est speculatio veritatis. Et hoc patet ex duobus, ex quibus pensatur dignitas operationis. Uno modo ex parte potentiae, quae est operationis principium. Et sic patet hanc operationem esse optimam, sicut et intellectus est optimum eorum quae in nobis sunt, ut prius ostensum est. Alio modo ex parte obiecti, quod dat speciem operationi. Et secundum hoc etiam haec operatio est optima; quia inter omnia cognoscibilia optima sunt intelligibilia, et praecipue divina*”.

virtudes morales; en segundo lugar, otros actos ajenos a la contemplación; en tercer lugar, la contemplación de los efectos divinos; y, en cuarto lugar, completando esto, la misma contemplación de la verdad divina<sup>17</sup>.

En el esquema tomista, la contemplación tiene un carácter ascendente que involucra a la totalidad de la persona, y culmina en un acto que, siendo formalmente intelectual, es también intrínsecamente volitivo, como se verá más adelante: la contemplación de Dios es también unión en el orden del amor<sup>18</sup>.

En fin, dado el lugar que ocupa la creatura intelectual en el orden del universo, esta perfección suya es también el fin de toda la creación:

El fin último de cada cosa es aquel que se propone su primer autor o su motor. Y el primer autor y motor del universo es el intelecto, como se demostrará más abajo. Es preciso, pues, que el fin del universo sea el bien del intelecto, que es la verdad. Es necesario, pues, que la verdad sea el último fin de todo el universo<sup>19</sup>.

Como el fin del universo es la verdad, su orden corresponde a una cierta participación jerárquica de esa misma verdad, que se realiza a través de la comunicación entre las creaturas intelectuales: este es el criterio que estructura el tratado sobre el gobierno del mundo en la *Suma de Teología*.

### 3. La comunicación de ciencia

Según afirma Tomás de Aquino, ‘al primer agente, que es exclusivamente activo, no le corresponde actuar para adquirir algún fin, sino que solo intenta comunicar su perfección, que es su bondad. Y cada criatura intenta alcanzar su perfección, que es una semejanza de la

---

<sup>17</sup> *S. Th.* II-II, q.180, a.4: “*Sic igitur ex praemissis patet quod ordine quodam quatuor ad vitam contemplativam pertinent, primo quidem, virtutes morales; secundo autem, alii actus praeter contemplationem; tertio vero, contemplatio divinarum effectuum; quarto vero completivum est ipsa contemplatio divinae veritatis*”.

<sup>18</sup> Es la tesis central de Bofill 1950.

<sup>19</sup> *Summa contra Gentiles* I, 1: “*Finis autem ultimus uniuscuiusque rei est qui intenditur a primo auctore vel motore ipsius. Primus autem auctor et motor universi est intellectus, ut infra ostendetur. Oportet igitur ultimum finem universi esse bonum intellectus. Hoc autem est veritas. Oportet igitur veritatem esse ultimum finem totius universi*”.

perfección y la bondad divinas<sup>20</sup>. Pero ‘es mayor perfección que algo sea en sí mismo bueno y además sea causa de la bondad de otras cosas, que ser simplemente bueno en sí mismo’<sup>21</sup>.

Por esta razón, ‘como mediante el gobierno son conducidas las cosas gobernadas a su perfección, tanto mejor será el gobierno cuanto mayor perfección comunique el gobernante a las cosas gobernadas’<sup>22</sup>. La perfección del gobierno divino se manifiesta creando cosas capaces de comunicar a otras su propia perfección de manera tal que sean, a su vez, capaces de comunicarlas a otras. Y así, ‘el Rey y Señor de los cielos, estableció esta ley desde la eternidad: que los dones de su providencia llegasen a las cosas inferiores a través de las intermedias’<sup>23</sup>.

Ahora bien, como se dijo, la verdad es fin último de todo el universo. En consecuencia, el gobierno del mundo mediante causas segundas que comunican a otras su propia virtud causal consiste fundamentalmente en una comunicación de la verdad en virtud de la cual aquel que la recibe se hace, a su vez, capaz de comunicarla. Este es el sentido último de las cuestiones relativas a la iluminación angélica y a la enseñanza humana en el tratado sobre el gobierno divino del mundo<sup>24</sup>. Nuestra capacidad de conocer y de enseñar se funda, en último término, en el hecho de que nuestro conocimiento es una participación de la luz divina por la que Dios conoce todo. Adquirir la ciencia de las causas más universales implicaría conocer todas las cosas en Dios, causa primera y universal de todas las cosas; pero, en esta vida, solo accedemos a este conocimiento de un modo muy imperfecto y limitado. De hecho, solo conocemos a Dios en cuanto causa de unas creaturas cuya existencia y naturaleza exigen ser explicadas, de manera que, más conocer a todas las cosas en Dios, conocemos a Dios en las cosas creadas<sup>25</sup>.

---

<sup>20</sup> S. Th. I, q.44, a.4: “*Sed primo agenti, qui est agens tantum, non convenit agere propter acquisitionem alicuius finis; sed intendit solum communicare suam perfectionem, quae est eius bonitas. Et unaquaeque creatura intendit consequi suam perfectionem, quae est similitudo perfectionis et bonitatis divinae*”.

<sup>21</sup> S. Th. I, q.103, a.6: “*Maiores autem perfectio est quod aliquid in se sit bonum, et etiam sit aliis causa bonitatis, quam si esset solummodo in se bonum*”.

<sup>22</sup> S. Th. I, q.103, a.7: “*Sed cum per gubernationem res quae gubernantur sint ad perfectionem perducendae; tanto erit melior gubernatio, quanto maior perfectio a gubernante rebus gubernatis communicatur*”.

<sup>23</sup> *Principium Rigans Montes, Prooemium*: “*Rex caelorum et dominus hanc legem ab aeterno instituit, ut providentiae suae dona ad infima per media pervenirent*”.

<sup>24</sup> S. Th. I, qq.103-119.

<sup>25</sup> S. Th. I, q.2, a.3; q.12, a.12.

Pero tener ciencia significa también conocer las cosas en virtud de una luz intelectual que es participación de la misma luz divina. En este sentido, tener ciencia de algo significa conocerlo ‘en las razones eternas’, es decir, según el mismo intelecto divino, no en cuanto conocamos inmediatamente en Dios, sino en cuanto nuestro propio conocimiento tiene su principio en la luz del intelecto agente, que es una participación de la luz divina que contiene toda ciencia:

cuando nos preguntamos si el alma humana conoce todas las cosas en las razones eternas, debemos responder que se dice que algo es conocido en otro de dos maneras. Una, como en objeto conocido, al modo como se ven en el espejo las cosas cuyas imágenes refleja. De esta manera el alma no puede en el presente estado de vida ver todas las cosas en las razones eternas; en cambio, así es como conocen todo los bienaventurados, los cuales ven a Dios y todas las cosas en Dios. Otra, como en su principio de conocimiento, como si dijéramos que vemos en el sol lo que vemos por su luz. En este sentido es necesario decir que el alma humana conoce las cosas en las razones eternas, por cuya participación lo conocemos todo. Pues la misma luz intelectual que hay en nosotros no es más que una cierta semejanza participada de la luz increada en la que están contenidas las razones eternas. Por eso, en el Sal 4,6-7 se dice: Muchos dicen: ¿Quién nos muestra los bienes? A lo que el salmista responde diciendo: sellada está, Señor, sobre nosotros la luz de tu rostro. Como si dijera: Por el sello de la luz divina en nosotros, todo se nos da a conocer<sup>26</sup>.

---

<sup>26</sup> S. Th. I, q.84, a.5: “Cum ergo quaeritur utrum anima humana in rationibus aeternis omnia cognoscat, dicendum est quod aliquid in aliquo dicitur cognosci dupliciter. Uno modo, sicut in obiecto cognito; sicut aliquis videt in speculo ea quorum imagines in speculo resultant. Et hoc modo anima, in statu praesentis vitae, non potest videre omnia in rationibus aeternis; sed sic in rationibus aeternis cognoscunt omnia beati, qui Deum vident et omnia in ipso. Alio modo dicitur aliquid cognosci in aliquo sicut in cognitionis principio; sicut si dicamus quod in sole videntur ea quae videntur per solem. Et sic necesse est dicere quod anima humana omnia cognoscat in rationibus aeternis, per quarum participationem omnia cognoscimus. Ipsum enim lumen intellectuale quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae. Unde in Psalmo IV, dicitur, multi dicunt, quis ostendit nobis bona? Cui quaestioni Psalmista respondet, dicens, signatum est super nos lumen vultus tui, domine. Quasi dicat, per ipsam sigillationem divini luminis in nobis, omnia nobis demonstrantur”.

Así, ‘entendemos y juzgamos todas las cosas en la luz de la primera verdad, en cuanto la misma luz de nuestro intelecto, sea natural o gratuita, no es más que una impresión de la primera verdad, como ya dijimos’<sup>27</sup>. Conocer es ser iluminado por la luz divina; todo auténtico conocimiento es una suerte de iluminación, de manera que el conocimiento de lo más perfecto es mayor participación en la luz.

Algo es perfecto, verdadero e inteligible y, por lo tanto, digno de ser conocido, en la precisa medida de su proximidad y semejanza con Dios. Este principio es clave para comprender en qué sentido puede ser considerado como perfección del entendimiento contemplar aquello cuyo conocimiento Tomás de Aquino descarta como irrelevante de un modo inusualmente categórico: ‘*quid tu velis, vel quid tu intelligas*’ no es algo cuyo conocimiento perfeccione al cognoscente, precisamente porque no es una verdad que se funda inmediatamente en el conocimiento divino, sino que brota de una voluntad creada.

Tomás de Aquino enuncia esta tesis en el contexto de la pregunta por la posibilidad de que un ángel inferior, que no puede iluminar al superior, pueda, sin embargo, hablarle:

Los ángeles inferiores pueden hablar a los superiores. Para demostrarlo, hay que tener presente que, en los ángeles, toda iluminación es locución, pero no toda locución es iluminación. Pues, como se dijo, hablar un ángel a otro no es otra cosa que disponer por propia voluntad su concepto para que este otro lo conozca. Ahora bien, lo que concibe la mente puede ser referido a un doble principio, a saber: al mismo Dios, que es la primera verdad, o a la voluntad del que entiende, por la cual consideramos algo en acto. Mas como la verdad es luz del entendimiento y la regla de toda verdad es el mismo Dios, la manifestación de aquello que concibe la mente en cuanto depende de la primera verdad es tanto locución como iluminación; como, por ejemplo, si un hombre dice a otro ‘el cielo ha sido creado por Dios’ o ‘el hombre es animal’.

---

<sup>27</sup> I, q.88, a.3 ad 1: “*in luce primae veritatis omnia intelligimus et iudicamus, inquantum ipsum lumen intellectus nostri, sive naturale sive gratuitum, nihil aliud est quam quaedam impressio veritatis primae, ut supra dictum est*”.

La manifestación de aquello que depende de la voluntad del que entiende, en cambio, no puede llamarse iluminación, sino solo locución; como, por ejemplo, si uno dice a otro “quiero aprender esto” o “quiero hacer esto o aquello”.

Y la razón es que la voluntad creada no es luz ni regla de la verdad, sino que participa de la luz; por lo tanto, manifestar las cosas que provienen de la voluntad creada no es iluminar. Pues no es perfección de mi entendimiento conocer qué quieres o qué piensas tú, sino únicamente lo que pertenece a la verdad de las cosas<sup>28</sup>.

La razón por la cual no es perfección del entendimiento conocer ‘*quid tu velis, vel quid tu intelligas*’ es que el principio al que remite este conocimiento es simplemente la voluntad de quien quiere o piensa, cuya contingente determinación respecto de tal o cual objeto, precisamente en virtud de su radical unicidad personal, no se funda sino remotamente en las razones eternas y necesarias que son perfección del entendimiento. Es decir, no hay en estas verdades nada universal y necesario, nada inmutable y eterno. Nada, excepto el hecho de que aquel que piensa y quiere es alguien...

En efecto, esa misma voluntad creada, no ya en cuanto contingentemente determinada respecto de algo en particular, sino en cuanto voluntad de una persona, se constituye, al mismo tiempo y sin oposición, como objeto de contemplación muy superior a las mismas naturalezas por las cuales se dice, con fundamento en las razones eternas, que ‘*homo est animal*’ o ‘*caelum est a Deo creatum*’. Con lo cual entramos en la parte central del argumento.

---

<sup>28</sup> I, q.107, a.2: “*Respondeo dicendum quod Angeli inferiores superioribus loqui possunt. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod omnis illuminatio est locutio in Angelis, sed non omnis locutio est illuminatio. Quia sicut dictum est, Angelum loqui Angelo nihil aliud est quam conceptum suum ordinare ad hoc ut ei innotescat, per propriam voluntatem. Ea vero quae mente concipiuntur, ad duplex principium referri possunt, scilicet ad ipsum Deum, qui est prima veritas; et ad voluntatem intelligentis, per quam aliquid actu consideramus. Quia vero veritas est lumen intellectus, et regula omnis veritatis est ipse Deus; manifestatio eius quod mente concipitur, secundum quod dependet a prima veritate, et locutio est et illuminatio; puta si unus homo dicat alii, caelum est a Deo creatum, vel, homo est animal.*

*Sed manifestatio eorum quae dependent ex voluntate intelligentis, non potest dici illuminatio, sed locutio tantum; puta si aliquis alteri dicat, volo hoc addiscere, volo hoc vel illud facere. Cuius ratio est, quia voluntas creata non est lux, nec regula veritatis, sed participans lucem, unde communicare ea quae sunt a voluntate creata, in quantum huiusmodi, non est illuminare. Non enim pertinet ad perfectionem intellectus mei, quid tu velis, vel quid tu intelligas, cognoscere, sed solum quid rei veritas habeat”.*

#### 4. Persona e inteligibilidad<sup>29</sup>

Según su clásica definición, enunciada de diversas maneras a lo largo de su obra, Tomás entiende por persona el ‘subsistente distinto en naturaleza intelectual’<sup>30</sup>. Un aspecto de esta definición es especialmente relevante en este contexto: persona no es nombre de naturaleza, sino de dignidad<sup>31</sup>. La palabra “persona” no designa al individuo en razón de su especie, como sucede cuando se habla de “hombre”, o en razón de su género, como cuando se dice “ángel”; no se predica de algo manifestando su esencia, sino connotando la perfección de su acto de ser: *‘persona est perfectissimum in tota natura’*<sup>32</sup>. La persona es, por lo tanto, lo más digno de ser conocido, lo más inteligible, lo más verdadero. Pero este conocimiento no puede ser ciencia.

En efecto, como ‘la razón de ciencia consiste en unas cosas se concluyan de modo necesario a partir de otras ya conocidas’<sup>33</sup>, respecto de lo singular ‘no hay hábito de ciencia sino en cuanto está contenido en principios universales’<sup>34</sup>, que son sus causas. Pero persona significa, precisamente, aquello que es singularísimo: ‘el nombre persona no se impone para significar el individuo por parte de la naturaleza, sino para significar la cosa subsistente en tal naturaleza’<sup>35</sup>, es decir, lo estrictamente incommunicable, a cuyo conocimiento no es posible llegar como conclusión derivada de principios universales: ‘con el nombre de persona se significa formalmente la incommunicabilidad, es decir la individualidad del subsistente en una naturaleza’<sup>36</sup>.

---

<sup>29</sup> Sigo muy de cerca en este apartado a Bofill 1950; Canals, 1987, 1989 y 2005; Amado 2005, 2014 y 2023; Martínez 2006 y 2018a y 2018b. El conocimiento de la persona por la vía del amor constituye, en efecto, de una de las tesis centrales de la denominada “escuela tomista de Barcelona” (Forment 1998).

<sup>30</sup> *De potentia*, q.9, a.4.

<sup>31</sup> *Super Sent.* I, d.10, q.1, a.5; *De potentia*, q. 8 a. 4: “*persona est nomen dignitatis*”.

<sup>32</sup> *S. Th.*, q. 29, a. 3.

<sup>33</sup> *Super Boetium de Trinitate* q.2, a.2: “*ratio scientiae consistat in hoc quod ex aliquibus notis alia necessario concludantur*”.

<sup>34</sup> *Super Sent.* II, d.24, q.2, 4, 6m: “*earum quae sunt circa singularia [...] non est habitus scientiae, nisi secundum quod continentur in principiis universalibus*”.

<sup>35</sup> *S. Th.* I, q.30, a.4: “*hoc autem nomen persona non est impositum ad significandum individuum ex parte naturae, sed ad significandum rem subsistentem in tali natura*”.

<sup>36</sup> *De potentia* q.9, a.4: “*nomine personae significatur formaliter incommunicabilitas, sive individualitas subsistentis in natura*”.

La persona se conoce a sí misma en virtud de un acto de autopresencia intelectual propio de todo aquello que subsiste de modo inmaterial. En el caso de la persona humana, este conocimiento no se adquiere inmediatamente, sino por actos intencionalmente referidos a cualquier otra cosa: nos conocemos a nosotros mismos en cuanto nos conocemos conociendo algo<sup>37</sup>. Y en virtud de esta “noticia habitual” de nosotros mismos, percibimos que somos<sup>38</sup> con un acto de ser estrictamente incommunicable. El problema es, entonces, cómo llegamos a conocer a otro ser personal en cuanto tal.

Según Tomás de Aquino, lo universal es inteligible no en razón de su universalidad, sino de su inmaterialidad, porque lo inteligible es el ente en virtud de su actualidad, y lo inmaterial carece de la potencialidad propia de la materia. La singularidad de la persona, cuya subsistencia es intrínsecamente inmaterial, en nada obsta a su inteligibilidad. El problema del conocimiento del singular es estrictamente relativo al intelecto humano, que conoce por abstracción de la materia, pues lo material, en cuanto tal, es ininteligible; pero ‘a lo singular no repugna la inteligibilidad en cuanto es singular, sino en cuanto es material, pues nada es entendido sino inmaterialmente. Y así, si hay un singular inmaterial, como el intelecto, a este no repugna la inteligibilidad’<sup>39</sup>. Al contrario, el subsistente inmaterial, siendo máximamente singular, es también máximamente inteligible y máximamente semejante a Dios, al modo de una imagen y una semejanza<sup>40</sup>.

¿De qué manera conocemos, entonces, al singular inmaterial? Ciertamente, no ‘*sicut continentur in universalibus*’, es decir, mediante la ciencia. Tampoco por intuición inmediata de su ser personal. A la persona se la conoce mediante sus actos y a través de la *via amoris*, es decir, en virtud de la conversación amistosa.

Según explica santo Tomás:

---

<sup>37</sup> *De veritate* q.10, a.8; *S. Th.* I, q. 87, a. 1; vid. *Sententia libri Ethicorum* IX, 11: “*In hoc autem quod nos sentimus nos sentire et intelligimus nos intelligere, sentimus et intelligimus nos esse: dictum est enim supra quod esse et vivere hominis principaliter est sentire vel intelligere*”.

<sup>38</sup> *De veritate* q.10, a.8, ad 1.

<sup>39</sup> *S. Th.* I, q.86, a.1 ad 3: “*singulare non repugnat intelligibilitati inquantum est singulare, sed inquantum est materiale, quia nihil intelligitur nisi immaterialiter. Et ideo si sit aliquod singulare immateriale, sicut est intellectus, hoc non repugnat intelligibilitati*”.

<sup>40</sup> I, q.93.

Es de la naturaleza de todo acto que se comunique a sí mismo en cuanto sea posible. De modo que todo agente actúa en cuanto está en acto. Actuar, en efecto, no es otra cosa que comunicar aquello por lo cual el agente está en acto, en cuanto esto sea posible. [...] Ejemplo de esta comunicación se halla de modo máximamente congruente en la operación del intelecto<sup>41</sup>.

Mucho se puede decir sobre este texto. Me limitaré a un único aspecto bastante prosaico: al actuar, el agente comunica en cierto modo aquello por lo cual está en acto, es decir, su propio ser. En términos simples, esto significa que cada cosa actúa según como es, pues la operación sigue al ser, y que, en consecuencia, cada vez que actúa manifiesta la peculiaridad de su propio ser. Este principio universal es particularmente verdadero respecto de ‘la operación del intelecto’: la palabra exterior mediante la cual la persona humana expresa el verbo interior en el cual ha concebido la verdad de algo<sup>42</sup>, manifiesta también la singularidad de ese acto de autopresencia que hace posible, como su fundamento, el concebir intelectualmente algo distinto de sí. Es decir, como lo ‘conocido está en el cognoscente según el modo del cognoscente’<sup>43</sup>, quien manifiesta exteriormente lo que conoce se manifiesta también a sí mismo en su singularidad cognoscente.

Esta singularidad personal, sin embargo, no puede ser captada bajo la formalidad universal de categorías científicas, sino solo bajo la formalidad singular de su semejanza con la experiencia de uno mismo como cognoscente, lo cual exige una connaturalidad entre el cognoscente y el conocido que solo es posible como efecto del amor<sup>44</sup>. Conocido bajo una formalidad científica y universal, ‘*quid tu intelligas*’ es simplemente verdadero o falso, y si es verdadero y digno de ser conocido, ciertamente no lo será por el hecho de que ‘*tu [hoc] intelligas*’, que, por el contrario, resulta completamente irrelevante. Considerado, en cambio, en cuanto acto de un ‘*tu*’ semejante a mí mismo cuya interioridad se manifiesta en la

---

<sup>41</sup> *De potentia* q.2, a.1: “natura cuiuslibet actus est, quod seipsum communicet quantum possibile est. Unde unumquodque agens agit secundum quod in actu est. Agere vero nihil aliud est quam communicare illud per quod agens est actu, secundum quod est possibile. [...] Huius autem communicationis exemplum in operatione intellectus congruentissime invenitur”.

<sup>42</sup> *Super Ioannem* I, 1.

<sup>43</sup> *S. Th.* I, q.12, a.4: “*Cognitum autem est in cognoscente secundum modum cognoscentis*”.

<sup>44</sup> Sobre el conocimiento por connaturalidad, vid. Caldera 1980; D’Avenia 1992 o el más reciente Buzeta 2013.

expresión de su *'intelligere'* y su *'velle'*, conocer *'quid tu velis, vel quid tu intelligas'* significa acceder a una interioridad que es simultáneamente incomunicable pero semejante a la mía.

‘Todo conocimiento se perfecciona por la asimilación del cognoscente a la cosa conocida, de modo que se dice que esta asimilación es causa del conocimiento’<sup>45</sup>. Cuando lo conocido es la persona, esta asimilación consiste en la unión afectiva que es efecto del amor, en virtud de la cual el que ama está en el amado y viceversa, y cuya plena actualización se realiza en la ‘unión real’ de las vidas, es decir, en el ‘con-vivir’.

La descripción de santo Tomás de esta mutua inhesión del amante y el amado, sin dejar de ser metafísica, limita con la poesía; la belleza de la cita excusa su extensión:

Respecto de la potencia aprehensiva, el amado se dice estar en el amante en cuanto el amado habita en la aprehensión del amante, según aquello de Flp 1,7: ‘Porque os tengo en el corazón’. Y se dice que el amante está en el amado según la aprehensión en cuanto que el amante no se contenta con una aprehensión superficial del amado, sino que se esfuerza en escudriñar interiormente cada cosa que pertenece al amado, y así penetra en su intimidad. Como se dice del Espíritu Santo, que es el amor de Dios, en 1 Cor 2,10, que ‘escudriña las profundidades de Dios’.

Respecto de la potencia apetitiva se dice que el amado está en el amante en cuanto está en su afecto mediante cierta complacencia, de manera que o bien se deleite en él o en sus bienes, estando en su presencia; o bien, en su ausencia, tiende hacia el mismo amado por el deseo con amor de concupiscencia, o hacia los bienes que quiere para el amado, con amor de amistad; no por una causa extrínseca, como cuando alguno desea una cosa a causa de otra, o como cuando alguno quiere un bien para otro en razón de otra cosa, sino por la complacencia en el amado enraizada en el interior. Por eso se dice del amor que es íntimo y se habla de entrañas de caridad. Y, a la inversa, el amante está en el amado de un modo por amor de concupiscencia y de otro por amor de amistad. Porque el amor de concupiscencia no descansa con cualquier

---

<sup>45</sup> *De veritate* q.1, a.1: “*Omnis autem cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam, ita quod assimilatio dicta est causa cognitionis*”.

extrínseca o superficial posesión o fruición del amado, sino que busca poseerlo perfectamente, penetrando, por así decirlo, hasta su interior. Y según el amor de amistad, el amante está en el amado en cuanto considera los bienes o males del amigo como suyos, y la voluntad del amigo como suya, de modo que parece como si él mismo padeciese los bienes y los males y fuese afectado en el amigo. Y por eso, es propio de los amigos querer las mismas cosas y en lo mismo entristecerse y alegrarse, según dice el Filósofo en el libro IX de la *Ética* y en el II de la *Retórica*. Y así, en cuanto considera suyo lo que es del amigo, el amante parece estar en el amado como hecho lo mismo con él. Y, al contrario, en cuanto quiere y actúa por el amigo como por sí mismo, considerando al amigo como una misma cosa consigo, así el amado está en el amante<sup>46</sup>.

El amigo conoce al amigo según el modo en que se conoce a sí mismo; y a sí mismo se conoce en virtud de un acto de autopresencia propio de una sustancia espiritual. Por esta razón, cuando se unen de modo ‘real’ o ‘presencial’<sup>47</sup>, comparten una única vida.

Así, en síntesis, considerada según la contingencia de su determinación temática, la conversación amistosa por la que se expresa al amigo ‘*quid volo vel quid intelligo*’ carece de

---

<sup>46</sup> S. Th. I-II, q.28, a.2: “*Nam quantum ad vim apprehensivam amatum dicitur esse in amante, inquantum amatum immoratur in apprehensione amantis; secundum illud Philipp. I, eo quod habeam vos in corde. Amans vero dicitur esse in amato secundum apprehensionem inquantum amans non est contentus superficiali apprehensione amati, sed nititur singula quae ad amatum pertinent intrinsecus disquirere, et sic ad interiora eius ingreditur. Sicut de spiritu sancto, qui est amor Dei, dicitur, I ad Cor. II, quod scrutatur etiam profunda Dei.*

*Sed quantum ad vim appetitivam, amatum dicitur esse in amante, prout est per quandam complacentiam in eius affectu, ut vel delectetur in eo, aut in bonis eius, apud praesentiam; vel in absentia, per desiderium tendat in ipsum amatum per amorem concupiscentiae; vel in bona quae vult amato, per amorem amicitiae; non quidem ex aliqua extrinseca causa, sicut cum aliquis desiderat aliquid propter alterum, vel cum aliquis vult bonum alteri propter aliquid aliud; sed propter complacentiam amati interius radicatum. Unde et amor dicitur intimus; et dicuntur viscera caritatis. E converso autem amans est in amato aliter quidem per amorem concupiscentiae, aliter per amorem amicitiae. Amor namque concupiscentiae non requiescit in quacumque extrinseca aut superficiali adeptione vel fruitione amati, sed quaerit amatum perfecte habere, quasi ad intima illius perveniens. In amore vero amicitiae, amans est in amato, inquantum reputat bona vel mala amici sicut sua, et voluntatem amici sicut suam, ut quasi ipse in suo amato videatur bona vel mala pati, et affici. Et propter hoc, proprium est amicorum eadem velle, et in eodem tristari et gaudere secundum philosophum, in IX Ethic. et in II Rhetoric. Ut sic, inquantum quae sunt amici aestimat sua, amans videatur esse in amato, quasi idem factus amato. Inquantum autem e converso vult et agit propter amicum sicut propter seipsum, quasi reputans amicum idem sibi, sic amatum est in amante”.*

<sup>47</sup> S. Th. I-II, q.28, a.1.

todo interés; considerada, en cambio, en cuanto manifestativa de la singularidad personal del amigo, es máxima perfección del intelecto, en cuanto es conocimiento de lo máximamente amable e inteligible, a partir de lo cual es posible elevarse a Dios<sup>48</sup>.

## 5. Conversación y contemplación de la persona

El concepto tomista de amistad es fundamentalmente el mismo que el de Aristóteles; su originalidad radica más bien en haber aplicado esa estructura a la explicación de la caridad. Para Tomás de Aquino, la caridad es esencialmente amistad; es su forma superior y más perfecta y el fundamento último de toda auténtica amistad. En algún sentido, la tesis central de este escrito se desprende de estas mismas premisas: el bien amado y la verdad comunicada por el amigo a su amigo son una participación de la bondad divina que es objeto de la caridad.

De hecho, los dos lugares principales para el estudio de la amistad en Tomás de Aquino son, precisamente, el tratado de la caridad en la *Summa Theologiae* y su comentario a los libros VIII y IX de la *Ética Nicomaquea*, en el que sigue fielmente el texto de Aristóteles<sup>49</sup>.

En extrema síntesis, Tomás de Aquino recoge la noción aristotélica de amistad como benevolencia recíproca conocida<sup>50</sup>, enfatizando su acto y efecto propio, que es “*convivere*”<sup>51</sup> y “*conversari*”: la amistad es la mutua ‘*redamatio et communicatio in operibus vitae*’<sup>52</sup>.

---

<sup>48</sup> *S. Th.* II-II, q.180, a.4.

<sup>49</sup> Un estudio sintético y actualizado del tema en Schwarz 2007.

<sup>50</sup> Aristóteles, *Ética Nicomaquea* VIII, 2.

<sup>51</sup> Tomás de Aquino considera esta tesis como una especie de axioma evidente. De hecho, la utiliza con frecuencia a lo largo del tratado de la caridad de la *Summa Theologiae* como premisa (verdadera e incuestionable) para enunciar las objeciones (p.e., *S. Th.* II-II, q.23, a.1 arg.1; II-II, q.25 a.6 arg.5; II-II, q.25, a.10, arg.3).

<sup>52</sup> *S. Th.* I, q. 20, a. 2, ad 3.

### a. *Convivere y conversari*

‘El convivir es exigido por la amistad como su acto propio’, pues ‘nada es tan propio de los amigos como el convivir’<sup>53</sup>. En rigor, comenta Tomás, son dos los actos de la amistad: convivir y hacerse el bien recíprocamente, pero lo segundo solo lo buscan quienes tienen necesidad de algo, en cambio todos los amigos conviven, con lo cual ‘se hace evidente que el acto principal de la amistad es convivir con el amigo’<sup>54</sup>. Esta convivencia se da de modo máximo entre los buenos, pues ‘lo que es bueno *simpliciter* y deleitable, parece ser amable y elegible por sí mismo y *simpliciter*’<sup>55</sup>, de manera que cada uno se hace también bueno y deleitable para el otro y así ambos gozan en las mismas cosas.

En razón de esta convivencia, ‘cada uno conversa con su amigo sobre aquellas cosas que más ama’<sup>56</sup> y ‘en las cuales piensa que consiste toda su vida’<sup>57</sup>, pues se trata precisamente de vivir-con, es decir, de compartir la propia vida, que es lo ‘*eligibilissimum in amicitia*’<sup>58</sup>. Y así, algunos cazan juntos, otros juegan o luchan, otros beben, otros filosofan<sup>59</sup> (probablemente bebiendo). Y entre todas, la máxima amistad entre los hombres, la más firme y cotidiana, es la del marido con su mujer, por la cual se unen compartiendo la totalidad de la ‘*domestica conversatio*’<sup>60</sup>.

---

<sup>53</sup> *Sententia libri Ethicorum* VIII, 5, 5: “*Deinde cum dicit nihil enim etc., probat quod supposuerat, scilicet quod convivere requiratur ad amicitiam, sicut proprius actus eius. Et dicit quod nihil sic est proprium amicorum sicut convivere*”.

<sup>54</sup> *Idem*: “*Sic ergo patet quod praecipuus actus amicitiae est convivere amico*”.

<sup>55</sup> *Idem*: “*Hoc enim videtur esse amabile et eligibile secundum se et simpliciter, quod est simpliciter bonum vel delectabile*”.

<sup>56</sup> *Super Sent.* III, d.27, q.2, a.2: “*unusquisque cum suo amico conversatur in illis quae maxime diligit*”.

<sup>57</sup> *Sententia libri Ethicorum* IX, 14, 6: “*et in quibus reputant consistere totam vitam suam*”.

<sup>58</sup> *Idem*.

<sup>59</sup> *Idem*: “*Et inde est quod quidam cum amicis volunt simul potare. Quidam autem simul ludere ad aleas, quidam autem simul exercitari, puta in torneamentis, luctationibus et aliis huiusmodi, vel etiam simul venari vel simul philosophari, ita quod singuli in illa actione volunt commorari cum amicis, quam maxime diligunt inter omnia huius vitae. Quasi enim volentes convivere cum amicis, huiusmodi actiones faciunt in quibus maxime delectentur et in quibus reputant consistere totam vitam suam. Et in talibus actionibus communicant amicis, quarum communicationem existimant esse convivere. Et sic patet quod convivere est eligibilissimum in amicitia*”.

<sup>60</sup> *Summa contra Gentiles* III, 123, 6: “*Amicitia, quanto maior, tanto est firmior et diuturnior. Inter virum autem et uxorem maxima amicitia esse videtur: adunantur enim non solum in actu carnalis copulae, quae etiam inter bestias quandam suavem societatem facit, sed etiam ad totius domesticae conversationis consortium*”.

En el pensamiento de Tomás, ‘amicitia in aliqua communicatione vitae consistit’<sup>61</sup>, tanto en el sentido de unir ambas vidas como una sola, denotado sobre todo por el término “convivere”, como en el sentido de comunicar cada uno la propia, más próximo al significado que atribuimos usualmente al término “conversari”.

Tal como se percibe en estos textos, los términos latinos “conversatio” y “conversari” son bastante más flexibles y versátiles que nuestros “conversación” y “conversar”. En efecto, según consigna Durand, su campo semántico no se restringe al diálogo verbal, sino que abarca ‘el modo de vida, la conducta o comportamiento; la asociación, el comercio, la familiaridad [y] la intimidad’<sup>62</sup>. En cualquier caso, los diversos usos incluyen siempre el doble significado de comunidad o convivencia y de la acción de dialogar o conversar<sup>63</sup>, frecuentemente denotado con el verbo *colloqui*.

El ejemplo más claro de esta amplitud semántica es quizás *Summa Theologiae* III, q. 40 a. 1, en el que Tomás de Aquino se pregunta ‘*utrum Christus debuerit solitariam vitam ducere, an inter homines conversari*’, incluyendo ambos sentidos del término en un único uso.

Es interesante, en la misma línea, complementar esta identificación entre diálogo amistoso y convivencia con el modo en que el mismo Tomás plantea el fin de la ley, tanto en *Summa Theologiae* I-II, q.99, a.1 ad 2, cuando sostiene que ‘a esto tiende toda ley, a constituir amistad ya entre los hombres, ya entre el hombre y Dios’<sup>64</sup>, como en su *Comentario a la carta a los Hebreos* VII, 3, donde afirma que ‘toda ley se ordena a la [*conversatio*] humana

---

<sup>61</sup> *De virtutibus* q.2, a.7 arg.9. También, por ejemplo, *Summa Theologiae* II-II, q. 26 a. 8: “*Sic igitur dicendum est quod amicitia consanguineorum fundatur in coniunctione naturalis originis; amicitia autem concivium in communicatione civili; et amicitia commilitantium in communicatione bellica*”.

<sup>62</sup> Durand 2018, p.565: “*la manière de vivre, la conduite ou le comportement; la fréquentation, le commerce, la familiarité ou l’intimité*”.

<sup>63</sup> Así, por ejemplo, Tomás de Aquino habla de “*domestica conversatio*” (*S. Th.* I-II, q.104 a.4; q.105; II-II, q.50 a.3; q.164 a.2; q.188 a.8 arg.3; *De malo* q.4, a.8; *Quodlibet* II, q.5 a.1 y a lo largo de todo el *De regno*); de “*humana conversatio*”, “*conversatio vitae*” y, sobre todo “*conversatio politica*” o “*conversatio civitatis*” en todo su comentario a la *Política* de Aristóteles; o bien de la “*conversatio populi novae legis*” (*S.Th.* I-II, q. 101 a. 4 ad 1) y de la “*conversatio fidelium summentium corpus Christi*” (I-II, q. 102 a. 5 ad 2) en sede teológica. Durand 2018 consigna varios de estos lugares. Goffen 1979 identifica como usos comunes entre los siglos XIII y XV los dos señalados aquí: comunidad y coloquio.

<sup>64</sup> *S. Th.* I-II, q.99, a.1 ad 2: “*ad hoc enim omnis lex tendit, ut amicitiam constituat vel hominum ad invicem, vel hominis ad Deum*”.

según un cierto régimen<sup>65</sup>. En el fondo, en línea con el clásico principio aristotélico según el cual ‘parece también que la amistad mantiene unidas las ciudades, y los legisladores consagran más esfuerzos a ella que a la justicia’<sup>66</sup>, Tomás de Aquino identifica la vida social con la amistad y la conversación.

Por eso, ‘nuestra [*conversatio*] contiene muchos actos, como el cuerpo muchos miembros’, de manera que ‘en la buena [*conversatio*], la prudencia es como el ojo que dirige y la fortaleza como el pie que sostiene; en la mala, en cambio, la astucia es como el ojo, y la obstinación como el pie’<sup>67</sup>. Y así, aunque toda conversación supone algún tipo de comunidad de vida, no toda forma de comunidad es positiva – razón por la cual Dios prohibió la ‘*conversatio*’ del pueblo judío con los cananeos<sup>68</sup> – o siquiera pacífica<sup>69</sup>.

## **b. Unión y gozo en la conversación amistosa.**

De modo análogo a lo que sucede en el conocimiento, el amor supone una cierta identidad entre el amante y el amado, pues su causa es la semejanza<sup>70</sup> y su efecto es la mutua inhesión y la unión de las vidas en aquello respecto de lo cual son uno<sup>71</sup>:

La propia razón de amor consiste en que el afecto de uno tienda al otro como a algo que en algún sentido es uno consigo mismo, por lo cual dice Dionisio que el amor es una fuerza unitiva. Por lo tanto, mientras mayor sea aquello por lo cual el amante es uno con el amado, tanto más intenso es el amor. [...] Y además, mientras más íntimo al amante sea aquello de lo que brota la unión, tanto más firme será el amor.

---

<sup>65</sup> *Super Epistolam ad Hebraeos VII, 3*: “*omnis autem lex ordinatur ad conversationem humanam secundum aliquod régimen. Unde secundum philosophum in politicis, mutata conversatione, necesse est mutari legem*”.

<sup>66</sup> Aristóteles, *Ética Nicomaquea VIII, 1, 1055a 22-28* (Aristóteles 2014, p.122).

<sup>67</sup> *Super Epistolam ad Colossenses III, 1*: “*conversatio nostra est continens multos actus, sicut corpus multa membra, et in conversatione bona, prudentia est sicut oculus dirigens, fortitudo autem sicut pes portans. In mala vero, astutia sicut oculus, pertinacia vero sicut pes*”.

<sup>68</sup> *Super Sent. IV, d.39, q.1, a.1 ad 1*.

<sup>69</sup> *S. Th. I-II, q. 105 a. 3*: “*cum extraneis potest esse hominum conversatio dupliciter, uno modo, pacifice; alio modo, hostiliter*”.

<sup>70</sup> *S. Th. I-II, q.27, a.3*.

<sup>71</sup> *S. Th. I-II, q.28, aa.1-2*.

[...] Es propio del amor mover a la unión, como dice Dionisio. Y como, en virtud de la similitud o conveniencia entre el amante y el amado, el afecto del amante está en cierto modo unido al amado, el apetito tiende a la perfección de la unión, para que la unión que está ya incoada en el afecto, se complete en acto; de allí que es propio de los amigos el gozar de la mutua presencia, convivencia y conversaciones<sup>72</sup>.

Según explica el texto, la medida y el modo del amor dependen de aquello en lo cual los amigos son como uno solo. Si aquello que los une es, por ejemplo, una mera afición compartida, cada uno la percibirá como algo inseparable del otro y hablarán de eso cada vez que estén juntos, pero el amor será frágil y superficial; si esa unidad, en cambio, se funda en algo grande e íntimo, su amor será firme y robusto y abarcará la totalidad de la vida y la conversación. En efecto, la unión que es común a todo amor de benevolencia se completa y perfecciona en la amistad, de manera que los amigos vienen a ser como uno solo:

Como se dijo [...], la amistad añade algo al amor, pues para la razón de amor basta que el hombre quiera un cierto bien para alguien; pertenece a la razón de amistad, en cambio, que alguien quiera para otro el bien que quiere para sí, de manera que querrá conversar con él y compartir las cosas que más ama<sup>73</sup>.

Por esta razón, la amistad es causa de gozo para los amigos en un doble sentido: por la misma *conversatio* y porque el amigo ‘entiende que deleita a sus amigos con sus propios bienes, y así, cada uno busca ser causa de deleite para sus amigos’<sup>74</sup>; ‘es, en efecto, propio de la amistad

---

<sup>72</sup> *Summa contra Gentiles* I, 91, 4: “*Ex quo videtur propria ratio amoris consistere in hoc quod affectus unius tendat in alterum sicut in unum cum ipso aliquo modo: propter quod dicitur a Dionysio quod amor est unitiva virtus. Quanto ergo id unde amans est unum cum amato est maius, tanto est amor intensior [...] Et rursus, quanto id ex quo est unio est magis intimum amanti, tanto amor fit firmior. [...] Amoris est ad unionem movere, ut Dionysius dicit. Cum enim, propter similitudinem vel convenientiam amantis et amati, affectus amantis sit quodammodo unitus amato, tendit appetitus in perfectionem unionis, ut scilicet unio quae iam inchoata est in affectu, compleatur in actu: unde et amicorum proprium est mutua praesentia et convictu et colloctionibus gaudere*”.

<sup>73</sup> *Super Sent.* III, d.32, q.1, a.2: “*Respondeo dicendum, quod amicitia, sicut dictum est Sup. dist. 27, quaest. 2, art. 1, addit aliquid supra amorem, quia ad rationem amoris sufficit quod homo velit bonum quodcumque alicui; ad rationem autem amicitiae oportet quod aliquis velit ei bonum quod vult sibi, ut scilicet velit conversari cum ipso, et convivere in illis quae maxime amat*”.

<sup>74</sup> *Sententia libri Ethicorum* IX, 13, 12: “*praesentia amicorum duo delectabilia habet. Primo quidem conversationem amicorum. Quia delectabile est cum amicis conversari. Secundo hoc quod homo intelligit amicos suos delectari in propriis bonis. Quaerit enim unusquisque esse amicis suis delectationis causa*”.

que uno goce en presencia del amigo, y en su palabras y acciones, y encuentre en él consuelo de todas sus angustias<sup>75</sup>.

Más allá de la sobria belleza de estos pasajes, el punto relevante es que esta unión de las voluntades tiene su correlato cognoscitivo en el modo en que el amigo conoce al amigo y a sí mismo. Con admirable lucidez, Tomás de Aquino hace notar que no solo el amigo conoce connaturalmente al amigo conociéndose a sí mismo (como se suele indicar a propósito del conocimiento por connaturalidad), sino que también llega a conocerse mejor a sí mismo en el conocimiento del amigo. Discutiendo sobre la prioridad del amor a sí mismo respecto del amor a otro, Tomás propone la siguiente objeción:

6. La amistad hace gozar al hombre de la [*conversatio*] con los amigos. Pero el hombre se deleita más por la conversación con los amigos que por su conversación consigo mismo. Por lo tanto, ama más a sus amigos y vecinos que a sí mismo.

A la cual responde así:

A lo sexto hay que decir que la [*conversatio*] de los amigos nos es deleitable en cuanto conocemos su bien, que nos complace como si fuera nuestro. Y como por la vista conocemos mejor que por otro sentido, los amigos desean más verse; y como el hombre puede conocer mejor las cosas de otros que las propias, goza más conversando con el amigo que consigo mismo, aun cuando el virtuoso conversa gozosamente consigo mismo<sup>76</sup>.

Más allá de sus particularidades, el texto muestra cómo el conocimiento del amigo mediante la conversación es inseparable del conocimiento de sí mismo, pues ‘las cosas del amigo se conocen mejor que las propias’.

---

<sup>75</sup> *Summa contra Gentiles* IV, 22, 2: “*Est autem et amicitiae proprium quod aliquis in praesentia amici delectetur, et in eius verbis et factis gaudeat, et in eo consolationem contra omnes anxietates inveniat*”.

<sup>76</sup> *Super Sent.* III, d.29, q.1 a.5, arg.6: “*Praeterea, amicitia facit hominem gaudere de conversatione cum amicis. Sed homo magis delectatur de conversatione ad amicos quam de conversatione sui ad seipsum. Ergo plus amicos et proximos quam seipsum diligit*”.

Ibid., ad 6: “*Ad sextum dicendum, quod conversatio cum amicis est nobis delectabilis, inquantum cognoscimus bonum ipsorum, quod nobis quasi nostrum complacet. Et quia per visum melius cognoscuntur res quam per alium sensum; ideo amici magis se videre desiderant; et quia magis potest homo cognoscere quae sunt alterius quam quae propria, ideo magis delectatur in conversando ad amicum quam etiam ad seipsum: quamvis virtuosus ad seipsum delectabiliter conversetur, inquantum in seipso considerat memoriam, et propositum, et spem bonorum, quae ei delectationem ingerunt, ut dicitur in 9 Ethic*”.

Así, en síntesis, por la conversación se conoce el bien de la persona, que causa gozo como un bien propio, y por lo tanto a esa misma persona, no por ciencia deductiva, sino por la contemplación del bien amado que se manifiesta mediante sus actos. La conversación amistosa, es decir, el proceso dinámico y recíproco de conocimiento y manifestación de sí mismo y del otro, es el lugar propio de este conocimiento benevolente de la persona.

A diferencia del diálogo meramente instrumental, ordenado a resolver un problema práctico, la conversación de los amigos (o mejor: toda conversación humana considerada según lo que tiene de amistoso, que es aquello que la explica y posibilita en primer lugar) tiene un doble objeto: aquel al que se refiere la conversación *in recto*, es decir, el tema del que se habla, y la singularidad personal que modula tanto el propio conocimiento de ese tema como su concreta expresión en el diálogo. Conversar con alguien implica llegar a saber, en un único acto, cómo es algo según alguien y quién es ese que habla de eso. El que habla, hablando de cualquier cosa, habla también de sí, pues ‘lo conocido está en el cognoscente según el modo del cognoscente’<sup>77</sup>: quien expresa lo que entiende, expresa también su modo de entenderlo y a sí mismo como sujeto que entiende.

Cuando aquellos que conversan y conviven son virtuosos, será también virtuoso el tema de su conversación, de manera que sus palabras y acciones manifestarán la virtud de la que emanan. En efecto, ‘la conversación exterior tiene razón de honesta en cuanto es manifestativa de la rectitud interior’<sup>78</sup>. Y si quienes conversan son, además de virtuosos, recíprocamente amigos, la formalidad implícita bajo la cual considerarán todo otro tema vendrá a ser, precisamente, el bien común que funda su amistad. Así, hablando sobre cualquier cosa en absoluto, estarán hablando siempre sobre un bien propio que es bien de ambos, conociendo al otro en el conocimiento de sí mismo y a sí mismo en el conocimiento del otro, de manera tal que lo manifestado en la conversación será sobre todo (para ellos, pero no para el observador externo) la verdad de cada uno y la verdad de su amistad; es decir, aquella perfección personal máximamente inteligible que es imagen de Dios.

---

<sup>77</sup> *S. Th.* I, q.12, a.4: “*Cognitum autem est in cognoscente secundum modum cognoscentis*”.

<sup>78</sup> *S. Th.* I-II, q. 145 a. 1 ad 3: “*exterior conversatio habet rationem honesti secundum quod est demonstrativa interioris rectitudinis*”.

Ahora bien; la conversación es también recíproca acción de la propia palabra sobre la palabra del otro, es decir, sobre el modo en que se dice lo que se piensa (decir) y sobre el modo en que cada uno se dice a sí mismo al decir cualquier cosa. Y como el criterio de esta modulación del discurso es, en primer lugar, la disposición percibida en el otro respecto de lo dicho y de uno mismo, el que conversa manifiesta también un tercer elemento: qué piensa y quién es, pero también cuál es su disposición afectiva respecto del otro. Por eso, en la medida en que un diálogo sea simplemente amistoso (y no solo en la medida en que sean efectivamente amigos quienes dialogan), el tema de conversación será proporcionalmente secundario, al punto que podrá darse que ninguno de los dialogantes sea mínimamente competente en él. Lo realmente valioso en lo expresado, en cambio, será la subjetiva disposición del amigo respecto de ese tema, manifestativa de quién es él, y el gozo consiguiente de compartirla recíprocamente con el amigo.

Y así, se podrá decir que la *conversatio* de los amigos (y solo es auténtica amistad aquella que se funda en la virtud), según la medida de su perfección, ‘está en los cielos’, (a) no solo por su tema u ocasión, que serán más o menos nobles en su materia, pero ciertamente serán virtuosos en la formalidad bajo la cual se los considera; (b) no solo, además, porque manifiesta la verdad personal de cada uno, que es objeto de contemplación en la verdad última que la funda, que es Dios, sino también (c) porque expresará la recíproca benevolencia que es causa del gozo de la misma amistad y cuyo ejemplar es el amor de caridad.

Todo esto, que vale ya, por ejemplo, para los cónyuges cuya conversación sobre la compra del supermercado, sin ser especialmente gozosa, descansa, sin embargo, sobre la serena certeza de su amor recíproco, se realiza perfectamente en la conversación de los santos (que podrían ser esos mismos cónyuges hablando del supermercado), en cuanto tanto su tema, como la verdad del otro y la verdad del amor recíproco que los une, son entendidos “*sub specie aeternitatis*”, es decir, “*in caelis*”.

### ***Conversatio nostra in caelis*. A modo de conclusión**

La pregunta suscitada por la constatación de Tomás de Aquino responde a una experiencia común y cotidiana: si no es perfección del intelecto conocer ‘*quid tu velis, vel quid tu intelligas*’, como lo demuestra, por lo demás, nuestra completa indiferencia respecto de las opiniones personales de los desconocidos, ¿por qué, en cambio, despiertan interés y causan gozo en nosotros los disparates de un amigo conspiranoico o sus absurdas opiniones futbolísticas? ¿No es verdad que nuestra atención se dirige mucho más a la gozosa manifestación de su palabra interior que a la irrelevante inconsistencia de sus razonamientos? ¿Y qué luz es la que vemos en esa palabra exteriorizada, si no la insondable riqueza de su ser personal, según el cual es semejante al mismo Dios?

Con una fascinante síntesis bíblica, santo Tomás explica que ‘los hombres suelen dirigir con frecuencia su pensamiento allí donde está su padre y otras cosas que aman, según lo que se dice en Mt. 6, 21: donde está tu tesoro, allí está tu corazón. Por eso decía el apóstol en Flp 3,20: nuestra conversación está en los cielos’<sup>79</sup>. El corazón del que ama está en el amado, y la verdad del amado, en cuanto ser personal, está en Dios. Conocer la verdad del amigo es conocer al amigo en Dios. Porque la persona creada es imagen de un Dios personal, porque el bien y la virtud manifestados en la conversación amistosa son su propia ordenación a Dios y, en fin y sobre todo, porque conocer la verdad de cualquier cosa consiste en conocerla según la luz divina, lo cual sucede de un modo especial respecto del conocimiento de la persona, en al menos dos sentidos relevantes.

Primero, por parte de lo conocido, porque a diferencia de las cosas naturales, el conocimiento (la luz) con que Dios conoce y crea a la persona no es común, sino singular<sup>80</sup>, de modo que en cada persona resplandece como en un efecto especialísimo la elección personal de un Dios que ama; y así como en los actos y palabras del amigo conocemos su vida interior, esa misma vida interior del amigo nos manifiesta, a su vez, la acción por la que la providencia de Dios nos habla como un amigo.

---

<sup>79</sup> *Expositio in Orationem Dominicam, Prooemium*: “*homines solent frequentius cogitationem dirigere ubi habent patrem et alia quae diligunt, secundum illud Matth. VI, 21: ubi est thesaurus tuus, ibi est et cor tuum. Unde dicebat Apostolus Philip. III, 20: nostra conversatio in caelis est*”.

<sup>80</sup> *Summa contra Gentiles* I, 87.

En segundo lugar, por parte del cognoscente, porque la luz intelectual por la cual se conoce al otro (y a uno mismo) es una participación de la luz divina que, al conocer al otro en sus palabras y acciones, conoce (es iluminada) a su vez por la luz presente en esas palabras y esas acciones; y así, por la luz de nuestro intelecto, que es participación de la luz divina, participamos también de la luz intelectual del amigo presente en sus palabras exteriores<sup>81</sup>:

Y así el alma está esencialmente donde está su cuerpo, con el cual tiene relación esencial. Donde está su objeto, en cambio, no está esencialmente, sino solo por cierta conformidad, según la cual se dice que la ciencia es asimilación de quien conoce a la cosa conocida. Y de este modo se entiende lo que se dice en el texto [de las Sentencias]: según captamos algo eterno por la mente, no estamos en este mundo; pues no se conforma nuestro afecto e intelecto a las cosas mundanas y caducas, sino a las celestes y eternas; y así debe entenderse que el apóstol dice: nuestra conversación está en los cielos<sup>82</sup>.

Aunque nuestra vida concreta es ‘mundana y caduca’, la verdad de la persona amada es algo ‘celeste y eterno’, de manera que, cuando la conocemos, ya ‘no estamos en este mundo’. Este esquema ascendente, por el cual todo aquel que conoce y ama a alguien puede remontarse en cierto modo hacia Dios, halla su plenitud en el orden de la caridad, según el cual, ahora de modo descendente, ya no solo vemos a Dios en el amigo, sino que vemos al amigo en Dios. Cuando nuestra conversación está en el cielo, por obra de la caridad, puede entonces aparecernos plenamente también la verdad del amigo, cuyo lugar propio es, precisamente, la predilección de Dios.

‘Es máximamente propio de la amistad el mutuo conversar con el amigo. Pero la conversación del hombre con Dios consiste en contemplarlo, según dice el apóstol a los Flp.

---

<sup>81</sup> Para la presencia de la luz del intelecto en la palabra proferida exteriormente, vid. Amado - Letelier 2023.

<sup>82</sup> *Super Sent.* I, d.15, q.5, a.3: “*anima essentialiter est ubi est corpus suum ad quod habet essentialem relationem. Ubi autem est objectum suum, non est essentialiter, sed solum per quamdam conformitatem: prout dicitur quod scientia est assimilatio scientis ad rem scitam. Et hoc modo intelligitur quod dicitur in littera: secundum quod aliquod aeternum mente percipimus, non in hoc mundo sumus; quia non conformatur affectus noster et intellectus mundanis rebus et caducis, sed caelestibus et aeternis; et sic etiam intelligendum est quod apostolus dicit: nostra conversatio in caelis est*”.



2,20: nuestra conversación está en los cielos<sup>83</sup>. Y como ‘donde está tu tesoro, allí está tu corazón’, cuando el alma ama a Dios, en Dios están también todas sus ocupaciones y afectos, y según la verdad Dios conoce todo, y muy especialmente a aquello que, por ser su imagen, participa en cierto modo de su eternidad.

---

<sup>83</sup> *Summa contra Gentiles* IV, 22, 2: “Et primo quidem, hoc videtur esse amicitiae maxime proprium, simul conversari ad amicum. Conversatio autem hominis ad Deum est per contemplationem ipsius: sicut et apostolus dicebat, Philipp. 3-20: nostra conversatio in caelis est”.

## Bibliografía

- Amado, A. (2005). La persona (pp. 13-23). En Aguirre, María Elena (ed.), *Amor, cuerpo y vestido*. Ediciones Universidad de los Andes.
- Amado, A. (2014). Persona y verdad: para una metafísica de la amistad (pp. 47-58). En E. Gómez, M. Cereceda & I. Serrano (Eds.), *La persona: divina, angélica, humana*, RIL.
- Amado, A. & Letelier. (2023). En el verbo está la luz: enseñanza e iluminación según Tomás de Aquino. *Scripta Mediaevalia* 16.1, 13-46.
- Amado, A. (2023). Metafísica de la persona en santo Tomás de Aquino (pp. 73-92). En J. Cleary & V. Pérez Moreira (Eds.), *Formación integral universitaria. Una respuesta a los desafíos de hoy*, Ediciones Universidad Finis Terrae.
- Aristóteles (2014). *Ética a Nicómaco*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Bofill, J. (1950). *La escala de los seres*, Publicaciones Christiandad.
- Buzeta, S. (2013). *Sobre el conocimiento por connaturalidad*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.
- Caldera, R. (1980). *Le jugement par inclination chez saint Thomas d'Aquin*, Vrin.
- Canals, F. (1987). *Sobre la esencia del conocimiento*, PPU.
- Canals, F. (2005). La conciencia existencial del yo y el conocimiento por connaturalidad, en *e-aquinas*, 3, pp. 2-11.
- Canals, F. (1989) *La persona, sujeto y término de amor y amistad. Conferencia en el Campus Oriente de la Pontificia Universidad Católica de Chile, abril de 1989*, en [https://www.mercaba.org/Filosofia/Antropologia/la\\_persona\\_sujeto\\_termino.html](https://www.mercaba.org/Filosofia/Antropologia/la_persona_sujeto_termino.html)
- D'Avenia, M. (1992). *La conoscenza per connaturalità in S. Tommaso d'Aquino*, Edizioni studio domenicano.
- Durand, E. (2018). L'incarnation comme «conversation» selon saint Thomas d'Aquin: Pertinence sémantique, antécédents patristiques, déploiement théologique. *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 102.4, 561-610.
- Forment, E. (1998). *Historia de la filosofía tomista en la España contemporánea*, Encuentro.

- Goffen, (1979). *Nostra conversatio in caelis est: Observations on the Sacra Conversazione in the Trecento*, *The art bulletin*, 61.2, 198-222.
- Juan de la Cruz. (1960). *Obras (Vida y obras de san Juan de la Cruz)*, Biblioteca de Autores Cristianos.
- Kant, Immanuel, *Band 4 Kritik der reinen Vernunft (1. Aufl. 1781). Prolegomena. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften*. De Gruyter, 1968
- Kant, I (2012) *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Alianza.
- Martínez, E. (2006). Vida personal y comunicación impersonal: consideraciones sobre la metafísica de la persona en Santo Tomás de Aquino, *Revista española de filosofía medieval*, 13, pp. 81-88.
- Martínez, E. (2018a), Ser, conocimiento y amor (pp. 63-91). En C. Casanova & I. Serrano (Eds.), *Sobre los tipos y grados de conocimiento*. *Cognoscens in actu est ipsum cognitum in actu*, RIL,.
- Martínez, E. (2018b), La primacía del subsistente intelectual en la escala analógica de lo verdadero, *Divus Thomas*, 121.3, 76-91.
- Tomás de Aquino, *Opera Omnia*, en <https://www.corpusthomaticum.org/iopera.html>:  
*Quaestiones disputatae de potentia*  
*De regno*  
*Quaestiones disputatae de veritate*  
*Quaestiones disputatae de virtutibus*  
*Expositio in Orationem Dominicam*  
*In libros Physicorum*.  
*Principium Rigans Montes*  
*Scriptum super Sententiis*  
*Sententia libri Ethicorum*  
*Sententia libri Metaphysicae*,  
*Summa contra Gentiles*  
*Summa Theologiae*



*Super Boetium de Trinitate*

*Super Epistolam ad Colossenses*

*Super Epistolam ad Hebraeos*

*Super Ioannem*

Schwarz, D. (2007). *Aquinas on friendship*. Oxford.