



UNIVERSIDAD DE NAVARRA
FACULTAD ECLESIAÍSTICA DE FILOSOFÍA

DIEGO URRUTIGOITY PITHOD

EL AMOR

Un acercamiento antropológico desde Tomás de Aquino

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la
Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra

PAMPLONA

1998



**Ad normam Statutorum Facultatis Philosophiae Universitatis Navarrensis
perlegimus et adprobavimus**

Pampilonae, die 27 mensis octobris anni 1997

**Dr. Richardus YEPES STORK (†)
et Dr. Angelus Aloisius GONZÁLEZ**

Dr. Sergius SÁNCHEZ-MIGALLÓN

**Coram tribunali, die 27 mensis iunii 1997, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit**

**Secretarius Facultatis
Dr. Iacobus PUJOL**

Excerpta e Dissertationibus in Philosophia

Vol. VIII, n. 6



INTRODUCCIÓN

El tema del presente trabajo es «el amor», y lo hemos elegido como una posible vía de acceso al hombre. Pensamos, que un estudio antropológico del amor puede dar una respuesta adecuada al interrogante sobre el hombre.

La voluntad, como potencia del hombre, es una de las capacidades de apertura hacia todo lo que le rodea, con la peculiaridad de que esta apertura no se limita a ser «presencia», sino a la búsqueda de una relación que saca al hombre de su inmanencia y lo ubica en el mundo.

El hombre, en cuanto subjetividad, no sólo se limita a estar en sí, sino que sale y hace del mundo que le rodea un Cosmos, una realidad ordenada. Las cosas, porque son conocidas y amadas por alguien, ocupan un puesto en la creación. Esto, en primer lugar, lo podemos afirmar de Dios, ya que en términos absolutos, es el puro Conocer y el puro Amar. También, en el hombre, de algún modo, sucede esto. Si Dios, como Creador, fue el que estableció el orden en el Cosmos, con su Inteligencia infinita y su Voluntad omnipotente, nada contradice que dentro de este Cosmos haya una criatura que haga *consciente* a este orden: que «reconozca» la realidad como un Cosmos, y la «accepte». El hombre, con su inteligencia y su voluntad, hace vivo este orden ya que, al conocerlo y al amarlo, lo hace parte de su vida espiritual. Esto es un modo de elevarlo a una categoría superior, un modo de recrear lo creado.

Todo esto nos habla de la libertad, como condición fundamental de la dignidad de la persona y explicación última del amor humano. La persona se manifiesta y se ejercita en esa apertura a la realidad, porque lo contrario, es condenarse a vivir de espaldas al mundo, en soledad. Su vida carecería de sentido al faltarle un lugar desde el cual trascenderse. Lo opuesto al amor no es el odio, sino la *indiferencia*, la clausura del espíritu en su inmanencia. Buscar el sentido del amor, es ayudar al hombre a alcanzar su plenitud, la felicidad.

Adentrarnos en un tema tan humano, y por ello tan próximo, como el amor, no implica que esté exento de dificultades. El amor y las cosas del amor, o que miran al amor, son las más difíciles de entender, como lo son en general todas las cosas que pertenecen a la voluntad o apetito, que no se nos hacen inteligibles si no es por analogía con la naturaleza o con el entendimiento.

Para superar estas dificultades, nuestra investigación se ha trazado como objetivo analizar los puntos de vista que brinda la filosofía antropológica del maestro de la Escolástica, que es Tomás de Aquino. Estamos convencidos que, gracias a su visión profunda del hombre y de su apertura a todo el patrimonio filosófico que existía hasta su época, llegaremos a tener una idea muy próxima acerca de la realidad del amor.

Su doctrina del amor fue punto de partida de las más encumbradas elevaciones místicas del último medioevo. Ciertamente la originalidad y maestría del Santo en la teología de la caridad dependen, en gran parte, de su originalidad y maestría en la filosofía del amor. Él fue, justamente, el primero en definir la caridad teológica, «por la forma más noble del amor», como una «amistad del hombre con Dios»¹.

En la historia literaria del problema del amor, destaca Santo Tomás entre los mayores pensadores, tanto por su filosofía como su teología del amor. Así, se ha escrito, por uno de los críticos del pensamiento filosófico medieval, que Santo Tomás fue el «filósofo maestro del amor»². Sin embargo, la interpretación de su pensamiento, en un tema tan importante como el amor, no ha estado exenta de posturas contradictorias. Una breve reseña, sobre la interpretación del pensamiento de Santo Tomás en este siglo, nos demuestra la dificultad e importancia que tiene el presente tema del amor, de cuya adecuada comprensión dependerá la temática antropológica que resulte de él.

El primer ejemplo surge en el campo de la teología, en que se llegó a acusar a Santo Tomás de que había sido él quien introdujo la teoría profana del amor de los filósofos en el recinto sagrado de la teología y se le ha hecho, incluso, responsable de haber oscurecido la purísima noción cristiana de la caridad (*agape* de San Pablo) aleándola con elementos heterogéneos del amor helénico (*eros* de Platón)³.

También, desde un punto de vista diverso —en el ámbito filosófico—, algunos han dado a su teoría del amor una interpretación parcial. Es este el caso del P. Rousselot⁴, que incluye a Santo Tomás en la escuela física del amor, donde todo amor se reduce, en esencia, a apetito: «no es posible un amor que no sea egocéntrico». La postura del P. Rousselot⁵, que vio en el Santo al representante mayor de esta concepción medieval del amor, originó una célebre polémica en el campo historiográfico tomista. A mi juicio, esa problemática se resuelve respetando los distintos niveles —na-

tural, sensitivo y espiritual— en que se da el amor, en el pensamiento ontológico de Santo Tomás.

Seguiremos los pasos del Aquinate en la ordenación de nuestra materia, según el esquema que presenta en la Suma Teológica, que nos parece el más adecuado, teniendo como punto de mira la esencia del amor. No nos limitaremos a la exposición literal de los textos. Para responder a los interrogantes a los que hoy se enfrentan los filósofos, nos moveremos con cierta libertad de movimiento al presentar los temas fundamentales que trata Santo Tomás. Porque la exposición que hace Santo Tomás sobre el amor en sus obras, responde, en muchos casos, a problemas planteados en su tiempo que, a veces, se desvían del camino que nos hemos trazado. La opción de este camino nos ha obligado, también, a renunciar a las glosas de los grandes comentaristas de la Segunda Escolástica, que en alguna medida no responden a los problemas acuciantes en la actualidad.

Además, traeremos a colación cuestiones que tienen importancia para la antropología. Así, dejando de lado puntos menos útiles, ordenaremos toda nuestra materia alrededor del interrogante: ¿qué es el amor para el hombre?

Para la búsqueda de autores contemporáneos, como intérpretes del pensamiento tomista, a través de la lectura de sus libros o artículos en revistas especializadas, hemos consultado: al *Repertorio Bibliográfico de Lovaina* en el que se ha revisado la metafísica, la antropología, la psicología, y la moral general; el *Thomistic Bibliography* (de 1940 a 1978) de Miethé & Bourke en los temas de metafísica, psicología, filosofía del hombre y ética; la *Bibliographie Thomiste* de Mandonnet y Destrez; *Thomas Aquinas, International Bibliography* (1977 a 1990) de Richard Ingardia; *La bibliografía filosófica hispánica* de Díaz y Santos, desde 1901 a 1970, así como la abundante cantidad de artículos surgidos con ocasión de la lectura bibliográfica.

Por lo que respecta, al modo de acudir a las fuentes tomistas, se han revisado aquellas voces vinculadas a nuestro asunto de todas las obras de Tomás de Aquino, siguiendo el *Index Thomisticus*. También hemos consultado estos otros índices temáticos: la *Tabula Aurea*, de Pedro Bérnago; el *Thomas-Lexikon*, de Ludwig Schütz y *A Lexicon of St. Thomas Aquinas*, de Roy Joseph Deferrari. En cambio para las citas hemos acudido al método de abreviaturas del *Index Thomisticus*, cuya tabla y modo se exponen separadamente.

Para la organización de esta investigación, hemos respetado el esquema que utiliza Santo Tomás, centrandó la atención, en primer lugar, en la esencia del amor, luego, en sus causas y, por último, en sus efectos. Como los actos se especifican por sus objetos, «debe definirse por el pro-

pio acto en comparación al propio objeto»⁶, así, primeramente nos ha interesado distinguir el amor espiritual de las otras apetencias que se dan en el orden natural. Después de seleccionar el amor que corresponde propiamente al hombre, estudiamos el amor según todas sus causas, según aquello de Santo Tomás: «la razón perfecta de cada cosa se toma de todas sus causas»⁷. De este modo, la definición del amor es más plena y completa, porque «si se encuentra una definición que exprese el ser de la cosa según todas sus causas propias, será perfectísima y única»⁸. Y, la atención a los efectos del amor, como secuelas naturales y espontáneas, la hemos hecho puesto que cierran el cuadro explicativo de esta realidad tan compleja, ilustrándola de un modo acabado.

La división del trabajo es la siguiente: en el primer capítulo nos hemos abocado al estudio del amor, según el Aquinate, tal como se observa en la creación. En el orden del cosmos encontramos las dos primeras formas de amor, amor natural y amor sensitivo, que son expresión de la complementariedad ontológica que existe entre los seres del mundo físico. Del análisis de cada uno, van surgiendo los elementos que permiten el acceso al estudio del amor propiamente humano.

El amor como acto de libertad, es el tema del segundo capítulo. Bajo el epígrafe del «Amor espiritual», hemos agrupado aquellas consideraciones, que realiza Santo Tomás, sobre la esencia del amor, en el orden de los seres personales. En este capítulo, pretendemos definir el amor del hombre que se distingue esencialmente del resto de la realidades apetitivas. El amor como afirmación de lo real sólo es posible por la apertura de lo intelectual, que encuentra la razón de bien en las cosas. Hemos remarcado la importancia de la benevolencia como acto de la voluntad, y previo, al concepto acabado de amor. También, buscamos dar un lugar a la afectividad, como elemento formal del amor. En conclusión, el amor personal sólo se comprende como medio de especificación de la libertad.

Con el tercer capítulo, cerramos la primera parte de la tesis, que investiga la esencia del amor humano. Luego de haber señalado la diferencia entre inclinaciones y apetitos, por un lado, y el amor espiritual, por otro, presentamos las dimensiones del querer. El amor del hombre se denomina «dilección», porque él ama lo que elige. Debido a la apertura del ser personal, el hombre puede vincularse con seres inferiores, semejantes o superiores a él y, a cada uno, retribuirá con un amor especial. Del amante surgirán las distintas maneras de amar, que en último término, se reducen a las formas de amor imperfecto y amor perfecto. No podemos acabar de saber lo que es el amor del hombre, si no apreciamos esta distinción en el modo como el hombre se enfrenta a lo que le rodea.

El cuarto y quinto capítulo forman una unidad, porque ambos tienen como tema de fondo las causas del amor. Si desdoblamos el tratamien-

to de las causas, dedicando un capítulo especial al tema de la belleza, es porque ella aporta un elemento especial al amor, puesto que aquel que no descubre la belleza del amado, no sabe lo que es el amor⁹.

Al estudio introductorio de las causas del amor, según Santo Tomás, le dedicamos el cuarto capítulo. El primer tema de atención es el conocimiento como condición, *sine qua non*, del amor. Amor y conocimiento están estrechamente relacionados, la unión de ambos es lo que nos permite comprender a fondo el acto humano. Además, el amor influye positivamente en el proceso cognoscitivo del objeto amado. El amor solamente se entiende desde la óptica del bien, a modo de causa: el hombre no se siente motivado a amar si no hay un elemento especificador que lo mueva. Y, como lo perfecto es lo bueno para el hombre, la raíz del amor está en descubrir lo que se le semeja como perfección. El bien, fin a alcanzar, es lo que da unidad al ser tendencial del hombre.

El más breve de los capítulos es el quinto, donde hemos hecho sitio a la belleza, como causa y efecto del amor. Aunque, Santo Tomás no dedica ningún tratado específico al estudio de la belleza, nos hemos encontrado con muchos textos que hacen referencia al amor y la belleza. Si es verdad, que *visio est quaedam causa amoris*¹⁰, por otro lado, es el amor el que hace brillar —hace presente la belleza— en el objeto amado. El afecto es el que mueve a la contemplación —*licet essentialiter consistat in intellectu, principium tamen habet in affectu*¹¹—, ámbito en el cual se descubre la belleza.

Para el sexto y último capítulo, dejamos el tratamiento fenomenológico del amor perfecto o de amistad, en donde los efectos del amor se ven con toda claridad. Causa admiración el cuadro descriptivo que presenta Santo Tomás, por su plasticidad. Con sus explicaciones, se cierra la exposición del amor humano, porque presenta al fenómeno amoroso en toda su riqueza, justamente, como *inclinación, afecto y donación*, manifestaciones de la *libertad*.

Acabamos esta presentación con el emocionado recuerdo del Prof. Dr. Ricardo Yepes Stork, primer director de esta tesis, fallecido mientras se realizaba. Hacia él mi más profundo agradecimiento por su amistad y porque supo infundir a su alrededor el amor desinteresado por la verdad.

También deseo expresar mi agradecimiento al actual director de esta tesis, el Prof. Dr. Ángel Luis González que, con su aliento y orientación, ha hecho posible la consecución de este trabajo. Mi gratitud hacia él nace de su generosidad y espíritu de sacrificio al aceptar la dirección de esta investigación, en pleno desarrollo. Tampoco puedo omitir mi deuda de reconocimiento hacia mis amigos Carlos Bueno y José Julio Pérez Ochagavía, por el tiempo dedicado a la corrección de los borradores de este trabajo. Asimismo, a la Fundación Rode, que ha facilitado los medios necesarios para la realización de esta tesis doctoral.





NOTAS DE LA INTRODUCCIÓN

1. KELLER, I., *De virtute caritatis ut amicitia quadam divina*, Xenia Thomistica II, 1925, pp. 241 ss.
2. SIMONIN, H.D., *Autour de la solution thomiste du problème de l'amour*, en «Histoire doctr. et lit. du Moyen Age» VI (1931) 261.
3. NYGREN, A., *Eros et agapè, la notion chrétien de l'amour et ses transformations*, París 1944, pp. 202-210. Entre las principales réplicas a esta interpretación, podemos hacer mención de las siguientes obras: BURNABY, J., *Amor Dei*, Londres 1938; D' ARCY, M.C., *The mind and heart of Love*, Londres 1954; WARNACH, V., *Agape. Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie*, Salzburg 1951.
4. ROUSSELOT, Pierre, *Pour l'histoire du probleme de l'amour au Moyen Age*, Beiträge zur geschichte Philosophie des Mittelalters, VI, 1908.
5. En la división dicotómica, que el P. Rousselot hace del pensamiento medieval sobre el amor, enfrenta a dos escuelas: la de la teoría física del amor y la teoría estática del amor. Aunque, esta polémica ha quedado superada por el tiempo y, además, se escapa de los objetivos del presente trabajo, es útil hacer referencia a ella, porque deja en evidencia la necesidad de arribar a las correctas raíces ontológicas del amor, para poder comprender la profundidad del pensamiento de Santo Tomás. Remitimos a las siguientes obras para una mayor información: GEIGER, L.B., *Le problème de l'amour chez St. Thomas d'Aquin*, París-Montreal 1952; GARRIGOU-LAGRANGE, R., *Le problème de l'amour pur et la solution de S. Thomas*, «Angelicum» IX (1929) 83-124; STEVENS, *The disinterested Love of God*, Baltimore 1953; TOMÁS DE LA CRUZ, O.C.D., *El amor y su fundamento ontológico según Santo Tomás: estudio previo a la teología de la caridad*, Disert. ad lau. In Fac. Sac. Theol. apud Pont. At. Angelicum de Urbe, Roma 1956; SÁNCHEZ-RUIZ, J.M., *El amor en el Tomismo. Ensayo sobre la Metafísica tomista del Amor*, en «Salesianum» XXII (1960) 3-55; CRUZ CRUZ, J., *Ontología del amor en Tomás de Aquino*, en «Cuadernos de Anuario Filosófico» 31, Universidad de Navarra (1996).
6. ST3.4.1.
7. ST2.55.4.



8. 1SN.1. *expositio textus*.
9. Cfr. YEPES STORK, R., *Fundamentos de antropología. Un ideal de la excelencia humana*, Pamplona 1996, p. 201.
10. ST2.67.6.ra3.
11. ST3.180.7.ra1.



ÍNDICE DE LA TESIS

ÍNDICE	3
TABLA DE ABREVIATURAS	7
INTRODUCCIÓN	11

CAPÍTULO I

EL AMOR

1. El orden del cosmos	25
2. El amor natural	32
3. El amor sensible	40
3.1. Las potencias apetitivas: La apertura al bien sensible	42
3.2. El amor pasión	56
3.3. Los efectos del amor pasión	65
3.3.1. La unión real o posesión	66
3.3.2. La mutua inhesión	67
3.3.3. El éxtasis	69
3.3.4. El celo	71

CAPÍTULO II

EL AMOR ESPIRITUAL

1. El amor del hombre	73
2. El amor racional	79
3. La benevolencia	91
4. La unión afectiva en el amor racional	100
5. La libertad de amar	109



CAPÍTULO III
LA DILECCIÓN

1. El hombre y sus amores	121
2. La dilección	124
3. El amor perfecto y el amor imperfecto	138
4. El amor de sí	148
5. El amor a lo superior	158

CAPÍTULO IV
LAS CAUSAS DEL AMOR

1. El amor y el conocimiento	167
2. El influjo del amor en el conocimiento	180
3. El bien, causa del amor	190
4. La semejanza, raíz del amor	198
5. El fin del amor	206

CAPÍTULO V
LO BELLO Y EL AMOR

1. La belleza	221
2. La belleza y el amor	229
3. Belleza, contemplación y amor	234

CAPÍTULO VI
LA AMISTAD

1. El amor contemplativo: la presencia del ser personal	257
2. La comunicación de la vida personal	262
3. Generosidad y comprensión	269
4. El amor como virtud	273
5. Desde lo justo a lo personal	282

CONCLUSIONES	291
--------------------	-----

BIBLIOGRAFÍA	303
A. Obras de Tomás de Aquino	303
B. Bibliografía secundaria	305



BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS

A. OBRAS DE TOMÁS DE AQUINO

Las referencias a las obras de Tomás de Aquino que se citan en el trabajo siguen el texto del *Index Thomisticus*. A su vez, cada una de las obras del índice citado siguen las ediciones que a continuación se mencionan:

1. *Opera maiora*

In I Sententiarum, Petri Fiaccadori, Parma, vol. VI, 1856, y vol. VII, 1858.

In II Sententiarum, *ibid.*

In III Sententiarum, *ibid.*

In IV Sententiarum, *ibid.*

Summa Contra Gentiles, Roma; Leonina, vol. XIII, XIV y XV, 1918, 1926 y 1930.

Summae Theol. Prima Pars, Roma, Leonina, vol. IV, 1988.

Summae Theol. Prima Secundae, Roma, Leonina, vol. V, VI y VII, 1948.

Summae Theol. Secunda Secundae, Roma, Leonina, vol. VIII, 1895, IX, 1897, X, 1899.

Summae Theol. Tertia pars, Roma, Leonina, vol. XI 1903, XII, 1905.

Qu. Disp. De Veritate, Roma, Leonina, vol. XXII, 1970-1972.

Qu. Disp. De Potentia, Turín, Marietti, 1953.

Qu. Disp. De Malo, Turín, Marietti, 1953.

Qu. Disp. De Virtutibus, Turín, Marietti, 1953.

Quodlibeta I-XI, Turín, Marietti, 1956.

2. *Commentaria*

In Libros Physicorum, Roma, Leonina, vol. II, 1884.

Sententia Libri Ethicorum, Roma, Leonina, vol. XLVII, 1969.

- Tabula Libri Ethicorum*, Roma, Leonina, vol. XLVIII, 1971.
In Dionysii De Div. Nominibus, Turín, Marietti, 1950.
Catena Aurea In Matthaeum, Turín, Marietti, 1953.
Catena Aurea In Joannem, Turín, Marietti, 1953.
Super I Ad Cor. 1º, Turín, Marietti, 1953.

3. Reportationes

- In Psalmos*, Parma, vol. XIV, 1863, Ucelli. Roma (1880).
Super I Ad Cor. XI-XVI, Turín, Marietti, 1953.
Super II Ad Cor. 2.º, Turín, Marietti, 1953.
Super Ad Galatas, Turín, Marietti, 1953.

B. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- BARREDO DE MACEDO, J.S., *L' amour et sa fonction cognitive dans la philosophie thomiste*, en «Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario», VII (1978) 368-374.
- BLANCO, G.P., *El concepto de pasión de Santo Tomás*, en «Sapientia» (La Plata 1948) 128-146.
- BOGLIOLO, L., «*L'amor sui*» *come fondamento della morale*, en «Sapientia» XXVIII, 263-287.
- *La metafisica tomista dell'amore di Dio. Luce intellettuale piena d'amore*, en «Salesianum», XV (1953) 613-630.
- BOFILL, J., *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección*, Barcelona, Publicaciones Cristianas, 1950.
- *Contemplación y caridad*, en *Obra filosófica*, Barcelona 1967.
- *Actualidad psicológica de la filosofía de Santo Tomás*, en «Cristiandad» CCXVI (1953) 105-106.
- *La primacia de la contemplación*, en «Cristiandad» XCV (Barcelona 1948) 99-101.
- BRUNNEAU, J., *Amour et connaissance*, en «Revue Thomiste» (1954) 608-613.
- BUCCHI, A., *L'amore secondo la dottrina dell'Angelico*, Pistoia 1887.
- CAIETANUS, Thomas de Vio Card., *Commentaria in Summam Theologicam Divi Thomae*, en *S. Thomae Aquinatis, Doctoris Angelici, Opera omnia iussu impensaue Lionis XIII, P.M. edita* (ed. Lionina), Roma 1882-1906.
- CALVERAS, J., *La afectividad y el corazón según santo Tomás*, Barcelona 1951.
- CAMPOREALE, I., *La conoscenza affettiva nel pensiero di Tommaso*, en «Sapientia» XII (1959) 237-271.

- CARDONA, C., *Metafísica del bien y del mal*, Pamplona 1987.
- CARRASCOSA, J.M., *Influencia del entendimiento en el acto voluntario en la obra de Santo Tomás*, en «Revista de Filosofía» II (1976) 33-62.
- COCONNIER, T., *La charite' d'apre's Saint Thomas d'Aquin. Ce qu' est l'amour*, en «Revue Thomiste» XIV (1906) 5-30.
- CORVEZ, M., *Les passions de l'ame*, en «Somme théologique de St. Thomas d'Aquin» (I-II, cuestiones 26-28), París 1950.
- CRUZ CRUZ, J., *Ontología del amor en Tomás de Aquino*, en «Cuadernos de Anuario Filosófico» 31, Universidad de Navarra (1996).
- D'ARCY, M.C., *La double nature de l'amour*, París 1948.
— *The mind and eart of Love*, London 1954.
- DE FINANCE, J., *Ensayo sobre el obrar humano*, Gredos, Madrid 1966.
— *Amour, volonté, causalité*, en «Giornale di Metafisica» (1958) 1-22.
- DE BRUYNE, E., *Estudios de estética medieval*, Gredos, Madrid 1959.
— *Historia de la estética*, BAC., Madrid 1963.
- FERNÁNDEZ BURILLO, S., *El amor de amistad como clave de síntesis metafísica*, en «Studium» XXV/2 (1995) 53-84.
- FERRARI, V., *L'amore nella vita umana secondo l'Aquinate* en «Sapienza» VI (1953) 63-71; 197-206; 408-424.
- FOREST, A., *Connaissance et amour*, en «Revue Thomiste» (1948) 113-133.
- FORMENT, E., *Amor y comunicación*, en «Espíritu» XCVII (Barcelona 1988) 5-34.
— *El personalismo en Santo Tomás*, en «Sapientia» (La Plata 1990) 277-294.
- GAGNEBET, M.R., *L'amour natural de Dieu chez S. Thomas et des contemporains*, en «Revue Thomiste» XLVIII (1949) 31-102.
- GARCÍA ALONSO, L., *El amor y la libertad*, en «Logos» XIV (1986) 105-115.
- GARCÍA LÓPEZ, J., *El amor humano*, en Estudios de Metafísica Tomista, EUNSA, 1976, pp. 255-272.
— *El sistema de las virtudes humanas*, México 1986.
- GARRIGOU-LAGRANGE, R., *Le problème de l'amour pur et la solution de S. Thomas*, «Angelicum» IX (1929) 83-124.
- GEIGER, L.B., *Le problème de l'amour chez St. Thomas d'Aquin*, París-Montreal 1952.
- GIARDINI, F., *L'essenza dell'amore*, en «Sapienza» (1959) 35-56.
— *Il dolore, mistero dell'amore*, en «Rivista di Ascetica e Mistica» (1964) 7-21.
- GIL, A., *El amor a la luz de la filosofía cristiana*, Tesis doctoral en el Pont. At. Lateranense, Roma 1956.
- GILLON, L.B., *Genèse de la théorie thomiste de l'amour*, en «Revue Thomiste» XLVI (1946) 322-329.

- *A propos de la theorie thomiste de l'amitie*, en «*Angelicum*» XXV (1948) 3-17.
- *Charité et amour universelle de l'etre*, en «*Angelicum*» (1982) 37-44.
- *La primacia del apetito universal de Dios*, «*Ciencia Tomista*» LXIII (1942) 329-243.
- GILSON, E., *El espíritu de la filosofía Medieval*, Madrid 1981.
- *El Tomismo, Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Pamplona 1978.
- GONZÁLEZ, A.L., *Ser y participación*, Pamplona 1979.
- GUILLEMAN, G., *La primacia de la caridad*, Madrid 1953.
- GUITTON, J., *Ensayos sobre el amor humano*, Buenos Aires 1957.
- GUTIÉRREZ, J., *Realización del ser humano por el amor, según el pensamiento de Santo Tomás*, en «*Revista Teológica Limense*» VIII (1974) 131-152.
- HAYDEN, R Mary, *The Paradox of Aquinas's Altruism: From Self-Love to Love of Others*, en Proc. Cath. Phil. Ass., 1990.
- LAÍN ENTRALGO, P., *Sobre la amistad*, en Espasa Calpe (Col. Austral n. 1.659), Madrid 1986.
- LAVAUD, M.B., *La charite' comme amitie' d'apre's S. Thomas d'Aquin*, en «*Revue Thomiste*» XII (1929) 445-475.
- LOBATO, Abelardo (dir.), *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy, tomo I: El hombre en cuerpo y alma*, Valencia 1995.
- LÓPEZ, A., *El amor como conocimiento, como esperanza y como fidelidad*, en «*Revista de Filosofía*» XIII (1980) 321-346.
- LUMBRERAS, P., *Psicología de las pasiones*, Madrid 1958.
- MANZANEDO, M. F., *La amistad en la «Ética a Nicomaquea» de Aristóteles*, en «*Studium*» (1977) 71-108.
- *El amor y sus causas*, en «*Studium*» (1985) 41-42.
- *Propiedades y efectos del amor*, en «*Studium*» (1985) 423-443.
- *La amistad en la filosofía greco-romana*, en «*Angelicum*» LXX (1993) 329-361.
- *La amistad según Santo Tomás*, en «*Angelicum*» LXXI (1994) 371-426.
- *Las pasiones en relación a la razón y a la voluntad*, en «*Studium*» XXIV (1984) 289-315.
- MARCOZZI, V., *El sentido del amor*, Madrid 1959.
- MELENDO, T., *Ocho lecciones sobre el amor*, Madrid 1992.
- MÉNDEZ, J.R., *El amor fundamento de la participación metafísica*, Sudamericana, Buenos Aires 1990.
- *El principio del amor (Tomás de Aquino)*, en «*Stromata*» XLIII, (1987) 387-391.
- MILLÁN PUELLES, A., *Fundamentos de Filosofía*, Madrid 1962.

- MOUROUX, J., *Affectivité et expérience chrétienne*, en «Revue des Sciens Philos. et Theol.» XXXV (1951) 201-234.
- NICOLAS, J.H., *Amour de soi, amour de Dieu, amour des autres*, en «Revue Thomiste» LVI (1956) 6-42.
- PARENTE, Pietro, *Il primato dell'amore in San Tommaso d'Aquino*, en «Acta Pont Acad. Rom. S. T. Aquinatis» (1945) 197-229.
- PEROTTO, A., *Amore e amicizia*, en «Sapienza» VI (1953) 339-342.
- PESENTI, G., *Amore ed amicizia*, en «Rivista di vita spirituale» XXVII (1973) 559-569.
- PERO-SANZ, J.M., *El concimiento por connaturalidad: La afectividad en la gnoseología Tomista*, Pamplona 1964.
- PHILIPPE, P., *Le rôle de l'amitié dans la vie chrétienne selon Saint Thomas d'Aquino*, Dissertatio ad lauream In Facultate Sacrae Theologiae apud Universitas Sancti Thomae de Urbe, Roma 1939.
- PIEPER, J., *El amor*, Madrid 1962.
- *El ocio y la vida intelectual*, Madrid 1962.
- *Entusiasmo y delirio divino, sobre el diálogo platónico «Fedro»*, Madrid 1965.
- PLE, A., *Las pasiones*, en «Iniciación Teológica» II (Barcelona 1959) 145 ss.
- POLO, L., *Sobre la existencia cristiana*, Pamplona 1996.
- *Ética. Hacia una versión moderna de los temas clásicos*, Madrid 1996.
- PRONTERA, A., *Conoscenza-amore in S. Tommaso*, en «Doctor Communis» XXIV (1971) 184-187.
- RAMÍREZ, S.M., *De passionibus animae* (Opera Omnia, V), CSIC, Madrid 1973.
- *La esencia de la caridad*, Salamanca 1978.
- ROUSSELOT, Pierre, *Pour l'histoire du probleme de l'amour au Moyen Age*, Beiträge zur geschichte Philosophie des Mittelalters, VI, 1908.
- RUTHFORD, R., *The wisdom of love*, Tesis Doctoral, Facultad de Filosofía, Angelicum, Roma, 1951.
- SÁNCHEZ-RUIZ, J.M., *El amor en el Tomismo. Ensayo sobre la Metafísica tomista del Amor*, en «Salesianum» XXII (1960) 3-55.
- SAVAGNONE, G., *L'amicizia nel pensiero di S. Tommaso D'Aquino*, en «Sapienza» XXXIV (1981) 431-441.
- SELLÉS, J.F., *Conocer y amar, Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Pamplona 1995.
- SIGUAN, M., *El tema del amor y algunos libros recientes*, en «Rev. de Filosofía» (1949) 279-314.
- SIMON, B., *L'amicizia secondo San Tommaso*, en «Sacra Dottrina» XXIV (1989) 173-196.
- SIMONIN, H.D., *Autour de la solution thomiste du problème de l'amour*, en «Histoire doct. et lit. du Moyen Age» VI (1931) 174-274.

- SPAEMANN, R., *Felicidad y benevolencia*, Madrid 1991.
- SPIAZZI, R., *Connoscenza con amore in S. Agostino e in S. Tommaso*, en «*Doctor Communis*» XXXIX (1986) 315-328.
- TATARKIEWICZ, W., *Historia de la estética*, Akal, Madrid 1989.
- TOMÁS DE LA CRUZ, O.C.D., *El amor y su fundamento ontológico según Santo Tomás: estudio previo a la teología de la caridad*, Disert. ad lau. In Fac. Sac. Theol. apud Pont. At. Angelicum de Urbe, Roma 1956.
- VÁZQUEZ DE PRADA, A., *Estudio sobre la amistad*, Rialp, Madrid 1956.
- WEISHEIPL, J.A., *Tomás de Aquino, Vida, obra y doctrina*, Pamplona 1994.
- WOHMAN, A., *Amour du bien propre et amour de soi dans la doctrine thomiste de l'amour*, en «*Revue Thomiste*» (1981) 204-234.
- *Elements aristotéliens dans la doctrine thomiste de l'amour*, *ibidem* (1982) 247-269.
- WOJTYLA, K., *Amor y responsabilidad*, Plaza&Janes, Barcelona 1996.
- YEPES STORK, R., *Fundamentos de antropología. Un ideal de la excelencia humana*, Pamplona 1996.



TABLA DE ABREVIATURAS

A. DE LAS OBRAS QUE SE RECOGEN EN EL «INDEX THOMISTICUS»

1 SN	<i>In I Sententiarum</i>
2SN	<i>In II Sententiarum</i>
3SN	<i>In III Sententiarum</i>
4SN	<i>In IV Sententiarum</i>
QDV	<i>Qu. Disp. De Veritate</i>
QDP	<i>Qu. Disp. De Potentia</i>
QDM	<i>Qu. Disp. De Malo</i>
QDC	<i>Qu. Disp. De Caritate</i>
QDW	<i>Qu. Disp. De Virtutibus</i>
QDA	<i>Qu. De Anima</i>
QDL	<i>Quodlibeta I - XI</i>
SCG	<i>Summa Contra Gentes</i>
ST1	<i>Summae Theol. Prima Pars</i>
ST2	<i>Summae Theol. Prima Secundae</i>
ST3	<i>Summae Theol. Secunda Secundae</i>
ST4	<i>Summae Theol. Tertia Pars</i>
CPY	<i>In Physicorum</i>
CTC	<i>Sententia Libri Ethicorum</i>
CTE	<i>Tabula Libri Ethicorum</i>
CMT	<i>Catena Aurea In Matthaem</i>
CJO	<i>Catena Aurea In Ioannem</i>
CIC	<i>Super I Ad Corintios - 1</i>
RIC	<i>Super I Ad Corintios - 2</i>
R2C	<i>Super II Ad Corintios</i>
RAN	<i>In de Anima</i>
CDN	<i>In Dionysii De Divinis Nominibus</i>
RPS	<i>In Psalmos</i>
RGL	<i>Super Ad Galatas</i>
CMP	<i>In Metaphysicorum</i>

OTT	<i>Compendium Theologiae</i>
OCI	<i>Contra Impugnantes</i>
CBH	<i>In Boethii De Hebdomanibus</i>

B. OTRAS ABREVIATURAS

ag	<i>argumentum</i>
ar	<i>articulum</i>
cfr	confróntese
co	<i>corpus</i>
cp	<i>capitulum</i>
d	<i>disputatio</i>
ed	edición
l	<i>libri</i>
lc	<i>lectio</i>
n	<i>numerus</i>
o.c.	obra citada
p	página
pp	páginas
pr	<i>prologus</i>
ps	<i>pars</i>
qu	<i>quaestio</i>
ra	<i>responsio ad objectiones</i>
rc	<i>responsio ad sed contra</i>
sc	<i>sed contra</i>
ss	siguientes
tt	<i>titulus</i>
un	única
vol	volumen

C. NUMERACIÓN SEGUIDA EN LAS REFERENCIAS DEL «INDEX THOMISTICUS»

Cuando se remite a varios pasajes de la obra de Tomás de Aquino debe tenerse en cuenta que cada una de ellas está separada por el signo «;». Si la siguiente pertenece al mismo libro se omiten las siglas que representan el nombre del libro. Si pertenece a la misma parte del libro se omite la numeración de dicha parte.

Los distintos números que compendian una misma referencia van separados por el signo «.»

En los 4 libros de las *Sentencias* los números indican: el 1.º la disputatio, el 2.º la quaestio, el 3.º el artículo, el 4.º la respuesta a la objeción.



En SCG la numeración expresa: el 1.º el libro, el 2.º el capítulo.

En ST el 1.º número indica la pars, el 2.º la quaestio, el 3.º el artículo, el 4.º la respuesta a la objeción.

En QDV, QDP, QDM, QDC y QDW, el 1.º número indica la cuestión, el 2.º el artículo, el 3.º la respuesta a la objeción.

En CPY y CTC el 1.º el libro, el 2.º la lección, el 3.º el número.

En CDN, CMT y CJO el 1.º el capítulo, el 2.º la lectio.

En RPS, el 1.ª la parte, el 2.º el número.





EL AMOR

Un acercamiento antropológico desde Tomás de Aquino

1. EL HOMBRE Y SUS AMORES

El objeto de nuestro estudio es el amor de la criatura racional. Como dice Cardona: «la vida espiritual es amor. El espíritu vive como tal espíritu en la medida en que ama. Si no ama está muerto: carece de su operación radical y específica. Sobre todo hay que hablar aquí de muerte, cuando no sólo no ama en acto, sino que se ha hecho a sí mismo incapaz de amor, por oposición del acto contrario, que remite la potencia, aunque no llegue a destruirla del todo»¹. Qué es el amor para el hombre y cuáles son sus implicaciones, es un tema vital para la antropología y la cultura. A lo largo de la historia de la filosofía se ha procurado dar respuestas adecuadas, pero, sin lugar a dudas, Santo Tomás y su época supieron dar una respuesta muy satisfactoria.

«Ciertamente tropezamos con un problema moral de gran importancia: el hecho mismo del deseo humano y de su insaciabilidad radical. Desde este punto de vista, las morales griegas pueden ser consideradas como otros tantos esfuerzos por paliar un mal inevitable y hacer que sus consecuencias sean lo menos nocivas posible, sin abrigar ninguna esperanza de suprimirlo: cualquiera sea la vía, por la cual nos conducen, todas terminan en un “acto de resignación”². La dificultad con que tropiezan es la de saber qué se debe amar. En cuanto al problema de lo que es el acto mismo de amar y la relación de ese acto a su objeto, no oculta para ellos ningún misterio. Todo lo que es, es bueno; todo lo que es bueno, es deseable; si conseguimos determinar, entre las cosas deseables, cuáles debemos desear por su mayor utilidad, habremos dicho casi todo lo que sobre la cuestión puede decirse. Pero no ocurre lo mismo tratándose de un pensador cristiano, pues no le es muy difícil saber qué debe amar; mas se pregunta constantemente, y no sin angustia, si es posible amarlo y qué es amarlo. En semejante sistema, la cuestión difícil es, pues, la naturaleza misma del amor y, por consi-

guiente, no puede asombrar que ese problema ofreciera al pensamiento medieval una de las mejores oportunidades que se le presentaran para probar su originalidad»³.

En el hombre la presencia de la razón es el hecho fundamental que lo diferencia del resto de los seres del mundo. La capacidad intelectual abre un horizonte nuevo que influye definitivamente en el modo de relacionarse con el resto de la creación. La mediación de la razón, a la que está sometida la voluntad, le presenta la *ratio boni* o razón general de bien que hay en los seres. Gracias a esta mediación es que se capta la esencia de la realidad: conocemos el bien y el orden de los bienes.

El amor se caracteriza por ser la inclinación que el agente tiene hacia las cosas que le rodean, en cuanto que son y, por lo tanto, son buenas. La peculiaridad del amar es que nos acerca a la realidad, ya que el amante sale de sí para unirse a lo amado. Lo amado es amado en cuanto real, como realidad distinta del agente. Así se distingue del conocimiento. El amor ayuda al sujeto a trascender y a superarse, saliendo al encuentro de lo que ama.

«El acto humano es a la vez inseparablemente cognoscitivo y amoroso. Esta acción, doble pero unitaria, es precisamente un proceso de recuperación de identidad. La verdad se funda en el ser real de lo conocido (ISN.19.5.1.). La verdad, es decir ser lo que es y no ser lo que no es, es la identificación intencional o adecuación del intelecto y la cosa real (QDV.1.1.), es hacerse intencionalmente la cosa trayéndola a sí, ensimismándola: el conocimiento es identidad sujeto-objeto hacia dentro. En cambio, el amor es salir de sí para hacerse el amado: es identidad sujeto-objeto hacia fuera. Y como el origen del ser creado está fuera —es trascendente: es Dios—, la parte motora inicial y la parte perfectiva final del acto humano están en el amor, por el que el hombre sale de sí, tiende a Dios en su Ser mismo y se une a El, y así se cumple en el ser: en Dios, se hace terminalmente idéntico a sí mismo, es lo que es. De manera que lo que más radical y terminativamente constituye al acto humano como tal, y por tanto al hombre como hombre, es el amor como acto de la libertad. *El amor es la vida misma del espíritu, de la persona*. La caridad es la raíz y la forma de todas las virtudes, dice Santo Tomás (ST3.23.8.). El amor libre es la raíz y la forma de todo acto humano, de toda actividad humana: *es la vida del hombre como espíritu, como persona*»⁴.

Hemos hecho referencia a que hay tres formas supremas de amor:

1) el amor impropriamente dicho, o sea, *el amor natural o innato*, que se identifica con el mismo apetito natural existente en todas las cosas o naturalezas;

2) el amor propia y primariamente dicho, es decir, *el amor sensitivo*, que es «una pasión» o un acto de la afectividad sensible;

3) el amor propia y extensivamente dicho (*per extensionem dictus*), o sea, *el amor volitivo*, que es «un afecto» de la voluntad o un acto de la afectividad intelectual⁵.

Lo que nos interesa tratar ahora es el amor volitivo en sus principales expresiones o distintos modos de amar. Es por esto que el amor volitivo recibe varios nombres, ya que el hombre puede salir de sí de diferentes maneras. Podemos considerar como sinónimos de amor los siguientes términos:

«Hay cuatro nombres en algún modo significativos de una misma realidad, a saber: *amor*, *dilección*, *caridad* y *amistad*. Sin embargo, difieren en que la *amistad*, según el Filósofo, es a modo de hábito; el amor y la *dilección* a manera de acto o de pasión y la *caridad* puede entenderse de los dos modos. No obstante, el acto se significa directamente por estos tres términos»⁶.

El vocablo amor es el de significación más genérica. Los demás vocablos añaden matices especiales, y por eso sólo convienen propiamente a algunas formas de amor. Para ser más explícitos volvemos a insistir en sus características, con un nuevo texto de Santo Tomás:

«El amor es un sosiego (*aquietatio*) del apetito (...) Este se da en el plano sensitivo y en el intelectual, y en ambos se da también el amor. Lo referente al apetito sensitivo se transfiere [o se extiende] al intelectual, como se ve en los nombres de las pasiones. Pero lo propio del apetito intelectual [o superior] no conviene al apetito sensitivo [o inferior] (...) El amor se da en ambos apetitos. En cuanto existente en el apetito sensitivo se llama propiamente *amor* porque implica una *pasión*. En cuanto existente en el plano intelectual se llama *dilección*, la cual implica cierta elección, que es algo propio del apetito intelectual [o voluntad] (...) Los demás nombres referentes al amor, o se incluyen en éstos, o los incluyen añadiendo algo a la dilección. La *amación* añade al amor cierta intensidad del mismo o como cierto *fervor*. La *amistad* añade dos cosas: a) la asociación del amante y del amado en el amor, de modo que ambos mutuamente se amen y ambos sepan que se aman; b) el obrar por elección, y no sólo por pasión (...) Y a este género pertenece la *caridad*, que es la amistad entre el hombre y Dios»⁷.

2. LA DILECCIÓN

Santo Tomás, en el momento de hablar del amor racional⁸, se refiere a él con el nombre de «dilección»⁹. Este concepto añade al amor las características propias del modo de amar del hombre, como criatura racional¹⁰.

«La dilección presupone el juicio de la razón»¹¹.

Dilección, como su nombre indica, implica elección¹². Esto quiere decir que las cosas que ama el hombre, las ama porque las elige. Con el operar de la voluntad entramos en el campo de la libertad. Por eso no puede darse propiamente en los animales brutos (que sólo son capaces de amor sensible). Además, implica unión afectiva del amante con el amado, y así se distingue de la benevolencia que no supone dicha unión¹³.

«Por consiguiente, al amor del bien que el hombre quiere naturalmente como fin, es amor natural, y todo otro amor derivado de éste y que se refiere a un bien querido por razón del fin, es amor electivo»¹⁴.

«Por el solo hecho de que entra en relaciones con una razón, el amor se diversifica en el hombre según muchos aspectos a los que designan muchos nombres. En primer lugar, es preciso un nombre para señalar el hecho de que un ser racional puede escoger libremente el objeto de su amor; se le denomina, por este hecho, *dilección*. Así escogido, este objeto puede serlo en razón de su alto valor, que le hace eminentemente digno de ser amado; el sentimiento que se experimenta por él toma entonces el nombre de *caridad*. Finalmente, se puede querer expresar el hecho de que un amor dura desde hace tanto tiempo que se ha convertido en una disposición permanente del ama, un hábito; se le denomina entonces *amistad*. No deja de ser cierto que todas estas afecciones del alma no son más que otras tantas variedades del amor, por donde se ve qué inmensa multiplicidad de hechos y de problemas encubre solamente esta noción. Estamos aquí en el orden de las acciones particulares y lo particular no se dejará agotar»¹⁵.

El pensamiento del hombre es discursivo¹⁶, es decir, su pensamiento sobre las cosas se desplaza de unos conceptos a otros y así saca conclusiones nuevas. La voluntad, en el momento de actuar, como facultad apetitiva racional, deberá elegir entre los opuestos que le presente la razón. Esta elección de la voluntad se basa en la deliberación que ha realizado la razón práctica, la cual emite un juicio sobre la conveniencia del objeto, pero es la voluntad la que deberá determinarse o no hacia él. Por eso el amor en el hombre implica *elección*.

En la dilección concurren tres elementos: el objeto, el sujeto y el acto. A cada uno de esos elementos les corresponde el amor de un modo especial. Al objeto amado le corresponde en cuanto bien que es amado; al amante porque posee el poder de amar y al acto según el modo de la dilección, que se toma de la comparación del sujeto con el objeto, porque es la acción que media entre ambos¹⁷.

También el modo de amar puede ser de diferentes grados, en unos con mayor intensidad y con otros, con menor. Esto desde el punto de vista subjetivo porque las causas del amor [motivos] pueden ser: según *la causa final*, amamos la medicina por la salud; según *la causa formal*, amamos al hombre por la virtud, o sea, porque la virtud lo hace formalmente bueno y por lo tanto amable; según *la causa eficiente*, amamos a algunos hombres por ser hijos de tal padre; según la disposición, reducible a *la causa material*, amamos algo porque nos dispuso o inclinó al amor: por ejemplo, empezamos a amar a alguien por los beneficios recibidos; pero luego le amamos como amigo, por dichos beneficios¹⁸.

Los distintos tipos de amor humano, se distinguen por los objetos que pueden amar. El hombre se puede determinar a los objetos materiales, a sus semejantes o a lo superior, de un modo libre porque él los elige. Dado el carácter trascendental el amor se divide convenientemente en amor de cosa (*concupiscentiae* o imperfecto) y amor de persona (*amicitiae* o perfecto). Las cosas como no las queremos por sí mismas, sino por razón de alguien, las amamos con amor imperfecto¹⁹; pero a las personas, cuando queremos para ellas el bien, las amamos con amor perfecto.

A las cosas podemos amarlas pero relativa y derivadamente porque no podemos ser sus amigos. «Es dentro de esta perspectiva donde se debería situar el tema del respeto en la filosofía aristotélica-tomista. El respeto kantiano (*Achtung*) sería, bien entendido, “el Santo temor de Dios”, inicio de la sabiduría y primero de los dones del Espíritu Santo. El respeto a las personas incluye la caridad sobrenatural y la amistad; el respeto a las cosas, al Universo, incluye los dos anteriores: podemos amar al Mundo “*ad honorem Dei et utilitatem hominum*”, porque también Dios, «*ex caritate*», ama las cosas»²⁰.

Amar es querer el bien para alguien. El amor puede ser mayor o menor de dos maneras:

- a) por parte del acto apetitivo más o menos intenso;
- b) por parte del bien mayor o menor querido para el sujeto amado.

Para los seres vivos finitos, el amor, que tiene índole universal debido a la razón, debe distribuirse en una estructura que se corresponda tanto con la finitud de sus posibilidades, cuanto con la condición de sus destinatarios. Cada cual tiene su propio lugar, no todos pueden ser amados del mismo modo y esto por respeto a la condición de individuos particulares que somos los hombres. «La individualidad y la perspectiva finita de la persona no es lo irracional, o algo que hay que superar, sino lo que sostiene y hace posible el paso a la perspectiva universal. Las personas son personas únicamente como individuos. De ese modo, el orden de proximidad y de lejanía es un orden moralmente relevante»²¹. Por eso debemos amar

con acto más intenso a las personas más semejantes y más unidas a nosotros²².

Esto es el «*ordo amoris*»: todas las cosas no pueden ser amadas del mismo modo. Ni las personas ni las cosas reclaman el mismo tipo de amor. «De aquí se sigue que el amor tiene un orden o una norma objetiva: a las personas se las ama por sí mismas (como se ama por sí mismo el fin objetivo), y a las cosas se las ama en orden a las personas (como se ama a los medios por el fin, y al fin subjetivo por el fin objetivo); y si este orden o esta norma son alterados, entonces estamos ante una *aberración del amor*. Por lo demás, esa aberración puede adoptar tres formas: la que consiste en amar a las personas como si fueran cosas; la que resulta de amar a las cosas como si fueran personas, y la que se concreta en amar a las personas sin amar cosa alguna para ellas»²³.

«En esta división, no obstante, se da un orden de prioridad y posterioridad, pues lo que se ama con amor de amistad se ama por ello mismo y en absoluto, mientras lo que se ama con amor de concupiscencia no se ama de modo absoluto y por ello mismo, sino que se ama para otro (...) Por consiguiente, el amor por el que se ama algo como un bien propio es amor absoluto, y el amor por el cual se ama algo para que redunde en bien de otro es amor relativo»²⁴.

Con respecto a las cosas, el hombre establece distintas relaciones; cada una ocupa un lugar determinado. De este modo el orden físico cobra una distribución y una posición: pasa a ser un «cosmos»²⁵.

En esta jerarquía, los seres racionales ocupan un lugar prioritario y a ellos deben subordinarse las demás cosas. Cada hombre es un fin en sí mismo. Cuando se enfrenta a las cosas, las conoce en sí y se distancia de ellas. Puede subordinarlas por lo que son. Las cosas adquieren su bondad por la dependencia que tienen hacia el hombre²⁶. La realidad física es buena en cuanto puede ser apetecida, son medios útiles y convenientes para alcanzar un fin.

En cambio, «hay que decir que sólo las personas pueden ser amadas con verdadera dilección, y sólo así deben ser amadas: porque sólo las personas son verdaderos bienes en sí, de alguna manera absolutos, *en cuanto dueños de sí, en cuanto libres y origen de amor*. Cuando amamos de verdad —con amor honesto— a alguien, eso es lo que realmente amamos: *su amor, su capacidad de amar*; y no ésta u otra cualidad suya, física o espiritual. Por eso toda persona —hermosa o no, inteligente o no, útil o no— puede ser amada, en cuanto amorosa. Lo que no ocurre con las criaturas no personales, que están siempre en función de las personas, que son lo directamente querido por sí en la creación; todo lo demás ha sido creado para el servicio y regalo de las personas, es el conjunto de los bienes útiles»²⁷.

«En cambio, el acto de la facultad apetitiva se verifica en sentido inverso: va del que apetece a las cosas apetecidas, de entre las cuales unas son buenas por sí mismas, y por ello apetecibles de por sí, y otras toman la razón de su bondad del orden que dicen a otro, y, por tanto, son apetecibles por otro; de donde se sigue que en nada afecta a la perfección del apetente el que quiera naturalmente una cosa como fin y electivamente otra en cuanto ordenada al fin»²⁸.

El hombre, con la voluntad, no sólo se inclina hacia lo que quiere, sino que cuando lo hace, asume un compromiso con la realidad, porque la ama. Todo criatura asume el papel de su existir, pero la criatura racional, con su amor, se compromete con el existir de las demás cosas. El amor del Creador, al fundar la existencia de las cosas, se «compromete» con ellas, porque las llama a existir. En cambio, el hombre con el amor, acepta el compromiso asumido por el Creador y se dispone a llevarlo adelante, respetando ese existir. «Sí, es cierto que todo amor humano es reproducción, renovación de la original y positiva afirmación creadora divina, en virtud de la cual ha recibido a la vez existencia y bondad todo lo que existe, y, por tanto, esa persona concreta que nosotros amamos. Pero, lo cierto es que si el amor humano es *verdad*, si se acierta con el milagro, hay en él *algo más* que una simple repetición, más que una imitación de lo que Dios hizo entonces: aun siendo una reproducción, es también una continuación, un perfeccionamiento de lo que se empezó en la creación»²⁹.

La libertad está presente en cada uno de estos amores y se manifiesta en ellos. Lo que ahora nos interesa ver es justamente esto. La relación, que establece el hombre con la creación física, es variadísima, y esto es gracias a su inteligencia y su voluntad. Con la primera, reconoce lo que es y, con la segunda, lo acepta y, al hacerlo, contribuye a que continúe siendo. Es más, se puede ayudar a que mejore, porque adquiere nuevos modos de ser, que están posibilitados por la potencialidad de las cosas.

Además cuando el hombre se enfrenta a la naturaleza y la ama, lo que hace es elevarla a una nueva condición. Esto sucede tanto desde la simple búsqueda de una perfección, de la que él carece, hasta cuando integra las cosas a su vida valiéndose de ellas para manifestar su riqueza interior. En ocasiones llega a ser como una prolongación de su ser, en cuanto que están al servicio de aspectos muy íntimos del hombre. Lo que es material y elemento sordo, pasa a ser «símbolo», lenguaje con el que el hombre se expresa.

«La benevolencia hacia el mundo inanimado estará mediada siempre por significados, en virtud de los cuales lo inanimado se convierte en un elemento de nuestra vida: como montaña y arroyo, como lluvia y nieve, como cristal y como litoral. Queremos que todos ellos sean como son, sin necesidad de suponer que además de su ser propio poseen algo semejante a una trascendencia volitiva natural. La realidad propiamente sustancial del

mundo inanimado —si podemos hablar en este lugar de ella— sería la realidad atómica y subatómica, a la que, desde el punto de vista de la vida práctica, sólo podemos referirnos indirectamente y bajo el aspecto de la utilidad (...) en última instancia, dependen de cómo percibamos esas realidades. Incluso en el caso de que sea correcto decir que son tal como son percibidas, sigue siendo verdad que sólo se pueden interpretar esencialmente poniéndolas en relación con la vida. Por lo demás, sólo su importancia para la vida define el lugar que les corresponde en el *ordo amoris*. La benevolencia significa *prestarle* asentimiento»³⁰.

Por otro lado, el hombre necesita hacer del mundo un lugar para habitar, para esto se vale de las cosas transformándolas en «instrumentos» aptos para el vivir. Él eleva a las cosas a su propia condición, con su trabajo los objetos reciben un ordenamiento nuevo en el que son piezas de una organización racional. El hombre no es un animal que se adapte al entorno físico; al contrario es un transformador de todo lo que le rodea. De la naturaleza hace un «hábitat», un lugar apto para vivir³¹.

Volvemos a insistir, que para esto, necesita conocer las cosas y apreciarlas en su justo valor, y así sacar de ellas toda la utilidad que le es beneficiosa³². Esto no implica una explotación indiscriminada de la naturaleza hasta abusar de ella³³. «Existe lo que podríamos llamar responsabilidad frente a la naturaleza por amor de sí misma. ¿Qué puede significar tal cosa? Sencillamente, que toda especie y el vivir que le es propio, es una revelación del ser, un modo de dejar que la realidad devenga real en sus reflejos. Si el respeto a la naturaleza, ya sea por sí misma o por el hombre, es entendido correctamente, no podemos dejar que ninguno de ellos triunfe sobre el otro: ni el respeto a la naturaleza en atención de sí misma ni el que le tenemos en consideración del hombre. La razón de ello está en que la relación del hombre con el mundo no es primariamente una relación de autoafirmación³⁴ ni de metabolismo con la naturaleza, sino una relación de «copertenencia de carácter originario». En la conciencia del ser racional se recobra la realidad concebida como totalidad. Deviene real de un modo nuevo la totalidad del mundo. La tristeza que nos inunda al oír que en un lejano continente desaparecen cientos de especies de mariposas no tiene nada que ver con una pérdida de utilidad. Tampoco tiene que ver con la disminución del gozo estético pues, presumiblemente, no hubiéramos llegado nunca a ver las mariposas en cuestión. Sin embargo, con su desaparición nos empobrecemos nosotros mismos, pues nuestro propio ser se realiza gracias a su relación con la realidad que no somos»³⁵.

«Debe decirse, por consiguiente, que la distinción y multitud de las cosas provienen de la intención del primer agente, que es Dios. En efecto, sacó Dios las criaturas al ser para comunicarles su bondad y representarla

por ellas. Y como esta bondad no podía representarse convenientemente por una sola criatura, produjo muchas y diversas, a fin de que lo que faltaba a cada una para representar la divina bondad se supliese por las otras. Porque la bondad, que en Dios es simple y uniforme en las criaturas es múltiple y está dividida. Así la bondad de Dios está participada y representada de un modo más perfecto por todo el universo en conjunto que lo estaría por una sola criatura, cualquiera que ésta fuese»³⁶.

El hombre hace del mundo un hogar, y para que éste sea tal, no sólo es necesario transformarlo sino también conservarlo. Si el mundo es un lugar para el hombre, también es porque con su contemplación el hombre es arrebatado de su interioridad e invitado a la apertura. La belleza del mundo arranca del corazón del hombre los más hermosos pensamientos. La naturaleza es espejo a donde se mira el hombre y donde proyecta su imagen. Si lo aniquila, ¿a dónde mirará?

La capacidad de amar se expresa con todo su potencial cuando «es entrega de sí». Si lo que distingue al amor es la salida de una entidad para comunicarse con otra, sólo en el amor de amistad esta comunicación se da del modo más perfecto. Esta realidad es relatada con gran viveza en el Génesis³⁷, cuando cuenta que Dios después de haber mostrado toda la belleza del jardín del Edén al primer hombre, dijo que no era bueno que el hombre estuviese solo. Era necesario ponerle a su lado una «ayuda proporcionada» a él. Dios primero le muestra todos los animales y los pone bajo su dominio, y «comprende» que lo proporcionado al hombre no es nada de todo eso. Así, crea a la mujer como el «ser semejante», que será una verdadera ayuda, porque ambos vivirán como hombres. La compañía permite ejercer uno de los actos más profundo del ser humano: «amar a alguien como se ama a sí mismo».

La capacidad de amar del hombre no se agota con el mundo ni con el amor a sus semejantes. Si el amor es don de sí, la felicidad más profunda reclama la donación completa de él. Esto es una dificultad para el hombre ya que no puede tomar su ser y regalarlo. Las criaturas «estamos» en el ser, pero «no lo poseemos». Entonces ¿podemos decir que el hombre está llamado a la insatisfacción ya que no puede satisfacer uno de sus anhelos más profundo: ejercer su capacidad completa de amar?

Deberíamos responder afirmativamente teniendo en cuenta las posibilidades del propio hombre. La criatura no se sostiene sin ayuda, ni en su ser ni en su operar. Sólo puede recibir el ser aquel que es capaz de darlo, si toma en sus manos lo que ha puesto en el ser y lo lleva nuevamente hacia Él. Sólo el Creador es la garantía del amor más perfecto.

Por eso Santo Tomás hace referencia a lo dicho por algunos filósofos anteriores, que con respecto a Dios el amor más que una «elección» es como una «pasión» por la que somos atraídos hacia Él.

«Algunos afirmaron que aun en la voluntad misma la palabra amor expresa algo más divino que la palabra dilección, porque el amor lleva en sí alguna pasión, principalmente en cuanto reside en el apetito sensitivo, mientras que la dilección presupone el juicio de la razón. Y el hombre puede mejor dirigirse a Dios por el amor como pasivamente atraído por Él que cual pudiera conducirlo a ello su propia razón, lo cual pertenece al modo propio de la dilección, como queda ya dicho. Y por esto es más divino el amor que la dilección»³⁸.

3. EL AMOR PERFECTO Y EL AMOR IMPERFECTO

El amor hacia un bien que perfecciona al agente es común a todos los seres que poseen vida. El hombre, que es uno entre ellos, comparte este tipo de amor debido a su condición congénita de indigencia. Necesita de otras cosas para subsistir, para conocer y para amar³⁹.

Un ser finito desea bienes finitos; un ser relativo desea bienes relativos; es muy fácil explicar su actitud. Faltándole lo que le es necesario para mantenerse en el ser, o para perfeccionarse, lo desea, y lo desea para sí mismo.

Esta tendencia a lo útil o conveniente, que ama las cosas que le benefician, pertenece tanto al apetito sensitivo como al apetito racional. La razón también descubre cosas que benefician al hombre y mueve a la voluntad para que las ame. Este es el amor racional imperfecto, porque no hay una semejanza total con lo amado. En este amor no hay generosidad, como la hay hacia sí mismo y a los otros seres racionales⁴⁰.

«Y el amor puede ser perfecto o imperfecto. Es perfecto el amor por el que alguien es amado por sí mismo, en cuanto se le quiere desinteresadamente el bien; y así el hombre ama al amigo. Es imperfecto el amor con el que se ama algo no por sí mismo, sino para aprovechar su bien, en propia utilidad, como se ama la cosa que se codicia»⁴¹.

Si tenemos en cuenta el modo de amar algo, se puede hacer la siguiente precisión: cuando se ama algo, pero en función de otro, a este amor imperfecto se le llama amor de concupiscencia o de interés⁴².

«Ya hemos dicho que en el amor de concupiscencia, el que ama, propiamente se ama a sí mismo al querer aquel bien que responde a su deseo, y sabemos que cada uno se ama a sí mismo más que a cualquier otro, por cuanto tiene consigo mismo unidad substancial, mientras con los demás no la tiene sino en la semejanza de determinada forma participada»⁴³.

En cambio, cuando algo es amado en sí mismo, sin referencia a otra cosa, de un modo absoluto, este amor recibe el nombre de amor de amistad o de benevolencia. Es más perfecto que el amor de concupiscencia, ya que lo querido, posee la razón de bien de modo acabado. Esto es debido, a que es considerado bueno sin recurrir al beneficio del amante.

«Puesto que el amor tiene por objeto el bien, y el bien, como dice el Filósofo, reside en la substancia y en el accidente, de dos maneras se puede amar alguna cosa: como bien subsistente o como bien accidental e inherente. Una cosa se ama como bien subsistente cuando de tal modo se la ama que se quiere el bien de ella, y, por el contrario como bien accidental o inherente se ama lo que se desea para otro, que es como se ama la ciencia, no para que ella sea buena, sino para poseerla, y a este segundo amor llaman algunos de concupiscencia, como al primero llaman de amistad»⁴⁴.

Por lo tanto, entre los actos del hombre, solamente el amor parece referirse a «dos objetos», en cambio en el entender y en el gozar, nuestra actividad se refiere a un solo objeto. Cuando amamos queremos el bien para alguien, o sea, queremos un objeto para otro objeto. Así queremos el dinero para nosotros o para nuestros amigos. Las cosas que anhelamos (*concupiscimus*) propiamente las deseamos, y sólo impropriamente las amamos; amamos verdaderamente una cosa cuando deseamos algún bien para ella⁴⁵. Los modos de amor espiritual se diversifican por los términos de su aspiración. El fin puede ser último o intermedio. El amor espiritual perfecto o de amistad se refiere al término último que es la persona; mientras que el amor espiritual imperfecto o de concupiscencia sólo se refiere al término intermedio⁴⁶. Esta calificación del amor espiritual no es moral sino ontológica.

«Hay un doble amor: uno imperfecto, otro perfecto. En el amor imperfecto, uno no quiere el bien para una cosa en sí misma, sino que uno quiere el bien de ella para sí mismo. Y este amor es el que algunos llaman de concupiscencia, así amamos el vino para lograr sus delicias, o amamos a un hombre para nuestra utilidad o placer. El otro, en cambio, es el amor perfecto, por el que uno ama el bien de algo en sí mismo, es entonces que amando a una persona quiero que tenga ese bien, aunque nada obtenga yo de esto; y así es el amor perfecto, por el que uno ama a alguien de la misma manera que se ama a sí mismo»⁴⁷.

«El término latino *concupiscere* significa desear, pero, en el lenguaje posterior adquirió una connotación de desorden. En sí mismo el nombre no implica desorden, sino unas exigencias de un ente, que es finito, pero que está aspirando a plenitudes en todos los órdenes. Por esto, afirma Santo Tomás que, con este amor, se ama la ciencia, la virtud y hasta la visión

de Dios en la vida eterna pues en el amor de concupiscencia se funda la virtud teologal de la esperanza. Todo lo que se quiere para sí, se quiere con amor de deseo. Después, el mismo nombre significó algo que sugiere inmediatamente desorden y egoísmo, el no querer más que para uno, quererlo al margen de la perfección moral y anteponiendo el propio deleite, etc.; porque, si sólo se tiene amor de concupiscencia (amor imperfecto) y no se posee además el amor de benevolencia y de amistad (amor perfecto), no se sigue el orden que reclama la persona, no se vive el modo de amor que compete al ente personal»⁴⁸.

El amor de deseo por sí, el amor de concupiscencia, no es ilícito, pero sin el amor de benevolencia y el amor de amistad, o sin amor de caridad, no hace feliz ni es perfeccionante. Además de ser infructuoso, si se permanece en él se convierte en concupiscencia desordenada. «Así que vivir para sí mismo, amarse incondicionadamente a sí mismo, resta personalidad, endurece, cosifica; y cosifica intencionalmente también todo lo que se ama, al reducirlo a bien placentero o a bien útil»⁴⁹.

Para significarla se emplea el mismo término de concupiscencia, porque no desordenado el amor de deseo es legítimo, e incluso puede decirse que es algo exigido por el ente personal. La persona tiende por naturaleza y aspira constitutivamente, por ello, a ser feliz, a ser perfecta, y tal aspiración no es un amor de concupiscencia, un amor de deseo para mí⁵⁰.

Esta clasificación del amor espiritual de perfecto e imperfecto es siempre un amor objetivo, que se basa en el conocimiento de la realidad. Por eso este amor puede ser interesado sin menoscabo de su objetividad y legitimidad, *un amor interesado no significa que sea un amor desordenado*. El interés o el desinterés se basa en la verdad del objeto, en su modo de ser, el bien puede ser: honesto, útil o deleitable. El interés no es fruto de un juicio subjetivo en el que no se tenga en cuenta la realidad, todo lo contrario es la misma objetividad del bien la que despierta el interés o no lo despierta. *Un amor desordenado no sólo deja de ser interesado sino que deja de ser un amor espiritual*. «Este amor objetivo es a la vez verdadero cuando está ordenado, es decir, si respeta, en la cualidad de su movimiento hacia el bien, el peso, el número y la medida que rigen y definen de algún modo el bien. Este amor objetivo puede ser desinteresado y verdadero cuando se encuentra en presencia de un bien verdaderamente absoluto. Y será desinteresado, pero ilegítimo, cuando erige abusivamente en bien absoluto, sea a un bien útil, sea a un bien que naturalmente debería permanecer subordinado a otros bienes»⁵¹.

Podemos decir, entonces:

1) El amor espiritual objetivo es perfecto y desinteresado cuando se enfrenta a un bien cuyo valor absoluto exige un amor así. Es la respuesta

absoluta, el puro homenaje que nuestro corazón rinde a quien se lo merece. «Será de un modo en presencia de valores impersonales, tales como la verdad, el bien, la belleza; será de otro modo ante ese bien que es el amor que tiene una persona a nuestro verdadero bien; y será, en fin, de otro modo y tomará una forma única en presencia del bien que no solamente tiene valor absoluto, sino que es el Absoluto del bien, fuente de todo bien y de todo amor, también de nuestro amor y bien»⁵².

2) El amor espiritual objetivo es perfecto e interesado «cuando recaiga sobre el bien propio del sujeto, porque este bien es un bien verdadero. Aunque el amor de nuestro bien propio sea, en el orden natural, el amor más intenso y más fundamental después del amor de Dios, sería falso decir que la voluntad tiene por objeto nuestro bien propio, si se omitiera añadir que ese objeto debe ser necesariamente comprendido bajo el objeto formal que es el bien como tal y que naturalmente es conforme con la verdad del bien. Es también inexacto llamar a este amor una concupiscencia, porque en realidad se trata de un amor de benevolencia»⁵³.

3) El amor espiritual objetivo es imperfecto e interesado «cuando se encuentra en presencia de bienes que por naturaleza deben servir a otros bienes y, claramente, a nuestro propio bien. No se debe confundir el amor interesado, que no puede faltar en ninguna criatura, y el egoísmo que es la hipertrofia monstruosa del bien propio, erigido en bien absoluto. Se produce cuando el hombre, en vez de amarse según la verdad, como el amor espiritual lo exige naturalmente, identifica innaturalmente su bien total y último con un bien finito, al que todos los otros bienes, comprendidos los que tiene valor absoluto, se encuentran ordenados a título de medios»⁵⁴.

En el amor perfecto o de benevolencia, que sólo puede tenerse a las personas, se relaciona con el amor de concupiscencia. El amor de concupiscencia es «querer un bien» para sí, es decir algo deleitable o útil, que perfecciona en la vida personal. El amor de concupiscencia es el amor de deseo, de posesión para sí⁵⁵.

La persona es un ente que por naturaleza requiere, además del amor de deseo, el amor de benevolencia⁵⁶, «el querer un bien para otro», tal como lo define Santo Tomás, amor de entrega y desprendimiento, completamente desinteresado, en el que sólo se busca el bien de lo amado; y también el amor de amistad, que añade a la benevolencia recíproca la unión afectuosa, el que afectivamente su sujeto se transforme en el amigo, aunque real y efectivamente ambos continúen conservando su propio ser. De manera que se quiere y se obra para el otro como si se hiciera en favor de sí mismo, de tal modo que el amigo es como otro yo, y pueda así conseguirse una comunión de vida personal⁵⁷.

Así, «desde el punto de vista de la educación del amor, se impone la siguiente exigencia: hay que transformar la simpatía en amistad y com-

pletar ésta con aquélla. Como se ve, esta exigencia tiene un doble aspecto. Por una parte, a la simpatía le falta la benevolencia, sin la cual no puede haber amor verdadero. Aunque pueda parecer que la simpatía ya es benevolencia (e incluso algo más que benevolencia), en ella se esconde una dosis de ilusión. Al analizar la atracción hemos subrayado esta subjetividad del sentimiento, a saber, la tendencia que tiene a “tergiversar la verdad” del objeto y orientarlo lo más posible hacia el sujeto. En consecuencia, se toma por amistad o incluso por algo más, lo que sólo es simpatía y amor afectivo (...) Y la amistad, como acabamos de constatar, consiste en un compromiso de la voluntad respecto de una persona, con miras a su bien. Por consiguiente, para llegar a ser amistad la simpatía ha de madurar, y este proceso de maduración exige normalmente reflexión y tiempo. Se trata de completar el sentimiento de simpatía determinando la actitud hacia una persona dada y sus valores por su conocimiento objetivo y convencido. En su compromiso activo, la voluntad no puede tener otra base. Los meros sentimientos no pueden comprometer a la voluntad sino de forma pasiva, y más bien superficialmente, con una cierta dosis de subjetividad, mientras que la amistad exige un compromiso serio de la voluntad, objetivamente fundado»⁵⁸.

La mejor definición del amor, cuando se ama a un ser semejante, es aquella que dice: «amar es querer algún bien para alguien» (*amare est velle bonum alicui*)⁵⁹. Este amor es «benevolente» porque hay un reconocer que afirma la otra realidad. Se acepta que exista y que continúe existiendo. El amor es deseo de permanencia y, para ello, se anhela que el bien no desaparezca. «La gran fuerza moral del verdadero amor reside precisamente en ese deseo de la felicidad, del verdadero bien para la otra persona. Es esa fuerza lo que hace que el ser humano renazca gracias al amor, que le proporciona un sentimiento de riqueza, fecundidad y productividad internas. Soy capaz de desear el bien de otra persona, luego soy capaz de desear el bien. El amor verdadero me hace creer en mis propias fuerzas morales. Aun cuando yo sea “ruin”, el verdadero amor, en la medida en que se despierta en mí, me obliga a buscar el bien verdadero para la persona hacia la cual tiende. Así es como la afirmación del valor de otra persona corresponde a la del valor propio del sujeto, gracias al cual nace en él una necesidad de desear el bien para otro “yo”»⁶⁰.

La «alteridad» es un elemento constituyente del amor perfecto o de benevolencia. Es un camino de ida y vuelta, porque no se entiende al amado sin un amante y todo amante necesita de un amado. En el amor imperfecto, sólo hay una identidad que se afirma: la propia; las demás están al servicio de su necesidad. En cambio aquí al encontrar a otra identidad, otra realidad como la del agente, se abre la posibilidad de reconocerlo como se reconoce a sí mismo, es decir, amándolo como se ama a sí mismo. *El amor*

es la fuerza de decir sí, a lo que existe. «Aprobar y afirmar lo que ya es realidad, eso es amar»⁶¹.

4. EL AMOR DE SÍ

Ya hemos hecho referencia al amor innato o natural que toda criatura posee, como relación entitativa que se da en el ser. Este amor innato viene a ser como la inercia de todo ser para permanecer en la existencia. Sin embargo, en el hombre el recto amor de sí mismo es modelo de los otros amores y estímulo para ellos. Quien sabe amarse verdaderamente buscará las cosas que le benefician y la compañía de los buenos amigos⁶².

«Conforme a lo cual, los que se aman a sí mismos verdaderamente, lo hace según el hombre interior, pues lo quieren conservar en su entereza y le desean sus bienes, que son los espirituales; y trabajan para alcanzarlos y gustosamente se vuelven a su corazón, que allí encuentran buenos pensamientos al presente y recuerdo de pasados bienes y la esperanza de los futuros, con que también reciben placer. De igual manera, no sufren las rebeldías de la voluntad, pues que toda su alma tiende a una sola cosa. Por el contrario, los que no se aman verdaderamente no quieren conservar la integridad del hombre interior, ni anhelan sus bienes, ni trabajan por alcanzarlos, ni les es deleitable convivir consigo, volviéndose al corazón, pues en él hallan maldades presentes, pasadas y futuras, que aborrecen, y ni aun con ellos mismos están en paz por los remordimientos de la conciencia»⁶³.

«Por lo demás, este amor indigente que tiende a la propia realización es el principio y el núcleo de todo nuestro amor. Es el dinamismo elemental puesto en movimiento en el acto mismo de la constitución de nuestro ser, cuya movilización o aniquilamiento está por encima de nuestras propias fuerzas. Es el sí a lo que nosotros ya somos antes de que conscientemente podamos decir sí o no. Y aquí recibe un sentido concreto que quizá no se había imaginado aquel pensamiento de San Agustín, que en múltiples variaciones recorre toda su obra: "*Amor meus pondus meum*", es la propia consistencia de mi ser lo que me lleva como amor a todo lo que soy llevado. Y el dominio que nosotros tenemos sobre este impulso originario es tan nulo como el que cualquier otro ser tiene sobre su propia naturaleza. Por tanto, hay que admitir como inevitable e irreversible que el instinto natural que pide satisfacción y perfeccionamiento en el objeto amado es, en el fondo, amor propio»⁶⁴.

El ser humano está sediento de realidades por eso su inclinación primera (el amor natural) busca para sí la perfección de la que carece. Todo el actuar de nuestro ser, que busca su plenitud es ya una afirmación del él mismo: porque apruebo o amo mi ser me muevo a colmar lo que le falta. El hombre:

«Tiende por naturaleza a su propio bien y propia perfección, lo cual quiere decir amarse a sí mismo»⁶⁵.

«El hombre quiere la felicidad por naturaleza y necesariamente»⁶⁶.

«El querer ser feliz no es objeto de libre decisión»⁶⁷.

La interpretación del amor depende de la forma de entender la naturaleza humana. El recto amor a sí, también, se manifiesta en que el hombre debe amar su naturaleza racional o interior más que su naturaleza animal o exterior. Por eso debe desear más los bienes espirituales que los materiales⁶⁸. *Por la misma causa se ama verdaderamente a sí mismo quien se ama según la razón*. Quien ama los bienes sensibles contra el orden o bien de la razón, propiamente hablando se odia y no se ama, aunque juzgue erróneamente lo contrario⁶⁹. Por eso es laudable amar nuestra naturaleza exterior en cuanto concuerda con la interior; sólo es vituperable amar aquella en cuanto que se opone a ésta o a la recta razón⁷⁰. Por esto es lógico que un hombre maduro en la plenitud de sus facultades, y perseverando en el esfuerzo por ser mejor, tenga un amor de sí más cabal que el de un niño o el de un hombre pervertido.

«No queda deformado mi amor si yo quiero las cosas para mí, para alegrarme en ellas, para enriquecer mi contenido vital con ellas. Es más, la raíz de todos mis amores es que yo logre perfectamente mi existencia. El hombre no puede querer naturalmente no ser feliz. No hay nada malo ni desordenado en que yo ame mi propio bien, puesto que estoy hecho naturalmente para amar todo bien, incluido el mío. El desorden estaría en preferir mi bien, en cuanto mío, a un bien superior o más general. El amor propio que se opone al bien universal puede llamarse egoísmo, que es un repliegue sobre uno mismo, en oposición al bien general»⁷¹.

El hombre ha de amar a Dios más que a sí mismo pero, después, se debe amar a sí, ya que él es partícipe de ese bien absoluto. El amor a sí es con prioridad respecto del amor al prójimo porque el motivo de éste tercer amor es que el prójimo también se asocia en el amor a Dios. Es una inclinación natural el que cada uno se ame a sí mismo porque la participación es algo más íntimo e interior que la asociación⁷². Incluso explica Santo Tomás que es necesaria para la amistad con el prójimo, pues:

«Así, como la unidad es principio de unión, así el amor con que uno se ama a sí mismo es forma y raíz de la amistad, ya que tenemos amistad con los demás en cuanto que con ellos nos portamos como con nosotros mismos»⁷³.

«Sobre esta inclinación natural de amor a sí mismo se funda el precepto de ley de naturaleza, y este deber es elevado también al orden sobre-

natural, siendo así imperado por el deber de la caridad. Así, por ejemplo, cada uno tiene que procurar más que por nadie su propia perfección y salvación, sobre todo tiene que cuidarse de esta última, y ello es legítimo y obligatorio. Si el imperativo perfecto del amor de caridad es centrarse en Dios por encima de todo y hasta de sí mismo, tanto objetiva como subjetivamente; en cambio, en el amor de caridad a sí sólo se requiere la prioridad sobre el amor al prójimo en intensidad subjetiva, no en dirección intencional de estimación. Por ello, para amarse a sí mismo no es necesario que cada persona tenga que creerse superior a las demás, le basta un sola razón: que es ella misma, o que la unidad de mismidad la tiene consigo misma y no con los demás. Indica Santo Tomás que:

«Cada uno tiene en sí una unidad, que es superior a cualquier otra unión»⁷⁴.

Tal unidad no la puede tener con otro, ni en el máximo grado de amistad. La vida que realmente es su vida es la suya, y ésta es la que tiene que vivir; de sus actos es dueño él, y, en cambio, no lo es de las acciones de los demás; la vida personal que es puesta bajo del dominio de la libertad es la suya, de la de los demás lo podrá ser sólo por exhortación o por consejo»⁷⁵. El amor perfecto para consigo mismo es más radical, incluso es ontológicamente primario. Expresa nada menos que la unidad ontológica de la persona y no meramente unión psicológica de afectos como en el amor para con otro⁷⁶.

De todo lo dicho hasta ahora podemos sacar las siguientes conclusiones:

1. La unión afectiva, que constituye el principio formal de la amistad, no es una unidad sustancial sino algo que se le asemeja, por lo tanto, hacia uno mismo, que es una unidad sustancial, no puede haber amistad:

«Hay que decir que, propiamente, uno no tiene amistad consigo mismo, sino otra cosa mayor que ella, puesto que la amistad incluye cierta unión, pues como dice Dionisio en *Los nombres divinos*, el amor es “poder unitivo”, y cada uno tiene en sí una unidad que es superior a cualquier otra unión»⁷⁷.

Con respecto a sí mismo no se tiene amistad sino algo superior: *la misma unidad*. Por ello la amistad debe darse siempre entre dos personas.

2. La segunda consecuencia es que, sin embargo, para la amistad sí es necesario el amor de sí:

«Así, como la unidad es principio de unión, así el amor con que uno se ama a sí mismo es forma y raíz de la amistad, pues tenemos amistad

con los demás en cuanto que con ellos nos portamos como con nosotros mismos»⁷⁸.

El amor a sí debe ser según la propia naturaleza espiritual del hombre, porque:

«Ama lo que tiene como su propio ser (...) y se dice que el hombre es algo de dos maneras. Primero, según su substancia y naturaleza. En cuanto a esto, todos se estiman en lo que son, compuesto de cuerpo y alma. Así se aman todos los hombres, por desear la conservación de sí mismos. En segundo lugar, se dice que el hombre es algo según su principalidad (...) De este modo, no todos se tienen en lo que son, pues lo principal en el hombre es el alma racional, y lo secundario la naturaleza sensible y corporal»⁷⁹.

3. La tercera conclusión es que el hombre debe amarse más a sí mismo que al amigo, según el sentido explicado que no implica desorden:

«El amor del hombre a sí mismo es el modelo de amor que ha de tener a otro y es más ser modelo que copia. En consecuencia, más debe amar el hombre con caridad a sí mismo que al prójimo»⁸⁰.

En el hombre el amor a sí adquiere una doble modalidad. Por un lado, está presente en «el impulso a la vida», que es su modo de existir, y por otro lado, está «la tendencia a perfeccionarse». Ya hemos dicho que el hombre debe superar su simple condición natural para llegar a ser verdaderamente hombre. Su ser no es sólo sobrevivir, sino «fuerza» que le mueve a vivir con dignidad, actualizando sus capacidades.

«El hombre, pues, y el ángel apetecen naturalmente su bien y su perfección, y en esto consiste el amarse a sí mismos»⁸¹.

Esto es posible cuando todas sus dimensiones caen bajo el dominio de la razón⁸². Aunque los apetitos básicos escapan al gobierno directo del hombre, ya que actúan instintivamente, hay otros grados de la vida sensitiva que la voluntad domina. En ellos la presencia de la libertad se hace patente cuando los potencia al asumirlos como parte de la vida consciente. Gracias a esta penetración racional, los apetitos del hombre adquieren un sorprendente grado de «plasticidad». Gracias a la educación⁸³ los cultiva y potencia.

«Por la voluntad no apetecemos solamente los bienes propios a ella, sino también lo que pertenece a cada potencia y a todo el hombre. Por consiguiente, el hombre desea naturalmente no sólo el objeto de la voluntad, sino también los bienes convenientes a las demás potencias, como el

conocimiento de la verdad, propio de la inteligencia; el ser y el vivir, y otros bienes concernientes a la existencia humana, los cuales van comprendidos bajo el objeto de la voluntad, como bienes particulares»⁸⁴.

El impulso a la vida es «consciente» en el hombre. El hombre no tiene deseos de vivir simplemente. Sus ganas de vivir son el fruto del conocimiento y de la conciencia de que su vida tiene «un sentido». La vida es el mayor bien que se puede desear cuando está unida al Bien Universal, que es lo único que sacia la capacidad infinita de apetecer del hombre⁸⁵. El carecer de un sentido de la vida, y constatarlo, puede mitigar el deseo de vivir.

El hombre se ama naturalmente a sí mismo, y ama naturalmente su vida, pero algunos pueden amar indirectamente (*per accidens*) la muerte corporal:

a) en cuanto que consideran esta vida terrena como algo que retrasa su felicidad última.

b) en cuanto que, como suicidas, prefieren perder la vida corporal antes que soportar los males que le acompañan⁸⁶.

«Es imposible que nadie, hablando en absoluto, se odie a sí mismo, pues todo ser apeete naturalmente le bien, y nada puede desearse sino bajo la razón de bien ya que el mal es extraño a la voluntad, como dice Dionisio. Y amar a uno es querer para él el bien, como antes se ha dicho. Por consiguiente, es necesario que uno se ame a sí mismo, y es imposible que uno se odie a sí mismo en absoluto»⁸⁷.

El amor de la propia vida es mucho más connatural que el amor de los deleites gustativos y sexuales que la pueden acompañar. Por eso es más difícil vencer el temor a la muerte que el deseo de placeres⁸⁸.

Por último, queremos señalar que el amor a sí en el hombre es consecuencia de su ser personal, por lo tanto en este amor también esta presente la doble dimensión, de aparente antagonismo, que define a los seres personales de interioridad y exterioridad, de intimidad y apertura. Es así, escribe Santo Tomás⁸⁹, que la tendencia natural de la criatura [racional] es doble: a recibir y a actuar⁹⁰. La primera inclinación es como curva sobre sí misma. En cambio, la segunda no, ya que busca el bien de otro, el bien sin más. Por tanto, es natural desear también la satisfacción de las propias necesidades o aspiraciones; pero dentro y al servicio del otro aspecto también natural del amor, *del activo y desprendido y generoso*. Ciertamente la verdad humana tiene un momento «reflexivo», pero hay que estar atentos para que ese momento no predomine y se convierta así en una fuerza negativa que aspire mi ser entero y lo vuelva sobre mí mismo, incluyéndolo y encerrándolo en sí. Hay que poner el conocimiento al servicio del amor de

amistad. También el amor humano tiene ese momento «reflexivo»: el deleite que causa. Hay que vigilar para amar sin andar sopesando reciprocidades, ni rastrear y mensurar compensaciones. Radical y terminalmente, amar es darse en bien del amado. Lo otro, es simplemente la «añadidura».

5. EL AMOR A LO SUPERIOR

Para este apartado, hemos dejado el estudio del bien supremo, como objeto del amor humano. Desde el momento en que se plantea a Dios como el Ser absoluto, se establece un Bien absoluto, y como el bien es el objeto del amor, por eso mismo nos vemos llevados a cuestionarnos sobre la posibilidad de un amor absoluto para la criatura⁹¹.

El deseo humano se halla frente a un objeto tal que es imposible amarlo con miras a cualquier otra cosa que no sea el mismo objeto. Para amar como es debido a todas las cosas habría que amarlas por Dios, como Dios las ama, y luego amar a Dios por él mismo, como Él se ama. Esto puede parecer contradictorio para un ser finito, cuando su amor, por el bien que le compete, parece interesado. Para dilucidar a fondo esta cuestión es necesario remontarnos a los principios.

El hombre tiene una voluntad con la que desea el bien, es decir el bien que es para él. Por otro lado, toda filosofía cristiana no puede olvidar que el amor humano es participación analógica del amor divino, que es amor de Dios por Dios mismo. Es así, por lo tanto que todo amor del hombre hacia las cosas o hacia Dios, que no sea por Dios es infiel a su verdadera esencia.

Nada más obvio que Dios se ame por su propia perfección, ya que su propia perfección no le deja nada más por alcanzar. «Sin embargo, no es la imposibilidad misma, que el hombre, a quien tantas cosas faltan, y más que nada le falta Dios, pueda y aun deba amar su bien supremo de modo distinto al de un bien por adquirir? Ahí esta, en toda su agudeza, el problema cristiano del amor: una participación esencialmente interesada de un amor esencialmente desinteresado, que debe llegar a ser desinteresado para realizar su propia esencia y no puede tratar de perfeccionarla sin destruirla. ¿Cómo salir de esta dificultad?»⁹².

El tema en cuestión es un acto de amor, por el que el hombre ame a Dios, como Dios se ama. Aunque esta antinomia parece imposible de resolver, sólo lo es, en apariencia porque en el fondo ya lo hemos dicho: el amor de Dios está puesto en nosotros porque somos esencialmente amores de Dios creados y cada uno de nuestros actos, cada una de nuestras operaciones, están espontáneamente orientados hacia el Ser que es su fin y su origen.

Cuando Santo Tomás nos quiere hacer comprender que el hombre ama a Dios sobre todas las cosas, recuerda que si el hombre ama naturalmente su propio bien, por ello mismo debería amar aquello sin lo cual su propio bien sería imposible. Si toda cosa natural depende de otra, el hombre por estar dotado de intelecto puede conocer su dependencia. Si es así, no puede dejar de preferir aquello de lo cual depende hasta más que a sí mismo, porque aquello de lo que depende es la condición misma de su propia existencia.

«En los seres del mundo observamos que aquello cuyo ser pertenece por naturaleza a otro, se inclina con preferencia, y más, al otro que a sí mismo. Esta inclinación natural se observa en los fenómenos naturales, porque, como dice el Filósofo, “lo que naturalmente se hace en cada ser debe ser hecho así”. Y, en efecto, vemos que la parte se expone naturalmente al peligro para conservar el todo, v. gr., la mano, que se expone sin deliberación a los golpes para conservación de todo el cuerpo. Como la razón imita a la naturaleza, hallamos también esta inclinación en las virtudes sociales: así lo propio del ciudadano virtuoso es exponerse al peligro de muerte por la conservación de toda la ciudad, y si el hombre fuese parte natural de alguna colectividad, esta inclinación sería natural. Por consiguiente, puesto que el bien universal es el mismo Dios, y bajo este bien están contenidos el ángel, el hombre y todas las criaturas, porque toda criatura, en cuanto a todo su ser, pertenece naturalmente a Dios, síguese que también el ángel y el hombre, con amor natural, aman con preferencia y más a Dios que a sí mismos. Y si, por el contrario, se amasen naturalmente a sí mismos más que a Dios, se seguiría que el amor natural es perverso y que la caridad no lo perfecciona, sino que lo destruye»⁹³.

Por eso, vemos a la parte exponerse espontáneamente al peligro por la conservación del todo. Cuando el cuerpo está amenazado por un peligro, la mano va al encuentro del objeto que amenaza de un modo natural, sin ningún tipo de deliberación previa. En efecto, todo ocurre como si la mano supiera que no puede subsistir separada del cuerpo, de que forma parte. Defender el cuerpo, equivale a defenderse a sí misma. Esta doctrina que es válida para la relación de la parte al todo, no puede interpretarse literalmente en el caso del hombre con respecto al bien universal, ya que el hombre es una criatura libre.

Dios es el bien universal, en el cual todo otro bien particular se halla contenido⁹⁴, del que el hombre depende en su existencia y que éste prefiere espontáneamente antes que a sí mismo, como la condición necesaria de su propia existencia y de su propia perfección. La explicación de este hecho excede el ejemplo biológico de la mano, que arriesga su seguridad por la del cuerpo. Como también el caso sociológico en el que un individuo pone en peligro su vida por el bien de la ciudad a la que pertenece.

Aunque, en este último caso, encontramos un fenómeno nuevo que lo distingue del punto de partida. El ejemplo de la mano, en el que ésta es una parte natural del todo, su proceder es instintivo. En el caso del ciudadano virtuoso su conducta se funda en una decisión de razón en la que él ha juzgado conveniente sacrificar su seguridad por la comunidad a la que pertenece. En esta elección la defensa de la ciudad es preferible para él.

Si nos elevamos al plano de la dependencia del hombre a Dios, los ejemplos dados ya no son válidos. La relación del hombre con su Creador, no es la de la parte con el todo. El bien universal no es el todo, ni el hombre una parte del todo. La preferencia del bien universal para el hombre no es ni un instinto bruto ni un razonamiento de conveniencia. El hombre ama naturalmente a Dios más que a toda otra cosa y en primer lugar más que a sí mismo, el problema es ver el modo propio en que se da esto.

Ahora, nos estamos moviendo en el plano metafísico, en el cual afirmamos que el Ser ha creado otros seres y, que estos, son análogos a su causa⁹⁵. El fundamento de toda relación que se pueda dar entre las criaturas y su Creador es por la analogía. Por eso si se dice que Dios es el bien universal, se quiere decir necesariamente que Dios es el soberano Bien, causa de todo bien. Si se dice que cada bien es sólo un bien particular, quiere decirse necesariamente que esos bienes particulares no son partes separadas de un todo, que sería el Bien, sino que son análogos del Bien creador que les ha dado la existencia. En ese sentido, es cierto decir que amar un bien cualquiera es siempre amar su semejanza con la bondad divina⁹⁶. Como esa semejanza a Dios es lo que hace que ese bien sea un bien, puede decirse que lo que se ama en él, es el soberano Bien⁹⁷. En otros términos: es imposible amar la imagen sin amar al mismo tiempo el modelo, y si se sabe que esa imagen no es más que una imagen, como lo sabemos, es imposible amarla sin preferir el modelo.

Ahora bien, lo que vale para el conjunto de las criaturas vale, mucho más todavía, para el hombre en particular. Querer a un objeto, decíamos, es querer a una imagen de Dios, es decir, querer a Dios; amarse a sí mismo, será, pues, amar a un análogo de Dios, es decir, amar a Dios.

Con lo expuesto pensamos que resolvemos la cuestión que estamos intentando aclarar, a la luz del pensamiento de Santo Tomás. Recordemos, que al comienzo de este apartado, parecía una contradicción que el hombre, como criatura, que en todos sus actos busca su propia perfección, ame a su Creador prefiriéndole a sí mismo. No obstante, hemos visto que el fin de su amor a Dios, es Dios y que Éste se merece un amor así, totalmente desinteresado, y no en cuanto que este amor lo perfecciona. Esto es por una dádiva divina: Dios nos hace partícipes de su propio amor porque nos ha hecho a su imagen y semejanza: seres intelectuales.

Los seres desprovistos de conocimiento que se mueven por fines, tienden espontáneamente hacia estos fines en cuanto que para ellos son buenos. Esto no es otra cosa que desear su propia perfección que consiste precisamente en parecerse a Dios. Para todo ser puramente físico, perfeccionarse es hacerse semejante a Dios⁹⁸. Todo bien particular es un bien en cuanto se asemeja al bien universal, por eso sería contradictorio desear el bien universal en vista a un bien particular. El bien universal debe amarse por él mismo. Esto mismo sólo se da, de un modo consciente, en el caso del hombre, ser intelectual. En el cual, su acto de perfección es un acto único de amor, en el que el modelo (Dios) es preferido a la imagen (el hombre)⁹⁹.

Dios, que se conoce integralmente y se ama totalmente es la perfección del ser. Para que el hombre realice plenamente sus virtualidades y llegue a ser integralmente él mismo, necesita llegar a ser esa perfecta imagen de Dios: un amor de Dios por Dios. La oposición que se supone entre el amor de sí y el amor de Dios no tiene, pues, ninguna razón de ser, para quien se mantiene en el plano de la semejanza y de la analogía, que es el plano mismo de la creación. Decir que si el hombre se ama necesariamente a sí mismo, no puede amar a Dios con amor desinteresado, es olvidar que amar a Dios con desinteresado amor es para el hombre la verdadera manera de amarse a sí mismo. Todo el amor propio que guarde lo hace diferente de ese amor de Dios que es Dios. Todo amor por sí mismo que de suyo abandone, lo hace por lo contrario semejante a Dios y por ahí se hace semejante a sí mismo.

Cuando menos imagen parece el hombre, tanto menos es; cuanto más parece, tanto más es: ser consiste, pues para él en distinguirse lo menos posible; amarse, en olvidarse lo más posible. El hombre alcanza su perfección última cuando, substancialmente distinto de su modelo, ya no es sino sujeto portador de la imagen de Dios.

«La cuestión, pues, ya no es saber cómo adquirir el amor de Dios, sino más bien llevar ese amor de Dios a que tome conocimiento de sí mismo, de su objeto, y de la manera en que debe comportarse respecto de ese objeto. En este sentido, podemos decir que la única dificultad por resolver es la de la educación, o, si se quiere, de la reeducación por el amor»¹⁰⁰.

Por lo tanto, se puede buscar a Dios y el buscarlo es haberlo encontrado puesto que nuestro amor de Dios es una participación de Dios mismo. Nacido del amor, el universo creado está enteramente penetrado, movido, vivificado desde dentro, por el amor que circula en él como la sangre en el cuerpo que anima. Hay, pues, una circulación del amor, que parte de Dios y a él vuelve: «*quaedam enim circulatio apparet in amore, secundum quod est de bono ad bonum*»¹⁰¹. Si esto es así, no se puede evitar la conclusión de que amar a Dios es ya poseerlo, y puesto que quien lo busca lo

ama, el que lo busca lo posee. La busca de Dios es el amor de Dios en nosotros; pero el amor de Dios en nosotros es nuestra participación finita al amor infinito por el cual Dios se ama a sí mismo. Arrastrados por la corriente del amor divino que nos penetra y por nosotros vuelve hacia su fuente, podemos decir que amar a Dios es llevarlo consigo¹⁰².

6. LA LIBERTAD DE AMAR

Ahora, nos interesa tratar sobre «la libertad» que tiene el hombre para amar. «Amar es una elección, la más importante y la más radical que el hombre pueda ser llamado a cumplir. En ella se sitúa plenamente su libertad de criatura racional, capaz de orientar el propio destino. Nuestro destino depende del tipo de bien por el que optemos»¹⁰³. Hemos insistido que el hombre es imagen de Dios y, si lo es, se debe a que es señor de sus actos. Santo Tomás, da comienzo al estudio del hombre en la Suma Teológica, diciendo:

«Como escribe el Damasceno, el hombre se dice hecho a la imagen de Dios, en cuanto que la imagen significa un ser intelectual, con libre albedrío y potestad propia»¹⁰⁴.

La libertad es la característica del amor racional que lo distancia infinitamente del amor natural y del amor pasión. Hemos visto cómo el *conocimiento* es la primera distinción que separa a los tres tipos fundamentales de amor, acerca de los cuales trata Santo Tomás. Y ahora con *la libertad*, no sólo presentamos una diferencia más sino que señalamos la «desproporción absoluta» que existe entre estas realidades. Esto lo hemos señalado, al comienzo del primer capítulo, al indicar que entre estos tres tipos de amor existe una *cierta analogía*.

El bien tiene la aptitud de «despertar» el amor, pero el amor racional realmente se despierta cuando el hombre se lo propone. El hombre es la verdadera causa eficiente del amor, porque ama cuando quiere. Y esto es así porque elige las cosas que ama¹⁰⁵. «El conocimiento intelectual posibilita el acto de libertad, pero evidentemente no lo constituye: dejaría de ser libre ese acto si estuviese determinado por su contenido una vez aprehendido. “Por tanto, si un hombre, en el mismo momento en que ha conocido el bien, no lo hace, entonces se debilita el fuego del conocimiento. Además está el problema de lo que la voluntad piensa de lo que se ha conocido. La voluntad es un principio dialéctico y tiene bajo sí toda la actividad del hombre. Si no le gustó lo que el hombre ha conocido, no resulta ciertamente que la voluntad se ponga a hacer en seguida lo contrario de lo que dice la inteligencia: oposiciones tan fuertes son ciertamente muy raras. Pero la vo-

luntad deja pasar un poco de tiempo: ¡esperemos hasta mañana, a ver cómo se ponen las cosas! Entre tanto la inteligencia se oscurece cada vez más, y los instintos más bajos toman cada vez más la delantera. Ay, el bien hay que hacerlo en seguida, apenas conocido (he aquí la razón por la que en la pura idealidad el paso del pensar al ser se da con tanta facilidad, porque ahí todo se hace en seguida); pero la fuerza de la naturaleza inferior consiste en dilatar las cosas. Cuando de este modo el conocimiento ha llegado a ser bastante oscuro. Entonces la inteligencia y la voluntad ya pueden entenderse mejor; finalmente están ya completamente de acuerdo, porque la inteligencia se ha puesto ya en el lugar de la voluntad, y reconoce así que es perfectamente esto lo que la voluntad quiere” (Kierkegaard, S., *La enfermedad mortal*, Florencia 1927, p. 671)¹⁰⁶.

Esta capacidad de «autodeterminarse» es una de las dimensiones de la libertad, que se identifica con la voluntad¹⁰⁷, en cuanto que por ella el hombre se determina a algo y se relaciona directamente con la realidad¹⁰⁸. El «libre arbitrio», que es un modo de denominar a esta «dimensión» de la libertad humana, consiste, por un lado, en la capacidad de actuar o no actuar por propia iniciativa («libertad de ejercicio o de contradicción»), y, por otro lado, en la posibilidad de elegir esto o aquello («libertad de especificación o contrariedad»)¹⁰⁹.

Es necesario, no olvidar, que la libertad ejercida por el hombre, con su voluntad, está influenciada en su operar, directamente, por la capacidad «racional» del intelecto humano¹¹⁰. El entendimiento humano es racional, es decir que consta de un «proceso cognoscitivo». La verdad no es conocida con una sola mirada, sino a través de un proceso discursivo. Esto también sucede en la «dimensión práctica» de la razón, ya que ésta para definirse sobre la bondad de algo debe hacerlo a través de un juicio o deliberación.

«En cambio, la razón y el intelecto difieren en cuanto al modo de conocer, o sea que el intelecto conoce con una simple mirada, mientras que la razón conoce discuriendo de una cosa en otra. No obstante lo cual, la razón llega por medio del discurso a conocer lo mismo que la inteligencia conoce sin discurso, esto es el universal. Por tanto, el objeto propuesto a la facultad apetitiva, propóngalo la inteligencia o la razón es el mismo»¹¹¹.

La deliberación o consejo del entendimiento es la que influye en «la elección» de la voluntad. Este modo de aconsejar no impone necesidad en la elección. Así, *el hombre con el entendimiento delibera y con la voluntad elige*¹¹².

«No todo amor electivo es amor racional, en el sentido de que el amor racional se contrapone al intelectual. Amor racional se llama al que

sigue a un conocimiento discursivo, y, según hemos visto al tratar del libre albedrío, no toda elección sigue a un discurso racional, sino sólo la elección del hombre»¹¹³.

Pero antes de avanzar y seguir hablando sobre la libertad y de lo que implica en el hombre, nos parece necesario indicar otro aspecto por el que no se ama necesariamente ningún bien en esta vida. Es por lo siguiente: en el orden de los bienes creados la voluntad es libre; puede elegir entre ellos, ya que todos carecen de la «razón formal de bien último». Explica Santo Tomás, que el movimiento de la voluntad sigue al acto del intelecto, pero el intelecto entiende algo naturalmente; luego la voluntad quiere algo naturalmente¹¹⁴. «Eso que quiere naturalmente es el fin, pues lo que son los primeros principios para el intelecto eso es el fin para la voluntad. De aquí se deducen varias consideraciones. Una, que la *voluntas ut natura* estará abierta (*velle*) a la felicidad. Otra, que la voluntad no sabe, es inconsciente, respecto de aquello a que está abierta. Está determinada a lo uno, pero ningún objeto que depende de sus actos es ese uno porque ninguno la satura o colma. El fin no depende de ella, de sus actos. Otra, que así como los primeros principios son la base de cualquier otro conocimiento racional, así, el querer el fin es la base de cualquier volición en orden a él. A su vez, si esos primeros principios son el objeto de un hábito que estaba en la “parte superior del intelecto (...) así también la parte superior del afecto está en la adhesión al fin” (1SN.17.2.5.ra3.)»¹¹⁵. Es decir que ningún «bien finito» es adecuado a la «capacidad infinita» de amar del hombre.

«La impresión que engendra en el hombre esa persecución de una satisfacción que siempre hay, es primero un profundo trastorno: la inquietud silenciosa, por punzante, del que busca la felicidad y a quien se le rehusa hasta la paz (...) Por no poseerlo, el hombre va errante de objeto en objeto, y no sin causa, pues si el que ya tiene es bueno, el que no tiene también lo es. Llevado por el movimiento que lo arrastra, es menester que pierda un bien para adquirir otro; agotar un placer para experimentar otro; sentir al mismo tiempo el disgusto del que termina y presentir, a través del deseo, el gusto del que le seguirá. De lo que habría él menester sería agotar de golpe la suma de todas las voluptuosidades posible, y luego morir, puesto que no puede hacer que ese goce sea eterno. De ahí ese vértigo insensato que no permite que el bien que pasa espere al que lo reemplaza, para pasar a su vez. La caza al placer no es sino la decepcionante imagen de la paz que falta, como el movimiento no es más que la imagen movediza de la inmóvil eternidad»¹¹⁶.

Ante los bienes finitos no se siente la necesidad de amarlos, es decir que nos resultan «indiferentes»¹¹⁷, siempre y cuando no haya algún motivo por el que se proponga el hombre amarlos.

Por seguir el apetito racional a este conocimiento, goza de su misma amplitud. En este obrar, el ser dotado de voluntad, puede autodeterminarse prescindiendo de la fuerza de atracción de los seres que le rodean; el acto libre es el acto más perfecto que un ser puede realizar. Mientras en las restantes operaciones todo ser está movido por el objeto que se le presenta y lo atrae, y en cierto sentido, depende de él, en la operación libre es él el que domina y dirige el obrar propio.

«Es la voluntad un principio activo no determinado a una cosa, sino indiferente a muchas, de tal manera Dios la mueve. No la determina por necesidad a una sola cosa, sino que su movimiento permanece contingente y no necesario, excepto respecto de los bienes a los que se inclina naturalmente»¹¹⁸.

Esto es así, porque el «bien universal», que cumple la razón formal de bien, escapa a nuestros sentidos¹¹⁹ y no podemos amarlo necesariamente. Pero entre nosotros y el bien universal existe una escala de bienes que el hombre sí puede conocer directamente. Hacia los bienes más próximos al bien universal existe una tendencia natural a amarlos, por ejemplo la verdad, la vida, la felicidad, etc. Sin embargo, el hombre, a través de su libertad, puede apartarse de ellos cuando por una elección los subordina a otros bienes. Porque lo que es fin en un orden práctico, en otro orden puede tener razón de medio¹²⁰.

Esto mismo sucede en el hombre, como criatura: siente una inclinación natural hacia el supremo bien que es su Creador. Pero esta inclinación es de acuerdo con su naturaleza racional y libre, de modo que si el hombre se orienta a su Creador es por propia determinación. Como su inteligencia no capta directamente la razón de bien universal, para amar el bien supremo deberá elegirlo. No hay una fuerza que lo arrastre a ello, es un acto libre de su voluntad. En cambio, si el hombre pudiese llegar a aprehender el bien universal directamente, no podría dejar de amarlo.

«El fin último mueve necesariamente a la voluntad, por ser el bien perfecto. Igualmente todos los medios necesarios para este fin, sin los cuales no puede darse, como ser, vivir y análogos. Otras cosas, sin las cuales puede alcanzarse el fin, no se las quiere necesariamente, como tampoco asentimos por necesidad a las conclusiones sin las cuales los principios pueden ser ciertos, aun asintiendo a estos principios»¹²¹.

«Así la libertad se configura como posibilidad de elección del fin, y no sólo de los medios. El fin ha de ser querido por la persona: puede no ser querido, y eso es el pecado. También así la libertad aparece como una «creatividad participada»: posición de la causa radical, de la causa final, que es la causa de la eficiente, como ésta a su vez lo es de la formal, y ésta

de la material; de manera que el fin es causa de todas las causas, y por tanto es la causa de posición de realidad sin presupuestos: creatividad. Así la libertad resulta la mayor perfección natural posible»¹²².

El hombre alcanzará su verdadera perfección cuando se oriente hacia el bien universal. Porque lo que satisface de modo cabal la búsqueda de la perfección es aquello que da origen al ser del apetente. Y esto sólo se da cuando se ama a lo superior al hombre, que funda su existencia.

«Pero la perfección de un ser no depende de todo aquello a que se inclina, sino sólo de lo que es superior a él»¹²³.

Recordamos que el amor implica unión afectiva y cierta identificación con los objetos amados. Por eso en el amor de los bienes espirituales (o superiores) nos elevamos en cierto modo hacia ellos. Por el contrario, al amar los bienes materiales (o inferiores) nos rebajamos en cierta manera hacia ellos. Los amigos nos impulsan a ser buenos o malos, como ellos. Quien pone su amor en las cosas espirituales se hace más sabio o más santo; quien lo pone en los objetos materiales o en los placeres corporales se hace esclavo de los mismos¹²⁴.

Todos estos aspectos, que hemos señalado, son importantes en el momento de enfrentarnos al tema del amor y la libertad. Amar para el hombre significa aceptar una realidad, y hemos visto que el hombre ama lo que quiere. Entonces, ¿qué es lo que lleva al hombre a amar unas cosas y no a otras? En último término, se trata del «compromiso» que asume al amar, porque amar es aceptar y buscar convivir con el amado¹²⁵. El amado es incorporado a la vida del amante y así el amor se hace vida. «Sólo dando y dándose en su amor es como la persona vive como persona, y alcanza la plenitud de su ser libre, en cuanto no condicionado por ninguna “necesidad”, en cuanto —porque quiere— ama absolutamente al que es en sí mismo realmente digno de ser amado como persona, en cuanto es amor y no mero deseo»¹²⁶. Aunque la experiencia nos enseña, que el amor a unas cosas hacen la vida más plena y, en cambio, el amor a otras, destruyen la vida¹²⁷. *El amor perfecciona o envilece*¹²⁸.

El amor que perfecciona es el que respeta la «libertad», pero *la libertad que es vida*. Esta libertad no es el «momento electivo» del que hemos estado hablando hasta ahora. La *libertad constitutiva* del hombre es la que se identifica con su ser, y ésta es el aspecto más profundo de la libertad, que se manifiesta en la elección. «La libertad constitutiva, también llamada *fundamental o trascendental*, es el nivel más radical y profundo: la persona humana *es un ser libre*. Esta libertad llega hasta el nivel más profundo del hombre; no es una mera propiedad de sus actos, sino *de su mismo ser*»¹²⁹.

El amor se hace vida cuando respeta todas las dimensiones de la libertad. Si la libertad es «amor» (aceptación) es porque también es «apertura» (conocimiento). Y la apertura es a la verdad. Por eso amor y verdad son vida cuando perfeccionan la libertad. Y esto sucede cuando la verdad es amada. Sólo el amor a la verdad es vida. «Cuando se acepta [la verdad], el hombre se enriquece y su existencia adquiere una dignidad y un brillo inusitados, porque hay más libertad».

Esto mismo lo señala Wojtyła, cuando indica que «La psicología trata de descubrir la estructura de la vida interior del hombre y constata, en el curso de sus investigaciones, que los elementos más significativos de esa vida son la verdad y la libertad. La verdad está directamente ligada al dominio del conocimiento. El conocimiento humano no se limita a reflejar los objetos, sino que es inseparable de la experiencia vivida de lo verdadero y lo falso. Esta experiencia, precisamente, constituye el “nervio” más interior y, al mismo tiempo, esencial del conocimiento humano. Si la experiencia consistiese únicamente en “reflejar” los objetos, podría creerse que es de naturaleza material. Pero la experiencia de lo verdadero y de lo falso se encuentra completamente fuera de las posibilidades de la materia. La verdad condiciona la libertad. De hecho, el hombre sólo puede conservar su libertad respecto de diferentes objetos que se imponen a su acción como buenos y deseables en la medida en que es capaz de aprehenderlos a la luz de la verdad, asumiendo así una actitud independiente respecto de ellos. Desprovisto de esta facultad, el hombre estaría condenado a ser determinado; estos bienes se apoderarían de él, decidirían plenamente sobre sus actos y su orientación. La facultad de conocer la verdad hace posible al hombre la autodeterminación, es decir, decidir de manera independiente acerca del carácter y la orientación de sus propios actos. En esto consiste la libertad»¹³⁰.

Como conclusión, decimos: libertad de amar y amar para la libertad. Porque «si miramos ahora las cosas, no tanto desde la perspectiva ética, sino desde una perspectiva vital y existencial, diremos (...) que la libertad consiste en *la realización de la libertad fundamental a lo largo del tiempo*, es decir, en la tarea de *vivir la propia vida*, y configurar una determinada biografía e identidad: la de uno mismo. *La realización de la libertad consiste en el conjunto de decisiones [amores] que van diseñando la propia vida* y en la incorporación de los resultados que producen esas decisiones [amores]»¹³¹.

7. EL FIN DEL AMOR

Santo Tomás termina su estudio sobre los efectos del amor¹³² preguntando si el amor es la causa de todo lo que hace el amante y responde

afirmativamente: todo agente obra por algún fin¹³³. Para cada cosa el fin es el bien deseado y amado¹³⁴. Así pues, es claro que todos los agentes obran siempre por amor a algún bien, entendiendo el amor universalmente, de modo que incluya el amor racional, el sensitivo o «animal», y el natural.

«Es evidente que todo lo que tiende a un fin, en primer lugar ha de poseer aptitud o adecuación a ese fin, pues nada tiende a un fin que le es desproporcionado»¹³⁵.

Las demás pasiones tienen como causa el amor. Y de ahí que las acciones procedentes inmediatamente de otras pasiones (deseo, tristeza, gozo, etc.) procedan en último análisis del amor¹³⁶. Además, «el amor impera todo acto humano, todo acto voluntario: el amor es el primer acto del hombre libre de la persona. El amor es la raíz de toda la vida moral y es lo que le confiere fuerza y valor: todo acto vale lo que vale el amor que lo mueve. De esta manera también el amor viene a ser la “forma” de todo acto realmente humano, porque si lo conocido es la forma del acto de conocimiento, lo que lo configura como tal, es lo querido —lo que el amor quiere— la “forma” de todo acto libre, de todo acto humano: es lo que lo configura como acto de la persona, como tal acto libre: todo acto humano se configura como tal según el amor con el que quiere lo que quiere, y que es lo que lo hace bueno o malo. El “fin”, lo amado, es así la “forma” del acto humano libre»¹³⁷.

Por eso llama San Agustín al amor «peso del alma» (*pondus animae*). Porque el amor es como la ley de la gravedad del alma: es lo que nos inclina o mueve a obrar¹³⁸. La frase del mismo autor «ama y haz lo que quieras»¹³⁹ se debe entender así: si amas rectamente o en orden a Dios, puedes hacer todo lo que quieras, pues sólo querrás obrar bien o según Dios. El mismo San Agustín dice que del amor a Dios proceden todas las obras buenas («edifica la ciudad de Jerusalén»), mientras que el amor egoísta es la fuente de todas las malas obras («edifica la ciudad de Babilonia») ¹⁴⁰.

Podemos distinguir *tres efectos principales* del amor:

- 1) mover al amante a alguna operación;
- 2) «convertir» o referir con la intención las obras del amante al mismo amado;
- 3) manifestarse en signos y obras de amor, y así el amante no sólo busca el amar, sino también el ser amado¹⁴¹.

El fin del amor es el bien¹⁴². Cuando la voluntad quiere un bien, y lo busca como fin, todo el operar del hombre se subordina a la consecución de lo querido.

«Todo agente obra por algún fin, como se dijo. Mas el fin para cada ser es el bien deseado y amado. De donde resulta con evidencia que todo agente, cualquiera que sea, ejecuta todas sus acciones por algún amor»¹⁴³.

Es así como el bien informa a la potencia, la actualiza, y la mueve.

«Pero se ha de notar que, siendo toda inclinación consecuencia de una forma, el apetito natural corresponde a una forma existente en la naturaleza, mientras que el apetito sensitivo y el intelectual o racional, que es la voluntad, siguen a una forma existente en la aprehensión. Lo mismo que el apetito natural tiende al bien real, los segundos tienden al bien en cuanto conocido. Para que la voluntad, pues, tienda a un objeto no se requiere que éste sea bueno en la realidad, sino basta que sea aprehendido como bueno. De ahí que el Filósofo nos diga que “el fin es un bien real o aparente”»¹⁴⁴.

Los bienes poseídos no los amamos menos que los no poseídos. Ordinariamente los amamos más, pues es mayor nuestra unión con los mismos (unión no sólo afectiva, sino también efectiva o real). El amor de lo presente, a veces es menor incidentalmente, en cuanto que descubrimos en ello algo que repugna a nuestro amor¹⁴⁵.

El amor que se extiende a muchos objetos según una misma línea acaba disminuyendo. Pero la difusión del amor según una dimensión no hace disminuir el amor según otra. Por ejemplo, el amor a muchos amigos no hace disminuir el amor al hijo o a la esposa; pero el amor a muchas mujeres hace disminuir el amor hacia una determinada mujer, y cuando uno ama a muchos hijos desciende el amor tenido hacia el que antes era hijo único¹⁴⁶.

Ha de notarse que el amor «superabundante» no puede referirse a muchas personas. Sólo puede referirse a una sola. Así aparece claramente en el amor sexual, en el cual un amante no puede amar al mismo tiempo y de modo intenso a muchos. Y por eso también la amistad perfecta de los buenos no puede extenderse a muchos¹⁴⁷.

El amante es movido (*inclinatur*) por el amor a obrar según las exigencias del amado. Pero ese obrar le resulta muy deleitable, por ser conveniente a su forma. Por eso todo lo que el otro hace o sufre le es deleitoso. Y cada vez se enciende más hacia el amado. Como el fuego naturalmente no puede dejar de arder, así el amante no puede dejar de amar. Y como todo lo violento es doloroso, de igual forma es penoso obrar contra o fuera de la inclinación del amor¹⁴⁸.

Lo que conseguimos con esfuerzo y con dolor (*cum labore et poena*) lo amamos con más intensidad y lo conservamos con mayor diligencia. Por eso, observa Santo Tomás, que normalmente los que adquieren riquezas con su propio trabajo, las gastan menos que quienes las adquieren sin trabajo, por haberlas recibido de sus padres o de cualquier otro modo¹⁴⁹.

La voluntad se extiende al fin (el bien) y a los medios, que tienen razón de bien en cuanto se orientan al fin. Por eso el amor es propiamente del fin. Este acto simple versa sobre lo que es por sí mismo objeto de la facultad, o sea, sobre lo que es bueno y querido por sí mismo, lo cual es el fin. Los medios no son buenos o deseables por sí mismos, sino por orden al fin y la voluntad no tiende a ellos sino por amor al fin. Como el fin es querido por sí mismo y los medios sólo por el fin, la voluntad puede dirigirse al fin —puede amar— sin moverse a la vez a los medios.

El fin es el término, más allá de él no hay nada en su orden. Por eso al llegar a él, se detiene el apetecer y no avanza más. Es lo valioso en sí, todo lo que ha estado antes es simplemente medio para arribar al fin. El fin es el término de la inclinación, y eso también responde a la condición formal de bien. El bien es lo apetecido; por eso aquello que sea apetecido en razón de sí mismo y no por relación con otro, es bien en el sentido más radical. Por lo tanto, lo que fue aprehendido como real, lo que es verdadero, en el apetecer adquiere de modo acabado el valor de bueno.

En el acto de amar puede haber dos términos: el bien amado y el sujeto para el que se quiere el bien. Lo que amamos para alguien, lo amamos con «amor interesado», en cambio el sujeto para el que queremos el bien lo amamos con «amor desinteresado». Lo que queremos para otro lo queremos únicamente como término medio (*per accidens*), mientras que el sujeto para el que queremos el bien es amado como término final y por sí mismo (*per se*)¹⁵⁰. Así pues, lo querido con amor desinteresado puede ser objeto último del amor (*ultimum dilectum*); lo querido con amor de interés sólo puede ser objeto último de la misma concupiscencia o último objeto deseado¹⁵¹ (*ultimum concupitum*)¹⁵².

Cuando se ama desinteresadamente, esta relación es directa, porque el bien al que se ama es el término de esta operación. No hay un retorno al sujeto que ama. Cuando se ama interesadamente algo ese amor no acaba en el objeto sino que vuelve al hombre. Esa cosa tiene interés porque beneficia al sujeto que ama, en último término (al que se ama es al sujeto y no a la cosa). En cambio en el amor racional desinteresado el amado es el fin¹⁵³.

«Tal es el amor, esa fuerza universal que en la obra de la naturaleza se encuentra por doquier, puesto que todo lo que obra, solamente obra con miras a un fin, y este fin es, para cada ser, el bien que ama y que desea. Luego es manifiesto que, cualquier acción que realice un ente, está movida por un cierto amor que perfecciona a este ente»¹⁵⁴.

Hemos afirmado que todo amor se funda en un bien, mas el bien se divide en absoluto (lo que es bueno por sí mismo), deleitable y útil. El placer y la utilidad son bienes pero no de modo absoluto, pues no son amados por sí mismos, sino por otro. «Lejos del acto de amar está el acto de la vo-

luntad con el cual el hombre se enfrenta con lo útil, lo instrumental: ese acto es *el interés*. Puede definirse como *el deseo de tener una cosa como medio para otra*. La mirada interesada contempla las cosas, no como son en sí mismas, sino como medios para otros propósitos. La mirada interesada, si no es al mismo tiempo benevolente, tiende a instrumentalizar el objeto que se busca y a supeditarlo a los fines de la actividad propia, extrínsecos al objeto. El interés es una mirada instrumentalizadora, es decir, desprovista de amor. La benevolencia y la contemplación son actitudes desinteresadas porque se detienen en lo amado y lo afirman, sin intentar convertirlo en instrumento»¹⁵⁵.

La finalidad del bien es el aspecto causal más importante porque da unidad a todo el operar y al hombre mismo. «La inteligencia tiende a la verdad; el amor al bien, y el bien o fin es la causa última y causa de la causalidad de todas las causas. El aquietamiento de la voluntad en el fin o bien, que es el deleite o fruición, cumple formalmente la razón de felicidad, como sobreviniendo a la visión, que es como su substancia. A la voluntad se le atribuye la primera relación al fin, en cuanto desea conseguirlo; y la última, en cuanto se aquieta en el fin ya obtenido (4SN.44.1.1.ra3). El verdadero reposo feliz o plenitud se da en la posesión del fin: en este sentido, la inteligencia es el medio para que el amor repose en la unión, en la identidad recuperada, en la unión del ser al Ser de que procede y en el que se cumple como ser. Así la felicidad más que en poseer, está en ser poseído por el Bien. El amor, que es lo unitivo y lo que profunda y terminalmente identifica al propio sujeto con el sujeto amado, es la perfección primordial y la perfección terminal de la persona. La inteligencia o conocimiento es la posesión intencional del otro en cuanto otro. El amor es el éxtasis, es ser arrebatado por el amado, la fusión en él y la identificación con él y como él. El amor hace del amado un *alter ego*, o quizá mejor: hace de mí otro tú, me identifica con el tú (sobre todo con el Tú absoluto divino) y me hace vivir su vida, su Amor»¹⁵⁶.

En el hombre, amar algo como fin, implica orientarse hacia lo amado, así lo real repercute en lo interior¹⁵⁷. Esto afectará positivamente cuando respete todas las dimensiones del hombre. El objeto amado debe estar de acuerdo con el modo de ser del hombre y promover la armonía de todas sus dimensiones. Fomentar la armonía del alma desde el exterior implica que «haya un objetivo, un blanco (*skopós*) que unifique las tendencias, y les dé unidad¹⁵⁸. Hablamos entonces de un fin o unos objetivos predominantes que *dan sentido* a todas las demás acciones. Alcanzarlos es conseguir la *autorrealización, la vida lograda*, lo que es lo mismo, *la felicidad*. La autorrealización del hombre no es sólo un proceso sensitivo y orgánico, sino también *emocional-afectivo, voluntario y racional*. Todo este proceso interno se plasma en unas decisiones y en una conducta, dirigida hacia ese blanco u objetivo»¹⁵⁹.

Por esto, concluye Cardona, «el que no ama permanece en la muerte» (I Jn. 3, 14). Es lo que en el Apocalipsis llama “la muerte segunda” (2, 3). Ese estado de “muerte espiritual” —“tienes nombre de vivo, pero estás muerto”— (Apoc. 3, 1), se experimenta psíquicamente como vacío e inanimidad, impotencia, carencia de sentido, desolación: la desolación de un yo errabundo, de un yo relativo sin referencia alguna, de un yo insustancial, reduplicación disolutoria de la relatividad. Es por el amor como el hombre recibe su cualificación definitiva: según como ama es bueno o malo. “No se dice que el hombre es bueno porque es bueno en parte, sino porque es totalmente bueno; y eso sucede por la bondad de la voluntad, ya que la voluntad impera los actos de todas las potencias humanas. Y eso proviene de que cualquier acto es el bien de la potencia respectiva; de donde sólo se dice ser bueno el hombre que tiene buena voluntad” (*Q. De virt. In communi* 1.1.ra2.). Aquí no es cuestión de “estar dotados”, como sucede en el conocimiento y en las facultades sensitivas; aquí inicialmente somos todos iguales. “No se dice bueno al hombre porque tiene una buena inteligencia, sino porque tiene buena voluntad, ya que la voluntad se refiere al fin como a su objeto propio” (ST15.4.ra3). Y es el fin lo que determina todo lo demás, y por tanto es la volición del fin —la libertad— lo que determina lo que uno es. Y de esa volición toda persona, todo ser libre es capaz”¹⁶⁰.

8. EL AMOR Y EL CONOCIMIENTO

Hemos visto que hay criaturas que no sólo poseen su propia forma, sino que son capaces de alcanzar intencionalmente otras formas. Si la posesión de una forma está acompañada de un apetito, es lógico que en esta apertura la forma aprehendida tenga aneja una inclinación¹⁶¹.

Al distinguir los tres principales tipos de amor de los que trata Santo Tomás, constatamos que al acto de amar le antecede el de conocer. Que el conocimiento es necesario para el amor, es una convicción tradicional de toda la Filosofía Occidental; sin embargo, «el problema se encuentra menos en el afirmar que el amor sigue al conocimiento, lo que parece que es admitido por todos, sino más bien en saber qué vínculos los unen, de qué tipo de conocimiento nace el amor, cuál es su consecuencia, y cómo a veces también el amor empuja a conocer»¹⁶². Cada acto tiene su autonomía y no se confunde con el otro, pero interesa destacar la relación que hay entre ambos, porque ayudará a comprender con mayor profundidad al amor, que es el tema de nuestro estudio.

En el caso del conocimiento racional, la facultad de apetecer es la voluntad. Si el entendimiento está en acto por una forma inteligible, en cuanto no la posea y pertenezca al bien de su naturaleza, tenderá a ella y al poseerla descansará¹⁶³. Estas las funciones pertenecen a la voluntad.

Aunque ambas facultades van unidas inseparablemente, la aprehensión tiene una prioridad antecedente con respecto al apetecer. Por eso se afirma que la voluntad es consecuencia del entendimiento¹⁶⁴. La voluntad, como potencia del alma, tiene un operar propio y autónomo, pero esto no implica que esté aislada de otras facultades del hombre: ella es parte de una unidad mayor. La voluntad, como toda facultad, se distingue de otras por su objeto y por el modo específico de referirse a él¹⁶⁵.

La voluntad y el entendimiento son dos actos distintos. El conocimiento se verifica cuando la forma está en el entendimiento. En cambio la voluntad se verifica en el tender hacia fuera.

«Es necesario afirmar que el apetito intelectual es potencia distinta del apetito sensitivo. La potencia apetitiva, en efecto, es potencia pasiva, que por naturaleza ha de ser movida por un objeto conocido, de donde tenemos, que el objeto apetecible y conocido es motor no movido, mientras que el apetito es motor movido. Los seres pasivos y determinables se distinguen conforme a los principios activos y motores, porque es necesaria una proporción entre el motor y el móvil y entre lo activo y lo pasivo; incluso la misma potencia pasiva recibe su propia naturaleza del orden que dice al motivo determinante»¹⁶⁶.

El intelecto y la voluntad no pueden considerarse como potencias separadas. Las dos radican en la misma substancia espiritual (el alma humana que es quien en realidad actúa). Además una de ellas tiene su principio en la otra, de forma que emana¹⁶⁷ de la substancia a través de esa otra. La voluntad por consiguiente está inmediatamente presente en el intelecto.

«Mas, radicando ambas en la misma substancia del alma y siendo el uno, en cierto modo, principio del otro, síguese que lo que está en la voluntad debe estar también, de alguna manera, en el entendimiento»¹⁶⁸.

Para no tergiversar la diferencia entre el conocer y el apetecer, es necesario tener en cuenta la concepción tomista de la *species —sensibilis o intelligibilis—* como medio formal, es decir, como tensión esencial hacia el objeto, como *id quo cognoscitur* y no *id quod cognoscitur*¹⁶⁹. Tanto el cognoscente como el sujeto que apetece se relacionan con la realidad, pero el segundo más inmediata e íntimamente; el primero a través de la idea y según su modo propio de conocer. Se puede afirmar que estas dos actividades forman un círculo cerrado. Conocer no es sino captar las cosas y, por tanto, —en la perspectiva realista— una actividad por la que traemos las cosas hacia nuestro espíritu. *Apetecer es nuestra respuesta a esta generosidad objetiva: un movimiento que se origina en nosotros, que somos atraídos por las cosas y que termina en el mundo real*¹⁷⁰.

Todavía si nos colocamos desde el punto de vista del objeto, podemos describir mejor otra diferencia entre estas dos actividades: aunque un mismo objeto sea simultáneamente término de estas dos actividades vitales, sin embargo cada una de ellas lo capta desde un punto de vista distinto. El objeto del conocimiento es la realidad en cuanto capaz de producir en el sujeto que conoce una imagen de sí, librándose de ese modo a una existencia más perfecta y espiritual en la mente del que conoce. El objeto es apetecido en cuanto encierra en sí algo de actualidad y perfección, capaz de despertar y satisfacer nuestro apetito de felicidad y bien. Por tanto, el objeto del apetito es la realidad en cuanto que con él conviene y a él se adecua y conforma, porque puede perfeccionar al ser del que apetece¹⁷¹.

Con la razón, que precede en el actuar a la voluntad, comprobamos que no se puede dar el acto de apetecer sin un conocimiento o presencia previa de aquello que atrae. Pero, por otro lado, también es verdad que la sola presencia de lo amado no es una relación completa para el hombre en su totalidad, hay algo que le falta. La reciprocidad de conocimiento y querer nos ayuda a comprender lo que es el acto humano acabado¹⁷².

Es así que «*la realidad encontrada como verdad conmueve profundamente al hombre*. La primera consecuencia del encuentro es precisamente una cierta *conmoción*. El ejemplo más clásico es el enamoramiento. Se puede enamorar uno de una persona, pero también de un paraje, de una idea, de una causa, de un acto o una vida ejemplares... La conmoción del encuentro es un sentimiento muy rico y profundo, que adquiere un verdadero carácter de *metanoia*, de transformación interior: descubro que en mi vida ha faltado esa verdad que he encontrado. *Mi vida anterior parece vacía*, pobre, pequeña, sin interés, errabunda, sin sentido último. No me reconozco a mí mismo en ella: hasta entonces había perdido el tiempo, porque “ella” (esa verdad encontrada) me era desconocida»¹⁷³.

El amor propiamente dicho sigue siempre a algún conocimiento:

- a) al conocimiento sensitivo (el amor sensitivo o amor pasión)
- b) y al conocimiento intelectual (el amor intelectual o volitivo).

Sólo impropiamente conviene el amor a todas las cosas o a todas las naturalezas en cuanto que todas tienden a su perfección¹⁷⁴ pero no en cuanto que el movimiento al objeto amado esté precedido por un conocimiento.

La causa propia del amor es el bien en sí mismo: *el conocimiento del bien solamente es una «condición necesaria» para el amor*. Esta doctrina es aplicable a todos los actos afectivos, tanto sensitivos como intelectivos; nada podemos amar u odiar, desear o aborrecer, esperar o temer, etc., si no lo conocemos antes de algún modo como bueno o como malo¹⁷⁵. Pero las cosas las queremos no como presentes en nuestro conocimiento, sino como existentes (verdadera o aparentemente) en la realidad.

Ahora bien, el conocimiento que de modo adecuado es principio condicionante del amor no es el teórico, sino el práctico. De la perfección del conocimiento práctico depende la intensidad del amor. El amor no se despliega necesariamente movido por el conocimiento especulativo, por silogismos perfectos, puesto que no es causado inmediata y adecuadamente por éste. Pero se despliega necesariamente por el conocimiento práctico tanto en intensidad como en perfección, porque de manera inmediata y adecuada éste influye en el amor como condición necesaria. En el conocimiento práctico, el objeto captado por el entendimiento se ordena a la acción; en el conocimiento teórico, el entendimiento no ordena lo que capta a la acción, sino sólo a la contemplación de la verdad¹⁷⁶. Por eso el entendimiento práctico es motor o motivador, «no porque ejerza el movimiento, sino porque dirige hacia el movimiento, cosa que le compete por el modo de su captación»¹⁷⁷. No hay aquí contradicción entre verdad entendida y bien querido, porque:

«La verdad y el bien se incluyen mutuamente, ya que la verdad es un cierto bien, o de lo contrario no sería apetecible, y el bien es de algún modo verdad, so pena de no ser inteligible. Luego, así como lo verdadero puede ser objeto de la voluntad bajo el aspecto de bueno, al modo como sucede cuando alguien quiere conocer la verdad, así también lo bueno aplicable a la acción es, bajo el aspecto de verdadero, objeto del entendimiento práctico. Pues el entendimiento práctico conoce la verdad como el especulativo, pero ordenando a la acción la verdad conocida»¹⁷⁸.

El bien es causa del amor como objeto propio de éste. El entender está incluido en la razón de bien, en cuanto causa. El bien es la causa del amor, si no hubiese bien la voluntad no amaría, pero el bien debe ser presentado al apetito por la capacidad aprehensiva.

«Así, pues, el conocimiento es causa del amor por la misma razón por la que lo es el bien, que no puede ser amado si no es conocido»¹⁷⁹.

Pero el bien sólo es objeto del apetito sensitivo o intelectivo en cuanto conocido. Por eso el amor exige siempre algún conocimiento (directo o indirecto, imperfecto o perfecto) del bien amado¹⁸⁰. Todo lo conocido como bueno o conveniente hace surgir el amor hacia ello, a no ser que se oponga alguna resistencia por parte del sujeto cognoscente¹⁸¹.

«Cada uno ama no aquello que es bueno para sí, sino aquello que le parece bueno. El apetito, en efecto no tiende a nada, sino como es conocido»¹⁸².

Por ello, para el amor no es preciso sino querer la cosa tal como es aprehendida. Ciertamente la voluntad va a la cosa en sí, pero el apetito no

conoce y se sigue de un conocimiento: tiende a la cosa en sí, pero tal cual se la presenta en el conocimiento previo. De esta forma puede suceder que la voluntad se incline hacia algo que, sin ser de hecho bueno —connatural—, el intelecto sin embargo se lo presenta como tal. La voluntad es ciega, confía en los datos que le aporta el intelecto, que puede estar errado en sus apreciaciones y llevar a ésta a caer en un equívoco.

«Para que la voluntad, pues, tienda a un objeto, no se requiere que éste sea bueno en la realidad, sino basta que sea aprehendido como bueno»¹⁸³.

La voluntad en este caso se coapta con lo que el intelecto le presenta, no con la cosa en sí. La veracidad del amor depende de la verdad del conocimiento que le precede y que el intelecto ha debido realizar. Se comprende entonces que todo el valor cognoscitivo que puede tener el amor, en cuanto hace presente al amado en la intimidad del amante, como medio de un conocimiento más profundo, se basa en la rectitud del intelecto. Un conocimiento erróneo puede producir un amor ilusorio y el conocimiento afectivo que se derive de él, sin valor.

«*O el amor es objetivo o no es amor*». «Conviene subrayar aquí que el amor es la realización más completa de las posibilidades del ser humano. Es la actualización máxima de la potencialidad propia de la persona, que encuentra en el amor la mayor plenitud de su ser, de su existencia objetiva. El amor es el acto que de manera más completa explaya la existencia de la persona. Para que esto ocurra es indispensable, evidentemente, que sea verdadero. ¿Qué significa exactamente esta expresión? El amor es verdadero cuando realiza su esencia, es decir, cuando se dirige hacia un bien auténtico y de manera conforme a la naturaleza de ese bien (...) También en este terreno el amor verdadero perfecciona el ser de la persona y da anchura a su existencia. El amor falso provoca resultados contrarios: es aquel que se dirige hacia un bien aparente o —lo que es más frecuente— hacia un bien verdadero pero de manera no conforme a la naturaleza de ese bien»¹⁸⁴.

Amor objetivo, por lo tanto, significa que se dirige a la realidad misma, y no a una apariencia o a un rasgo superficial de las cosas. La inteligencia implica, por su misma naturaleza, un orden a lo verdadero. El amor espiritual, por propia esencia, está consonancia con el verdadero bien. Por eso para que haya objetividad en el amor espiritual, es preciso que antes haya objetividad en el conocimiento intelectual del que depende¹⁸⁵.

«Lo que es objeto del apetito, en el plano de la concupiscencia sensible, es juzgado bueno porque es deseado. Mas lo que es objeto para el

apetito intelectual es deseado porque es bueno en sí mismo. Porque el principio de tal apetito es la inteligencia. El acto del intelecto que de alguna manera es movido por lo inteligible»¹⁸⁶.

Que el conocer sea «*conditio sine qua non*» del amar no significa que interfiera en el operar propio de la voluntad. Una vez conocido el bien, la voluntad, en el ejercicio de su operación, adquiere independencia. El conocimiento es condición del amor, *pero no su medida*, ya que el bien no es amado en cuanto conocido sino en cuanto bueno.

«El amor reside en la facultad apetitiva, que mira la cosa como es en sí, por lo cual basta para la perfección del amor que se ame la cosa según se aprehende en sí misma. De aquí proviene el que a una cosa se la ame más que se la conoce, porque puede ser amada perfectamente aunque no se la conozca bien, como principalmente se observa en las ciencias, que algunos aman un cierto conocimiento general que tienen de ellas»¹⁸⁷.

Ambos actos no son necesariamente proporcionados en intensidad y en perfección. No es extraño el caso de tener un gran amor hacia aquello que no se conoce con profundidad o no amar lo que se conoce mejor. Aunque el conocimiento es como un caminar necesario para llegar a amar, los grados del conocimiento no corresponden a los del amor¹⁸⁸. Santo Tomás también recuerda que podemos amar en sí mismas cosas que sólo conocemos en otras o mediante otras¹⁸⁹. Sin embargo, normalmente y en igualdad de condiciones, se tiene más amor al bien cuanto mayor es su conocimiento.

Es el intelecto quien juzga sobre la existencia del amor y su profundidad. Esto sucede porque la auténtica connaturalidad no está en acto por el sólo hecho de tener una disposición afectiva hacia el objeto. El verdadero amor conlleva la fusión de los afectos y que la transformación de los amigos sea perfecta. Además, por otro lado, el amor perfecto tiene un lento proceso de formación¹⁹⁰ ya que el apetito nunca muda instantáneamente su disposición antecedente. Solamente el intelecto en su habitual actividad podrá juzgar de la rectitud del amor y de su obrar.

El amor solo no da garantía de la adecuada orientación del apetito, éste estará rectamente dispuesto cuando su formación se haya realizado bajo la supervisión de la recta razón. Los movimientos afectivos, que entonces se desencadenan en presencia del amado, se tienen con la certeza de la verdad. De aquí la enorme importancia para una vida sana, incluso intelectual, de una adecuada orientación de los propios sentimientos, en conformidad con la razón. Lo cual se obtiene mediante la virtud, que es precisamente el hábito de obrar según los dictámenes de la razón¹⁹¹.

En la apatición somos arrastrados en cierto modo hacia las cosas queridas; en el conocimiento sucede lo contrario: atraemos hacia nosotros

las cosas y las poseemos intencionalmente. Así pues, es menester distinguir:

a) cuando se trata de objetos superiores al alma humana, el amor es más perfecto que el conocimiento;

b) tratándose de cosas inferiores a nuestra alma, el conocimiento es más perfecto que el amor.

Por lo tanto, en esta vida terrena, el amor de Dios es mejor que el conocimiento de Él; pues a Dios le conocemos como representado (imperfectamente) en nuestro entendimiento, y le amamos como existente realmente en sí mismo¹⁹².

De todo lo dicho hasta ahora por Santo Tomás podemos sacar la siguiente conclusión: que puede ser malo el amor de muchas cosas cuyo conocimiento es bueno¹⁹³.

Obsérvese que en el plano de la moción, o de la causalidad eficiente, la apetición —y especialmente el amor— siempre es más perfecta que el conocimiento. Esto es así, porque las facultades cognoscitivas son potencias puramente iluminativas, mientras que las apetitivas mueven a obrar. En los hombres la voluntad (mediante el amor y otros afectos) se mueve a sí misma, y mueve a obrar a otras facultades anímicas (incluyendo a las cognoscitivas)¹⁹⁴.

El amor penetra en las cosas más hondamente que el conocimiento, porque éste se refiere a los objetos en cuanto recibidos en el cognoscente (según un ser inmaterial o «representativo»), mientras que, al amar, el mismo amante se transforma de algún modo en la cosa amada¹⁹⁵. El conocimiento es una acción inmanente que perfecciona en sí mismo al sujeto que conoce. La volición (y la apetición en general) implica la perfección del sujeto en orden a otras cosas. El objeto de las potencias cognoscitivas es la verdad (*verum*), que propiamente está en el alma, mientras que el objeto de las facultades apetitivas es el bien (*bonum*) que propiamente está en las cosas. El proceso cognoscitivo es centrípeto: va desde las cosas hasta el alma; el amor es un proceso centrífugo: desde el alma hasta las cosas. El primero sólo se mide desde el sujeto cognoscente. Por eso decimos que conoce más quien conoce que en una cosa hay mayores perfecciones, y en cambio decimos que ama más quien desea mayores bienes a un sujeto¹⁹⁶.

9. LA BENEVOLENCIA

Nuestro interés por dedicarle un estudio especial a la benevolencia, como dimensión de la voluntad, se debe, en primer lugar, a que en ella se manifiesta la dignidad del hombre: la voluntad benevolente expresa la con-

dición libre del ser humano, que toma una actitud afirmativa o negativa ante la realidad¹⁹⁷. En segundo término, porque queremos advertir que, la benevolencia, no satisface todas dimensiones del amor, porque lo simplemente afirmado no llega a ocupar un lugar en la afectividad.

Propiamente hablando, la benevolencia es un acto de la voluntad¹⁹⁸ por el que queremos un bien para otro, en el cual influye la razón, como apertura al mundo, de un modo directísimo. La relación estrecha que hay entre la benevolencia y la razón es evidente ya que el querer un bien para otro se debe al descubrimiento del otro como algo bueno. Aquí se constata el papel de la inteligencia que influye en el acto de la voluntad. La voluntad, gracias al consejo del entendimiento, se abre a la realidad que le circunda y la aprueba.

«Los seres de la naturaleza no sólo se inclinan a su propio bien, para adquirirlo cuando no lo tienen y disfrutarlo cuando lo poseen, sino también para difundir el bien propio en otros, según puedan; y por esto vemos que todo agente es perfecto y si está en acto produce algo semejante a él. Luego, en el concepto de voluntad va incluido que, en la medida de lo posible, comunique a otros el bien que alguien posee y, de manera especial, pertenece esto a voluntad divina, de la que se deriva por semejanza toda perfección»¹⁹⁹.

Se puede afirmar que con este primer acto de la voluntad, todavía no afectiva, se desea que la verdad aprobada continúe existiendo²⁰⁰. Así, «la benevolencia supone dos cosas distintas. En primer lugar, la constitución teleológica de un ser vivo al que le atañen las cosas, para el que algo es bueno, útil o benigno. Sólo en ese caso se le puede querer con amor de benevolencia. En segundo, percibir el ser, cuyo bien hay que promover, como en sí mismo es»²⁰¹. La voluntad entra en contacto con lo real aprobándolo y deseando contribuir en su permanencia. De aquí que «la benevolencia es la quintaesencia de la actitud ética hacia lo real que el hombre debe tener, porque *supone reconocer lo que las cosas y las personas son, y ayudar a que lo sean*»²⁰².

Las criaturas que están dotadas del apetito racional, al igual que las criaturas que poseen el apetito sensitivo, se sienten atraídas por la perfección de las formas de los seres que le rodean. La voluntad es un apetito natural que tiende hacia la objetividad de las cosas porque es un apetito intelectual. Esto significa, que el orden natural de la voluntad pasa por el conocimiento intelectual. Por eso, en los hombres esta inclinación hacia las demás cosas, tiene la propiedad de no ser «sólo» por un beneficio particular que les reporte, sino también por la valoración de lo que es la cosa en sí misma²⁰³. Es así que el amor benevolente permite que lo real se torne real para nosotros.

«Santo Tomás de Aquino afirmó que en la *capacidad* de sentir la *convenientia sensibilium*, es decir, la calidad sensible y perceptible por sí misma, sin el grito de la pasión poseedora, hay algo específico del ser humano (Cfr. ST3.141.4.ra3; QDM.8.1.ra9), pues el animal desea únicamente lo que le sirve posiblemente de alimento o para la unión carnal, mientras que el hombre, dominando sus apetitos, se hace capaz de disfrutar de la belleza puramente sensible como puede ser la del cuerpo humano»²⁰⁴.

Esto es posible gracias a la presencia de la aprehensión racional, que aprehende intencionalmente la forma de lo que conoce en toda su perfección y no como algo que conviene a una potencia del hombre. En este caso, en el momento de apetecer, lo que atrae es lo conocido en cuanto tal²⁰⁵.

Esa consideración directa del bien es previa a la búsqueda de lo amado. Es más, se puede llegar a amar hasta bienes irreales, a los que nunca llegaremos, pero que la imaginación presenta. Si esto es así, mucho más en la benevolencia que está abierta al *ser, en cuanto que es*. Su objeto no es simplemente una perfección que le compete, sino también algo más profundo, que hace que esa perfección sea, y es el «ser».

«Ser es algo que sólo se revela a la benevolencia. Esta revelación de sí precede a todo deber: es la facultad sobre la que se asienta todo posible deber. La benevolencia es para el propio benevolente un regalo. Es la *eudaimonia*, la vida lograda, que, desde el punto de vista de la mera vida y desde el instinto, se nos presenta como enredada en antinomias insolubles. Sólo la vida que despierta a la razón es capaz de la consumación referida. La vida está despierta cuando la razón deja de ser un instrumento al servicio del instinto y se convierte en forma de la vida. Entonces cesa de hallarse abstractamente frente a la vida, deviene concreta, se llena de fuerza viva —como fantasía creadora y querer resuelto o benevolencia—. En ella, la realidad se manifiesta tal como es, es decir, como luz amable»²⁰⁶.

La benevolencia, como afirmación de lo otro, es la que posibilita la superación de los propios intereses y la realización verdadera de las relaciones sociales. «La individualidad se torna accesible únicamente en la afirmación libre, en un acto de aceptación. Este acto, empero en el que la vida se trasciende a sí misma y deviene una totalidad que examina sus estados, sólo es posible merced a la suprema fuerza de la vida. Esta autotranscendencia de la vida es lo racional: en su forma más elemental hablamos de justicia; en la más alta, de amor»²⁰⁷.

Además, la benevolencia se distingue tanto del amor sensitivo como del intelectualivo (estrictamente dichos). El amor de orden sensitivo es una verdadera pasión y, por eso, impulsa con cierto ímpetu hacia su objeto. Además, el amor-pasión no nace (o no suele nacer) súbitamente, sino des-

pués de una asidua consideración del objeto amado e implica cierta costumbre, mientras que la benevolencia surge repentinamente²⁰⁸.

«Muestra que la benevolencia no es amor, por una doble razón. La primera es que la benevolencia no suscita una distensión del ánimo ni un apetito, es decir, una pasión del apetito sensitivo, la cual distiende el ánimo por su ímpetu, casi moviendo hacia algo con cierta violencia. Esto sucede, por cierto, en las pasiones del amor, pero no en la benevolencia, que consiste en un simple movimiento de la voluntad»²⁰⁹.

La benevolencia no es un apetito. No es el despertar de la pasión que busca el bien placentero. La benevolencia responde a lo espiritual, que en cierto modo es todas las cosas²¹⁰, y aplaude con júbilo y buenos deseos el encuentro con la verdad. Su aparición es instantánea porque no es fruto de un proceso material.

También el amor de orden intelectual se distingue de la sola benevolencia. La dilección implica cierta unión afectiva del amante con el amado, mientras que la benevolencia es el mero deseo de bien para algún sujeto, y no incluye la unión afectiva con éste²¹¹. No es lo mismo amar que querer simplemente un bien para otro. «Por el hecho de que alguien ame a otro quiere el bien para ese otro y, además, le trata como si fuera él mismo, refiriendo el bien al otro como así propio y, por esto, se llama el amor *fuera que unifica*, porque agrega otro a sí mismo, considerándole como un segundo yo»²¹². El ejemplo que da Aristóteles, y comenta Santo Tomás, es sumamente esclarecedor, porque podemos desear el bien de alguien sin buscar la unidad con él:

«Ahora bien, porque la benevolencia conlleva sólo el simple movimiento de la voluntad, por eso puede surgir súbitamente, como les ocurre a los espectadores de una competición, que se hacen benévolos y quieren con afecto superficial, es decir, según un solo y débil movimiento de voluntad, no prorrumpiendo en una obra»²¹³.

Por otro lado, una de las consecuencias principales del amor perfecto es el buscar la compañía y trato con el ser querido, en cambio, esto no sucede en la benevolencia. Puede existir un verdadero querer el bien de otros pero sin desear la convivencia.

«Los viejos y los ásperos pueden ser benévolos, en cuanto quieren el bien de los demás en su afecto, y también, en cuanto subvienen a su fuerza y a sus necesidades. Sin embargo no hacen verdaderamente amigos porque no viven en su compañía ni gozan en la sociedad de los mismos; todo lo cual parece ser máximamente propio de los actos de amistad»²¹⁴.

«La benevolencia puede tenerse hacia hombres desconocidos, de quienes no se adquiere experiencia conviviendo familiarmente con ellos.

Pero esto no puede ser en la amistad (...) la benevolencia puede quedar oculta para aquél a quien la tenemos, lo cual no puede decirse de la amistad»²¹⁵.

Así mismo, el amor perfecto o amor de amistad es un amor benévolo en el que hay reciprocidad, los amigos se quieren mutuamente y hacen por el otro todo lo posible. En cambio, en la benevolencia no se requiere la conmutación de afectos para que exista.

«Si uno quisiera un bien para alguien en razón de ese alguien, decimos que es benévolo, pero no que es amigo si no hiciera algo por aquél, esto es, que el amado quisiera un bien para el amante por este mismo, pues decimos que la amistad es benevolencia recíproca, de tal manera que el que ama sea amado. Pues hay cierta conmutación del amor según la forma de la justicia conmutativa»²¹⁶.

Por tanto, dentro del orden homogéneo de los movimientos o actos del apetito superior o voluntad, la benevolencia es esencialmente algo medio entre la mera simpatía y la amación o dilección: pues importa más que la mera simpatía y menos que la dilección o amación, de modo que la mayoría de las veces el movimiento de nuestro afecto comienza por la simpatía natural, pasa por una benevolencia racional y termina en dilección eficaz. Como dice Santo Tomás, «cuando el hombre perdura en la benevolencia y se acostumbra a querer bien a alguno, su espíritu se reafirma en querer el bien, de modo que su voluntad no permanecerá ociosa, sino que se hará eficaz»²¹⁷.

Esta es la razón de por qué Aristóteles llama a la benevolencia principio de la amistad o de la dilección amigable²¹⁸; pues cuando la benevolencia pasa del estado de cierta veleidad al estado de una voluntad verdadera²¹⁹ y eficaz de querer para otro el bien como para sí mismo, y hace todo lo que está de su parte para que lo consiga realmente²²⁰, entonces «se convierte en amistad»²²¹, esto es, en verdadero amor de amistad, en contraposición al amor de concupiscencia²²², porque es, efectivamente, la raíz y el principio de la amistad honesta, no de la de mera utilidad o delectación²²³.

Por todo ello, define S. Tomás correctamente la benevolencia²²⁴: «acto de la voluntad por el que queremos el bien a otro por sí mismo, bien sea con cierta voluntad ineficaz, como en la benevolencia imperfecta, bien sea con voluntad eficaz y actuosa como en la benevolencia perfecta o amistosa»; pues «la benevolencia... consiste en que uno quiere para otro el bien y no quiere su mal»²²⁵.

Con la benevolencia podemos llegar a apreciar el ser de las cosas, más allá de si está presente, de si se posee o si tiene una cualidad que beneficia. Por esto no dejaremos de amar a ciertos bienes a pesar de que no reporten utilidad alguna. Es así como el hombre puede llegar a amar *todas*

las cosas. Con los apetitos ama ciertas cosas y con la voluntad puede amar todas las cosas.

10. LA BELLEZA Y EL AMOR

Al estudiar las causas del amor quedó establecido cómo el conocimiento es condición necesaria para la existencia del amor: no podemos amar aquello que no conocemos. Con la belleza quedará más evidente la necesidad de la actividad cognoscitiva para el amor.

Santo Tomás, al referirse a la estrecha relación que hay entre el entendimiento y la voluntad, menciona también cómo lo bello es origen del amor²²⁶. Esto se debe a que lo bello es una misma cosa con el bien y, por otro lado, lo bello se acerca mucho a la razón de forma, en cuanto perfección. La belleza se ordena primariamente a la potencia cognoscitiva y, así, cuando es presentada por la razón la voluntad descansa.

¿Cuál es la causa del amor? En primer lugar, el bien porque nuestra apetición o nuestra tendencia encuentra en el bien la satisfacción plena que le hace complacerse y detenerse en él. Por lo tanto, «entre el bien y lo bello, los cuales son inseparables del ser, no hay más que una distinción de razón. En el bien, la voluntad encuentra su sosiego. En lo bello, es la aprehensión sensible o intelectual la que encuentra su sosiego. Cada uno de nosotros lo ha experimentado a menudo a propósito de los objetos de la vista o del oído, los dos sentidos que utiliza la razón. Es a partir de los colores, o sonidos y armonías, cuya percepción se acompaña del sentimiento como es para sí misma su propio fin. Aquello de lo cual verlo y entenderlo es la razón suficiente total de verlo y entenderlo: he ahí lo bello»²²⁷.

Cuando se trata de lo bello o del bien, el amor presupone el conocimiento del objeto amado. Luego es la visión de la belleza o del bien sensible la que está en el origen del amor sensible y, de modo parejo, la contemplación intelectual de lo bello o del bien está en el principio del amor espiritual.

«Es preciso que antes haya aparecido a mis ojos del cuerpo y del alma lo amable que hay en ese objeto o persona: *visio est quaedam causa amoris* (ST2.67.6.ra3), la visión es una especie de causa del amor. Si bien encontrar amable algo y amarlo son dos cosas distintas. Ni quiere decirse tampoco que tenga que darse el paso de la una a la otra. Y cuando se da, procede de la espontaneidad del querer; también puede decirse de la libertad. En todo caso, el amor no es algo así como deducción lógica a la que uno quedará forzado a realizar»²²⁸.

La belleza, fenómeno «manifestativo», media entre las dos actividades superiores del hombre: lo bello que comienza en el conocimiento al-

canza a la voluntad por la «complacencia» del objeto presente. La belleza que es objeto prioritario del conocimiento va acompañada siempre de un sentimiento de gozo y alegría.

El *gaudium* es el acto más perfecto de la voluntad y éste sólo aparece de un modo inmediato cuando el sujeto se une al objeto amado a través de la mirada contemplativa. El amor busca su acabamiento en el gozo, moviendo al intelecto a contemplar y descubrir la belleza de su objeto amado. «No se puede entender de veras el amor si no se advierte que su objeto es bello y hermoso»²²⁹.

Si el amor en el hombre es la afirmación de lo conocido como bueno, ante la belleza la actitud es más radical porque lo bello no sólo reclama la aceptación o el rechazo, sino que, además, otorga la presencia del objeto. La belleza permite la unión inmediata con la realidad, por eso la voluntad se despierta en actitud gozosa ante el encuentro.

En lo bello no sólo ama la voluntad sino que se alegra porque lo amado está presente y se une ella. La belleza sale al encuentro de la persona de tal manera que no hay lugar al deseo y a la espera, porque la verdad está ahí. No es necesario que se despierte todo el proceso amoroso, que transcurre a través de la esperanza hasta desembocar en la gozosa unión con lo amado; todo se da simultáneamente: encuentro, aceptación y felicidad.

«Ahora bien, esto es lo que sucede con el gozo de la contemplación, distinto de los placeres de la representación práctica subordinada a la acción. El hombre se complace a veces en representarse un bien que desea o una obra que se propone hacer: su placer está entonces ordenado a algo extrínseco, práctico o poético. Si el deseo fracasa o simplemente es retardado en su satisfacción, la conciencia se colorea con un dolor tan vivo como intenso fue el placer. La alegría de la contemplación, por el contrario, encuentra en sí misma la causa y el fin de su placer²³⁰: su objeto propio le está presente, con una presencia inmediata y, por consiguiente, no puede sufrir ni la ansiedad ni el dolor como si tuviera que esperar la posesión de un bien del que carece»²³¹.

Lo bello implica el hallazgo del bien sin ningún tipo de imperfección. En primer lugar, bello es lo que es bueno en sí mismo, esto es un bien espiritual que sólo el entendimiento capta y, por otro lado, como ya está presente, la unión se puede dar inmediatamente sin tener que esperar al encuentro con el bien. Como el hallazgo de lo bello es un acto espiritual, el tiempo no tiene parte, porque la conmensuración del intelecto con su objeto ya se dio en el mismo encuentro y del todo, no hay que esperar nada. «El objeto está presente, de la misma forma que para el ojo está presente un rostro o un paisaje, en cuanto que la mirada “reposa en él”. No hay en el contemplar la “tensión futura”, el anhelo dirigido al futuro, que correspon-

de a la naturaleza del pensar. El que contempla ha encontrado lo que busca el que piensa; está presente y “ante los ojos”²³².

En la belleza la verdad se presenta como digna de ser amada. Aunque lo bello y el bien se distinguen formalmente, coinciden en la misma cosa, por eso la verdad bella apela a la vida. En la belleza queda evidenciado de un modo patente que lo intelectual tiene que ver con la vida, es más, es una manera de vivir.

La evocación o llamada al amor, que despierta la belleza en la vida, tiene su fundamento en la misma percepción de la belleza. Descubrir lo bello es principal y sustancialmente un acto intelectual en el que se pone en juego la capacidad intelectual del hombre. Aunque la inteligencia se vale de lo sensorial para descubrir este objeto va más allá de la percepción sensorial. La inteligencia afirma o niega un principio formal que da unidad, orden o armonía a lo percibido.

«Lo bello se refiere al poder cognoscitivo, pues se llama bello aquello cuya vista agrada, y por esto la belleza consiste en la debida proporción, ya que los sentidos se deleitan en las cosas debidamente proporcionadas como en algo semejante a ellos, pues los sentidos, como toda facultad cognoscitiva, son de algún modo entendimiento»²³³.

Captar lo bello es también una invitación a comprender la vida intelectual, que es capaz de una apertura radical y de llevar adelante un proyecto asociándose a lo conocido. La belleza es capaz de dar sentido y finalidad a la vida humana.

La apreciación de lo bello no es algo genérico, sino un discernir sobre algo concreto y singular, así el intelecto da lugar a una actividad distinta de lo meramente abstracto. En esta dimensión intelectual lo inteligible y lo amable convergen. La percepción de lo singular adquiere el carácter de único, de lo que es en sí mismo valioso, lo bueno comparece en plenitud y provoca la adhesión de la voluntad.

Aquí no hay lugar a una actitud utilitaria, lo bello es valioso en sí mismo, su captación no remite a otra finalidad. Ante lo bello la persona se siente invitada a adherirse, a encauzar su acción en correspondencia con lo hallado. «En este punto se evidencia algo importante: la diferencia entre deseo y amor. El que desea sabe exactamente lo que quiere; es en el fondo un calculador que ve con absoluta claridad y está en sí mismo. Pero desear no es amar; en rigor no es amado quien es deseado, sino aquel para quien se desea algo. Pero el que ama sin desear no “hace” algo o “pone algo en movimiento”, él mismo es el movido por la vista del amado»²³⁴.

La filosofía moderna hace destacar que «la percepción de algo como único acontece siempre de una forma inesperada, gratuita. Lo único

o singular es por sí mismo imprevisible. Por ello la afirmación característica del juicio estético es gozosa y expresa la alegría del encuentro que no cabía esperar de ningún modo. La peculiaridad del juicio estético radica ahí: la belleza expresa la verdad en forma de acontecimiento gratuito»²³⁵.

La afectividad que acompaña al juicio estético expresa la posición de la voluntad en términos de unión o de rechazo de aquello afirmado o negado por el entendimiento. El gozo da lugar a los efectos del amor que consisten en los actos necesarios para asegurar la permanencia de la unión con lo amado.

Hemos remarcado cada vez que hemos tratado de los efectos del amor espiritual la dimensión creativa que éste posee. El amor busca afirmar la existencia de lo amado, de tal modo que parecería que aporta existencia al ser del amado y, por otro lado, busca constantemente nuevas y creativas maneras de manifestar su amor. Esto mismo sucede ante lo bello, que aporta el fin al despliegue del actuar del enamorado. Así la mirada atenta del contemplar se transforma en fuerza vital.

«Por eso se puede decir también que gustar la belleza no es otra cosa que amar el bien y la verdad. El acto de amar con benevolencia transforma lo bueno y lo verdadero en hermoso. La razón es bien sencilla: al afirmar algo amorosamente, al decirle: “¡es bueno que tú existas!” , se transforma ante nosotros y empieza a brillar, a ser algo en sí mismo valioso, perfecto tal y como es, no susceptible de ser utilizado, cuya existencia se justifica por sí misma, algo que merece “todos los honores”»²³⁶.

11. EL AMOR COMO VIRTUD

«El hombre, según lo sabemos ya, es un ser discursivo, cuya vida debe alcanzar su fin mas esta duración no es la de un cuerpo inorgánico cuyo modo de ser permanezca invariable a lo largo de su desenvolvimiento, sino que es la duración de un ser vivo. Cada uno de los esfuerzos hechos por el hombre, para alcanzar su fin, en vez de caer en la nada, inscribese en él y déjale su huella. El alma del hombre como su cuerpo, tiene una historia; conserva su pasado para gozar de él y utilizarlo en un perpetuo presente: la forma más general de esta fijación de la experiencia pasada se denomina hábito»²³⁷.

El hábito es una disposición concreta y estable, posible gracias a la potencialidad y a la vez perfección espiritual del alma humana, que puede estar de acuerdo o no con nuestra naturaleza.

«Es esencial al hábito implicar alguna relación, conveniente o no, a la naturaleza de la cosa»²³⁸.

Las virtudes, como es sabido, son unos hábitos operativos buenos, es decir que se refieren a la naturaleza con una relación de conveniencia. Santo Tomás dice:

«La virtud humana, que es un hábito operativo, es un hábito bueno y principio operativo del bien»²³⁹.

«La primera de todas las virtudes tiene que ser la del amor mismo (la caridad, en el orden sobrenatural, que es participación formal del amor divino mismo; el amor de amistad a Dios, como amor electivo humano, en el orden natural). Este amor es así la primera de las virtudes del fin. Fruto inmediato de esta primera virtud —y de algún modo su condición, porque el buen amor es inteligente— es la sabiduría, virtud intelectual, que manifiesta la última verdad del ser, y por tanto nos revela naturalmente el amoroso Fin y Principio de nuestro ser. Y de una y otra virtud se sigue la esperanza natural —amparada en el amor y en el conocimiento del amor divino que nos ha dado origen—, que viene a confortar al amor natural o deseo y apetencia de perfección y felicidad, para que no dificulte la permanencia del buen amor electivo»²⁴⁰.

En la definición de amistad está contenida la característica de ser desde la perspectiva moral²⁴¹ una virtud, porque se deduce de su primer rasgo esencial, *la benevolencia*. La benevolencia como determinante de la voluntad es una cualidad que por poder perfeccionar a la voluntad de un modo estable, puede convertirse en un hábito. El querer el bien para el amigo radica con tal fuerza en el alma que impulsa a actuar a modo de hábito.

«La amistad es una especie de hábito»²⁴².

La amistad cumple los dos requisitos señalados por Santo Tomás, que son necesarios para una virtud: en primer lugar que sea un principio estable operativo, es decir que mueva a actuar y, en segundo lugar, que las acciones que impulsa dicho hábito estén reguladas por la razón.

«Los actos humanos son buenos en cuanto son regulados por la debida regla y medida. Así, la virtud humana, que es principio de todos los actos buenos del hombre consiste en adaptarse a la regla de los actos humanos (...) por donde la virtud moral se define por ser según la recta razón»²⁴³.

El amor de benevolencia es virtud en cuanto tiene inclinación a su acto, que es amar. Siendo coherente con esta observación, afirma Santo Tomás «que es más propio de la amistad, amar que ser amado». Esto lo demuestra por dos signos comprobables en la vida cotidiana: son más alabados los amigos de amar que de ser amados y se les vitupera si son amados

y no aman. Y esto además se observa en el amor incomparable y prototípico de las madres, que tienden mucho más a amar que a ser amadas²⁴⁴.

Por otro lado, esto es lo que sucede en la amistad, porque es un hábito que predispone a los hombres para la convivencia, porque lo propio de los amigos es convivir. Y el convivir no se limita a un acto aislado, sino a una actitud permanente de buscar el bien del otro.

«Pues se dijo anteriormente que el acto de amistad pertenecen dos cosas, a saber, vivir en mutua compañía y hacerse recíprocamente el bien (...) Así pues se patente que el acto principal de la amistad es convivir con el amigo»²⁴⁵.

Además, por ser un amor de benevolencia, la amistad nos hace obrar bien o conforme lo que ordena la ley natural para nuestros semejantes, será un hábito operativo bueno y, por tanto, una virtud.

La amistad es en sí misma un bien y lo es asimismo por sus efectos, como se ha visto al considerar su concepto y génesis. Siendo la amistad bienhechora, conduce a la virtud, pero también procede de la virtud en cuanto que se hace amable el virtuoso. La amistad se mantiene por la virtud —garantía de estabilidad— y se consolida y crece en la medida que se desarrolla la virtud, que hace al sujeto a la vez más amable y más capaz de amar.

Hemos afirmado, que la amistad como virtud tiene por objeto las acciones para con los demás, aunque bajo razón distinta que la justicia —como lo veremos con mayor detenimiento más adelante—, ya que esta las mira bajo el aspecto de débito legal, y ella bajo el signo de beneficio gratuito. No obstante, no puede afirmarse que sea virtud esencialmente distinta de otras, puesto que no alcanza la formalidad de lo laudable sino por el objeto, es decir, al fundarse en la honestidad de las virtudes; esto es evidente al considerar que no cualquier amistad tiene razón de laudable y honesta, como la deleitable y la útil²⁴⁶.

«No puede afirmarse que sea virtud esencialmente distinta de las otras, puesto que no alcanza la formalidad de lo laudable y honesto sino por el objeto, o sea, al fundarse en la honestidad de las virtudes (...) por donde, la amistad virtuosa es más bien algo consiguiente a la virtud que virtud»²⁴⁷.

De aquí que la amistad virtuosa es más bien algo consiguiente a la virtud. Por tanto, la amistad puede considerarse, en cierto modo, una virtud general en cuanto que procede y se sostiene de otras virtudes y exige y estimula la práctica de otras: fidelidad, benevolencia, lealtad, autenticidad, gratitud, etc.

Si bien es cierto que la amistad no es normativa en cuanto que no está exigida ni determinada por ninguna ley positiva, no lo es menos que la

amistad, una vez establecida, engendra la exigencia del cumplimiento de ciertos deberes recíprocos: fidelidad, lealtad, sinceridad, etc.. Estos deberes recíprocos son obligatorios en la medida en que es normativa la práctica de las virtudes morales exigidas por la amistad.

Nos podemos preguntar: ¿por qué la virtud lleva a la amistad y la hace permanente? Y no dudamos en responder lo que nos muestra la realidad, que el virtuoso sabe amar a otro porque en primer lugar sabe amarse a sí mismo. Es el verdadero amor a sí el que le ha movido a buscar la virtud como el mejor bien. La virtud es la afirmación y potencialización de su propia naturaleza. Al saber vivir su propia vida en plenitud está capacitado para convivir, a vivir con otro.

Buscar la virtud es la aceptación de la propia vida como un proyecto a realizar, a través del desarrollo de las capacidades que ayudan a obtenerlo. Es amar mi ser como aspiración a lo que todavía no he alcanzado a ser. Este amor, materializado en las virtudes, es lo que permite amar al amigo como otro yo: como otro proyecto que debe alcanzar la plenitud. Por esto deseo el bien del amigo y se lo procuro.

Finalmente, la piedra de toque para discernir la amistad en sí en cuanto virtud, es por la duración, «la prueba del tiempo»: las amistades fundadas en el placer o la mutua conveniencia se disuelven fácilmente cuando los amigos cambian en algún sentido²⁴⁸. «Así los que se quieren por interés no se quieren por sí mismos, sino en la medida en que se benefician algo los unos de los otros. Igualmente los que se quieren por el placer: las personas frívolas no tienen afecto a otros porque sean de una índole determinada, sino porque les resultan agradables»²⁴⁹.

Para comprender con mayor profundidad la virtud de la amistad es conveniente distinguirla de otra virtud, además de la justicia, que se da también en el ámbito social. Esta es la virtud de la «afabilidad», que externamente se presenta con los signos de la amistad pero que carece del afecto propio de la amistad.

La afabilidad, que es uno de los grados inferiores de la benevolencia, también aporta un gran beneficio social. No es uno de los modos en que se realiza la amistad, en cuanto que es análoga con analogía de proporcionalidad, porque no incluye todos los constitutivos de la misma; según Santo Tomás, «consiste únicamente en las palabras o hechos exteriores»; en cambio, la amistad «consiste principalmente en los afectos con que se ama a otra persona». Si a la afabilidad se le denomina también amistad, es porque se utiliza el término metafóricamente o con analogía de proporcionalidad impropia, ya que:

«Tal no es ciertamente, amistad perfecta; solamente tiene una semejanza con ella, en cuanto observa en su conversación con otros las normas apropiadas»²⁵⁰.

La afabilidad es un tipo de relación personal por hacer agradable y placentero el trato con los demás o, como dice Santo Tomás, «que tiene por objeto propio agradar a quienes rodean al hombre», y pertenece a la benevolencia. Porque:

«Tal amor se manifiesta en los signos de amistad que uno exterioriza en sus palabras o hechos, aun para con los extraños y desconocidos (...) no ofrece muestras de perfecta amistad»²⁵¹.

Por no ser una clase de amistad, la afabilidad no es una consecuencia de las virtudes, sino una virtud social, que es parte potencial de la justicia en el sentido que conduce a una mayor honestidad moral, sin ser indispensable a la conservación de lo honesto²⁵². Declara Santo Tomás que:

«Esta virtud es parte de la justicia como virtud aneja que se agrega a la virtud principal. Conviene, en efecto, con la justicia en razón de su alteridad; pero difiere de ella en que no es exigida por un débito estricto (...). Solamente es exigida por un débito de honestidad»²⁵³.

Como virtud, la afabilidad es conforme y conveniente a la naturaleza humana, porque se fundamenta en que «entre todos los hombres reina naturalmente un cierto amor natural»²⁵⁴. Tiene dos vicios opuestos. Uno, por exceso, la adulación, cuando se procura agradar al otro, «pero con ello se busca algún beneficio». Aunque, a veces, sin buscar alguna ventaja propia, puede darse un exceso y desorden, ya que, como puntualiza Santo Tomás: «No debe temerse en caso necesario, desagradar por conseguir un nuevo bien o por evitar un mal»²⁵⁵. El otro vicio es por defecto de agradabilidad; Santo Tomás le denomina litigio, tomando el término en el sentido del llamado «espíritu de contradicción»²⁵⁶. Según Santo Tomás:

«Por su mayor oposición a la virtud contraria (...) el litigioso, cuya intención principal es contristar, peca más gravemente contra ella que el adulador, que se excede en agradabilidad»²⁵⁷.

Cayetano comenta al respecto que: «Por ser más opuesto a la afabilidad el litigio que la adulación, es preferible que quien pretenda llegar al medio de la virtud procure desviarse más hacia la adulación que hacia el litigio; se esfuerce, en otros términos, excederse complaciendo que contristando»²⁵⁸.

La afabilidad es, por todo ello, la virtud social por excelencia. Además, la afabilidad conduce a la práctica de otras virtudes derivadas, como las que se indican en el siguiente comentario a la doctrina sobre la misma de Santo Tomás: «El hombre afable es sencillo, complaciente, conversa de buen grado con todos, alaba sin adulación las buenas cualidades ajenas,

conserva siempre una dulce sonrisa en sus labios. Tiene particular cuidado en no lastimar a nadie, procede en todo con sumo tacto y delicadeza (...). Su bondad le hace generoso, magnánimo, desinteresado. Es profundamente compasivo (...). Jamás habla bruscamente, su tono no es imperioso; su palabra no hiere, su respuesta nunca mortifica aunque contradiga nuestros gustos. Jamás la sonrisa burlona aparece dibujada en sus labios. Disimula con exquisita caridad nuestros olvidos, descortesías o impertinencias. No se cansa de hacer el bien, no escatima su tiempo cuando se trata de ponerlo al servicio del prójimo. Es profundamente agradecido...»²⁵⁹.

La bondad de corazón, que supone la afabilidad, se manifiesta también en la mansedumbre, la paciencia, la indulgencia, la tolerancia, el buen recibimiento, la cortesía, el trato delicado, sin familiaridades ni atrevimientos, la carencia de envidia, vanidad, afectación, y, en definitiva, de soberbia u orgullo, por tanto, en la práctica de la virtud fundamental de la humildad²⁶⁰.

La necesidad de la virtud de la humildad en la convivencia es evidente como se desprende del siguiente comentario de Santo Tomás a la Ética a Nicómaco, cuando enumera los obstáculos para la amistad de parte de aquellos que son envidiosos:

«Los hombres severos o ásperos y los viejos hacen tanto menos amistad cuanto más díscolos son, es decir, en cuanto siguen su parecer presumiendo de sí mismos, no pudiendo por ello concordar con los demás. Y menos disfrutan de la conversación de otros, sea porque tienden hacia sí, sea por el recelo que tienen de los demás»²⁶¹.

12. DESDE LO JUSTO A LO PERSONAL

A lo largo de esta investigación hemos visto que el amor contribuye a relacionar al hombre con la realidad. Este contacto con lo real alcanza su máximo grado cuando se establecen relaciones con los seres más perfectos, es decir con las personas.

Las relaciones interpersonales son diversas y variadísimas, y todas ellas conforman el ámbito social donde el hombre se desarrolla. Pero no toda relación interpersonal llega a ser, en profundidad, relación personal; ésta sólo se obtiene plenamente en la amistad. Ya hemos estudiado lo imprescindible que es la amistad para los hombres, en cuanto que llega a alcanzar su raíz ontológica, es decir su ser personal.

«A la filosofía moral incumbe considerar acerca de todas las cosas que son necesarias para la vida humana, entre las cuales la amistad es sumamente necesaria; tanto, que nadie bien dispuesto elegiría vivir de tal ma-

nera que tuviera todos los demás bienes exteriores sin tener amigos. Pues a aquellos que poseen bienes exteriores en grado sumo, a saber, riquezas, mando y poderío, parecen ser sumamente necesarios los amigos. En efecto, en primer lugar para usar estos bienes, pues ninguna utilidad tienen los bienes de la fortuna si por ellos alguno de nada se beneficia. Pero un beneficio muy grande y muy ponderado se hace a los amigos. En segundo lugar para conservar tales bienes, que no pueden conservarse sin amigos, porque cuanto mayor es la buena fortuna menos segura es, ya que muchos están al acecho de la misma. Pero no sólo en la buena fortuna son útiles los amigos, sino también en la situación contraria»²⁶².

Al movernos en el ámbito de las relaciones interpersonales, no podemos dejar de hacer referencia a la virtud de la justicia²⁶³ y preguntarnos de qué modo entra en contacto con la amistad. De hecho, también «el distintivo peculiar de la virtud de la justicia es que tiene por misión ordenar al hombre en lo que dice relación a otro»²⁶⁴. Ambas son morales porque regulan la conducta humana en relación con los demás hombres. Pero «como forma ejemplar y más intensa de benevolencia, la amistad se halla en el origen de la misma, por encima de todo criterio de justicia. La amistad es un regalo libre y una libre elección. Es el centro de toda ética, pues en ella se torna evidente la benevolencia, que es, por su parte, la base de cualquier exigencia de justicia. Reconocer a alguien como sujeto capaz de reivindicar derechos significa, de algún modo, amarlo con amor de benevolencia. Cuando preguntamos qué es la benevolencia no podemos sino remitir a su paradigma supremo, a la amistad»²⁶⁵. Santo Tomás precisa, que:

«Si hay amistad en nada se necesitaría la justicia propiamente dicha, porque los amigos tendrían todas las cosas como si fueran comunes, ya que el amigo es como otro yo y no hay justicia para consigo mismo. Pero aunque sean justos, no obstante necesitan la amistad entre sí. Y aquello que es máximamente justo parece ser conservador y restaurador de la amistad»²⁶⁶.

La amistad, bajo esta condición moral, es para Santo Tomás incluso superior a la virtud de la justicia, porque:

«Se puede decir que es la virtud moral que tiene por objeto las acciones para con los demás, aunque bajo razón distinta que la justicia, ya que esta mira bajo el aspecto de débito legal, y ella bajo el signo de un débito moral o de amistad, o mejor bajo la razón de beneficio gratuito, como enseña Aristóteles en la *Ética*, lib. VIII, c. 13 1162b-21)»²⁶⁷.

Se refiere, por tanto, que la virtud de la amistad es más valiosa para con los demás que la justicia. La amistad la aventaja y perfecciona,

por imponer a darles no sólo lo que les es debido, sino también a amarles de una manera semejante al amor a sí mismo y ello igualmente por ley natural.

Ambas virtudes se refieren al mismo objeto material, es decir, aquellas contraprestaciones que existen entre diversos sujetos, pero desde distintos puntos de vista. A la justicia le interesa que haya una igualdad entre lo que cada parte se ha comprometido a dar²⁶⁸. En cambio, la amistad no pretende la igualdad en las prestaciones de cada uno de los sujetos, sino a que cada uno dé teniendo en cuenta al otro como a sí mismo.

La amistad es la relación que se da entre los iguales, no por un débito, sino por el amor que existe entre ellos. No hay que buscar el equilibrio en lo que cada uno da, porque en la amistad hay un llamado constante a la generosidad²⁶⁹. Cabalmente es esta circunstancia lo que distingue a la justicia del amor: que en las situaciones gobernadas o susceptibles de ser gobernadas por la justicia los seres humanos intervienen desempeñando recíprocamente el papel de «otros», por no decir de extraños sin dejar de mantener mutua separación.

«La justicia requiere, en un sentido estricto, la recíproca diversidad de sus partes»²⁷⁰.

«Ser justo significa reconocer al otro en cuanto otro, o lo que viene a ser lo mismo, estar dispuesto a respetar cuando no se puede amar. La justicia enseña que hay un otro que no se confunde conmigo, pero que tiene derecho a lo suyo. El individuo justo es tal en la medida misma en que confirma al otro en su alteridad y procura darle lo que le corresponde»²⁷¹.

Por eso la igualdad es lo último en la justicia y lo primero en la amistad. Santo Tomás lo explica diciendo:

«La razón de esta diversidad es que la amistad es cierta unión o sociedad entre los amigos, que no puede darse entre los que mucho distan, sino es preciso que accedan a la igualdad. De allí que a la amistad pertenece usar de alguna manera la igualdad ya constituida, pero a la justicia pertenece reducir a la igualdad lo desigual. Pero existiendo la igualdad, se yergue la obra de justicia. Por eso la igualdad es lo último en la justicia, pero inicial en la amistad»²⁷².

La distinción a la que acabamos de aludir se debe a la presencia de la benevolencia amorosa que se da en la amistad y no en la justicia. Y esto es lo que marca de modo radical la distancia que hay entre cualquier relación, en la que se busca alguna utilidad o deleite, y la amistad²⁷³. En las primeras es necesario que esté actuando constantemente la justicia, porque en el momento en que se dé una desigualdad dicha relación se rompe. En

cambio, en la amistad lo que regula las prestaciones recíprocas es el deseo del bien del otro.

«[Los] reproches mutuos entre el amador y el amado suceden cuando el amador ama en razón del deleite, y el amigo ama al amador en razón de lo útil. Y a veces sucede que esas cosas no existe, pues ni el amado ofrece deleite al amador ni el amador utilidad al amado. Por eso se disuelve la amistad, pues no permanecen las cosas por las cuales solamente existía la amistad, ya que no se amaban mutuamente por ellos mismos sino por el deleite y la utilidad, que no son permanentes, y por eso, tampoco tales amistades lo son. En cambio la amistad que se debe a las buenas costumbres es permanente, pues de acuerdo a ella los amigos se aman uno al otro por sí mismos»²⁷⁴.

El salto de lo justo a lo personal se da cuando lo que prima en la relación no es lo conmutativo (reciprocidad de los beneficios) sino la apreciación y valoración del otro, es decir *lo personal*. Las relaciones de complementariedad entre los hombres, fruto de su condición social, reclama, en última instancia²⁷⁵, este fundamento personal. Estas relaciones no pueden fundarse simplemente en una cierta funcionalidad que asegure la agilidad de las prestaciones y que resguarde el interés de cada uno a través de lo justo. Si la dignidad del hombre no es lo potencializador de lo social y marco en el que se establecen las relaciones interpersonales, tarde o temprano se desmorona la misma sociedad, por eso señala Santo Tomás:

«Por medio de la amistad parecen conservarse las ciudades, de allí que los legisladores procuren más conservar la amistad entre los ciudadanos que incluso a la justicia, a la cual a veces suspenden, como en las penas que deben inferirse, por no levantar disensiones. Y esto se hace patente porque la concordia se asimila a la amistad. En efecto los legisladores desean sobre todo que exista la concordia, y ahuyentan sobre todo las contiendas entre los ciudadanos, como enemigas de la salud de la ciudad»²⁷⁶.

La amistad también reporta un efecto beneficioso general, que es el bien de la paz. La amistad causa la paz social o la concordia entre los hombres, porque esta paz es «la unificación de las inclinaciones apetitivas»²⁷⁷. La razón que da Santo Tomás de que la paz sea efecto de la amistad es que:

«Al amar al prójimo como a nosotros mismos, acontece que el hombre quiere cumplir la voluntad del prójimo como la suya. Por eso, entre los elementos de la amistad se pone la identidad de gustos, como se lee en la Ética de Aristóteles, lib. IX, c. 4 (1166a7); y Cicerón en De amicitia, c. IV, dice que: “entre amigos anda el mismo querer y no querer”»²⁷⁸.

No es necesario, sin embargo, que la amistad origine una concordia total. Cierta disensión es compatible con la amistad y la paz. La

concordia a que conduce la amistad es, por tanto, unión de voluntades y en cosas importantes. Advierte Santo Tomás que:

«Según dice Aristóteles en la *Ética*, lib. IX, c. 6 (1167a22), no toca a la amistad la concordia de opiniones, sino en los bienes pertinentes a la vida, sobre todo en los de consideración, pues disintir en los insignificantes es como si no se disintiera. Por esto no obsta que algunos, que tienen caridad, no opinen lo mismo; ni repugna a la paz, porque las opiniones pertenecen al entendimiento, que precede al apetito, que está unido por la paz»²⁷⁹.

«Todo este orden que la justicia establece presupone el acto primero de la libertad, que es el amor electivo. “El propósito de mantener la paz y la concordia entre los hombres mediante los preceptos de la justicia será insuficiente, si por debajo de estos preceptos no echa raíces el amor” (CG. 3.130), el amor electivo, el amor de benevolencia, que consiste en querer el bien para el otro, para Dios y para los demás por Dios, que es el presupuesto mismo de la justicia: *es lo primero que hay que dar a cada uno, lo más suyo lo que más necesita, y lo que hace mejor al que lo da*»²⁸⁰.

CONCLUSIONES

Del análisis que hemos hecho a lo largo de estas páginas, podemos sacar las siguientes conclusiones acerca de la relación del hombre y amor. Las presentamos según el orden lógico que ha guiado la estructura de toda la investigación.

1) Hay tres realidades designadas con el mismo término:

- a) el amor innato, que se encuentra en todas las naturalezas;
- b) el amor sensitivo, que es una «pasión» o acto de la afectividad sensible;
- c) y el amor volitivo, que es un «afecto» de la voluntad o acto de la afectividad intelectual.

De esas tres realidades podemos aplicar la definición real del amor propia y unívocamente al amor pasión; luego el concepto de amor corresponde propia y en sentido análogo al amor volitivo. Y, por último, el término amor corresponde, de modo impropio o metafóricamente, a la inclinación que existe en todas las naturalezas a su propia perfección.

2) Todos los seres, participando del ser, participan de algo divino y se asemejan a Dios. De aquí que todo ser, tendiendo a perfeccionarse y, por lo tanto, a potenciar el propio *esse*, tiende incesantemente y con gran fuerza a Dios, *esse* perfectísimo y puro. Todo ser está atravesado por una corriente

de amor que tiende a conducirlo a Dios. Además, al mismo tiempo, todos los seres están aunados en este esfuerzo por perfeccionar el propio *esse* y, por ende, por asemejarse cada vez más a Dios. El amor transcendental es este amor universal, relación que une a todos los seres entre sí. Tres direcciones que se entrecruzan y mezclan, que se funden en un único movimiento tendencial: hacia Dios, hacia sí mismo y hacia todos los otros seres. Amor divino, amor propio y amor cósmico (en esta perspectiva del latido amoroso de toda naturaleza independientemente de la intervención del conocimiento) son tres facetas de una única realidad, que es el amor natural transcendental: «no hay nada en las cosas, ni hasta lo ínfimo, que no participe de algún don divino, y por esta participación tienen una cierta amistosidad connaturalidad todas las criaturas, en cuanto están ordenadas a Dios, como a fin último, que consiste en gozar de El» (CDN.9.2.910).

3) Al estudiar el amor pasión hicimos referencia, a que la primera manifestación del «amor propiamente dicho» es el movimiento hacia otra realidad. Y esto es el apetito, pues *ap-petere* significa moverse hacia algún término. Apetito es el acto o movimiento de una realidad a otra realidad, del apetente a lo apetecido. Es algo dinámico y operativo, ya que es un salir fuera de sí. Pero el amor a lo sensitivo es instintivo, su despertar está marcado por la naturaleza. El animal no elige lo que quiere amar. El apetecer sensitivo es el que busca en otras realidades objetos que le reportan alguna utilidad. Este amor es simplemente complacencia ante lo conveniente.

4) Podemos decir, que el concepto de amor, *in genere*, es el siguiente: «amor es un acto del apetito elícito, donde el desear es fruto de un conocimiento previo, que se refiere al bien presente o ausente simplemente considerado». En cada tipo de amor hemos hecho los matices correspondientes.

5) La vida no racional significa centralidad en sí, en un medio orgánico. El viviente es un dentro que se aísla frente a un fuera. Transforma todo lo que le afecta en medio, otorgándole de ese modo significado. El viviente «entiende» el mundo dando significado a todo lo que le afecta en el contexto de la propia autoafirmación y autorrealización; lo que queda absolutamente sin comprender no existe para él. Para el ser racional, se invierte la dirección: «*Fieri aliud in quantum aliud*», es una vieja definición de su comportamiento cognoscitivo frente al mundo. «Hacerse lo otro en tanto que otro», significa captarlo como no entendido, como algo que no sólo tiene sentido en mi mundo, sino que él mismo es sujeto para el que existe un significado. La razón comienza sabiendo que existe algo de lo que no se sabe nada, o que, al menos, no se comprende. Las palabras «ser», «existe» y «hay» abren un horizonte cuya extensión es infinita y cuyo centro se halla en todas partes, por tanto, no exclusivamente en el lugar en que yo mismo me encuentro. El amor es, ante todo, acoger el ser, conocido

como bien, dejando plasmar su presencia en nosotros. Esto no nace de los caprichos del sujeto, de sus ilusiones, de su desenfadada creatividad, sino de una humilde docilidad a lo real. El amor es la respuesta del hombre a la bondad constitutiva del ser, de cada ser.

La vida está despierta cuando la razón deja de ser un instrumento al servicio del instinto y se convierte en forma de la vida. Entonces cesa de hallarse abstractamente frente a la vida, deviene concreta, se llena de fuerza viva, como fantasía creadora y querer resuelto o benevolencia. En ella, la realidad se manifiesta tal como es, es decir, como luz amable. La razón de ello está en que la relación del hombre con el mundo no es primariamente una relación de autoafirmación ni de metabolismo con la naturaleza, sino una relación de «copertenencia de carácter originario», pues nuestro propio ser se realiza gracias a su relación con la realidad que no somos. En la conciencia del ser racional se recobra la realidad concebida como totalidad. Deviene real de un modo nuevo la totalidad del mundo.

6) Ser es algo que sólo se revela a la benevolencia. La benevolencia es para el propio benevolente un regalo. Es la vida lograda, que, desde el punto de vista de la mera vida y desde el instinto, se nos presenta como enredada en antinomias insolubles. Sólo la vida que despierta a la razón es capaz de la consumación referida. La benevolencia, como afirmación de lo otro, es la que posibilita la superación de los propios intereses y la realización verdadera de las relaciones sociales. La individualidad se torna accesible únicamente en la afirmación libre, en un acto de aceptación. Este acto, empero, en el que la vida se trasciende a sí misma y deviene una totalidad que examina sus estados, sólo es posible merced a la suprema fuerza de la vida. Esta autotranscendencia de la vida es lo racional: en su forma más elemental hablamos de justicia; en la más alta, de amor.

7) La *coaptatio* o semejanza afectiva, que determina la potencia al amor no es sino la contrapartida afectiva de la semejanza que ya se encuentra en la idea. La *coaptatio* no pertenece al orden del conocimiento, aunque en su especificación dependa de él como de su causa formal extrínseca. En efecto, de un modo metafórico, podemos afirmar que la *coaptatio* no es más que la transformación de la idea al orden afectivo. La representación cognoscitiva se convierte así en forma principiativa de un movimiento de tendencia. El amor racional es un afecto, que se abre en actos de correspondencia ante el bien que está presente. Entre los efectos del amor, el más inmediato y general es la unión del que ama y lo amado. Unión efectiva, que llega hasta la posesión real de lo amado por el amante si se trata del amor de deseo; unión de sentimiento, y puramente afectiva, si se trata del amor de amistad, en el que se quiere para otro el bien que se quiere para uno mismo.

Esta intimidad que aporta el afecto permite llegar a apreciar el ser personal del otro y, cuando éste es conocido y aceptado, el amor es capaz de abarcar todas las dimensiones humanas del amado. Por eso cuando el Aquinate utiliza la palabra «amor» para designar un acontecimiento existencial —porque amar es complacerse en el bien que existe en el otro— abarca con un sólo término dos aspectos reales y concretos: el ser mismo del sujeto y la individualidad que le caracteriza; su ser, por el que le profeso amor; y su modo de ser, por el que le tengo simpatía. Por el primero, quiero que exista, aunque no fuese gracioso ni atractivo; por la segunda, quiero que exista como gracioso y atractivo, porque es así y mientras es así. El amor se eleva, por encima de la individualidad o el modo de ser del otro, a la afirmación y aprobación de su existencia personal misma.

El amor en cuanto afectividad, no deja que el hombre dé la espalda al mundo. Lo opuesto al amor no es el odio sino la «indiferencia». Lo auténticamente contrario al amor es la desesperada indiferencia de aquel para quien nada tiene importancia.

8) El amor es vida cuando respeta todas las dimensiones de la libertad constitutiva del hombre. La libertad constitutiva es capacidad de «amar» y es capacidad de «apertura». La apertura es a la verdad, por eso amor y verdad son vida cuando actualizan la libertad y la enriquecen. Y esto sucede cuando la verdad es amada. Sólo el amor a la verdad es vida. De manera que lo que más radical y terminativamente constituye al acto humano como tal, y por tanto del hombre, como hombre, es el amor como acto de la libertad. El amor es la vida misma del espíritu, de la persona. El amor libre es la raíz y la forma de todo acto humano, de toda actividad humana: es la vida del hombre como espíritu, como persona.

9) Debe haber un «ordo amoris», ya que todas las cosas no pueden ser amadas del mismo modo. Ni las personas y ni las cosas reclaman el mismo tipo de amor. De aquí se sigue que el amor tiene un orden o una norma objetiva: a las personas se las ama por sí mismas (como se ama por sí mismo el fin objetivo), y a las cosas se las ama en orden a las personas (como se ama a los medios por el fin, y al fin subjetivo por el fin objetivo); y si este orden o esta norma son alterados, entonces estamos ante una aberración del amor.

Sólo las personas pueden ser amadas con verdadera dilección, y sólo así deben ser amadas: porque sólo las personas son verdaderos bienes en sí, de alguna manera absolutos, en cuanto dueños de sí, en cuanto libres y origen de amor. Cuando amamos de verdad a alguien, eso es lo que realmente amamos: su amor, su capacidad de amar; y no ésta u otra cualidad suya, física o espiritual. Por eso toda persona —hermosa o no, inteligente o no, útil o no— puede ser amada, en cuanto amorosa. Lo que no ocurre con las criaturas no personales, que están siempre en función de las personas,

que son lo directamente querido por sí en la creación; todo lo demás ha sido creado para el servicio y regalo de las personas.

10) Con respecto a los objetos que puede amar el hombre, en primer lugar aparece su propia persona. Afirmamos que no sólo esto es válido sino que es un amor perfecto. En el hombre el recto amor de sí mismo es modelo de los otros amores y estímulo para ellos. Quien sabe amarse, verdaderamente buscará las cosas que le benefician y la compañía de los buenos amigos.

11) La capacidad de amar del hombre no se agota con el mundo ni con el amor a sus semejantes, porque su capacidad infinita de amar no se sacia con ningún bien finito. Sólo el Creador es la garantía del amor absoluto.

12) Un acto es tanto más humano, tanto más vital, cuando la vibración no es sólo del intelecto sino que al unísono actúan, como desde un foco común, las dos facultades específicamente humanas. Es en realidad el yo entero quien se armoniza con el objeto que, de este modo, se halla como llenando integralmente la interioridad del sujeto. Conoce el intelecto, pero un intelecto íntimamente en contacto con una voluntad que introduce cálidamente en el ámbito subjetivo al mismo objeto del intelecto: lo introduce con una mayor inmediatez, ya que su coaptación es con la cosa en sí. El acto humano es a la vez inseparablemente cognoscitivo y amoroso. Se puede afirmar que estas dos actividades forman un círculo cerrado. Conocer no es sino captar las cosas y, por tanto —en la perspectiva realista—, una actividad por la que traemos las cosas hacia nuestro espíritu. Apetecer es nuestra respuesta a esta generosidad objetiva: un movimiento que se origina en nosotros, que somos atraídos por las cosas y que termina en el mundo real.

13) Sin embargo, nuestro conocimiento no se enriquece con datos objetivos cuando el amor está presente, pero esto no impide que el modo de conocer haya variado: se ha transformado en un conocimiento dotado de inmediatez —experimentalidad— no común al resto de las aprehensiones. En una palabra, el hombre movido por el amor se relaciona con el objeto de un modo inmediato, gracias a la voluntad que se adecúa al amado según su ser natural.

14) El apetito racional, por seguir al conocimiento intelectual, goza de su misma amplitud. Esto sucede porque el entendimiento es facultad del ser en cuanto tal, la voluntad o apetito intelectual es la facultad del bien en cuanto tal; y como en el objeto del entendimiento se incluyen todos los seres, así también en el de la voluntad se dan cita todos los bienes. Como el entendimiento es facultad que necesariamente dice relación al ser, así también la voluntad es la facultad que necesariamente tiende al

bien. Esta amplitud infinita de la voluntad determina su modo característico de obrar: ante los bienes que no colmen esta apertura ilimitada, la voluntad no se siente necesitada. Estos objetos no la mueven necesariamente. La voluntad ama las cosas en sí mismas porque las aprecia en su razón formal de bien. Las palabras «ser» y «bueno», se hallan inseparablemente relacionadas entre sí. Sólo cuando el ente es percibido como ente absoluto, como identidad, alcanza su sentido el uso no relativo de la palabra «bueno».

15) La finalidad del bien es el aspecto causal más importante para el hombre, porque da unidad a todo su operar y a él mismo. Amar algo como fin, implica orientarse hacia lo amado, así lo real repercute en lo interior. Esto afecta, positivamente, cuando respeta todas las dimensiones del hombre. El objeto amado debe estar de acuerdo con el modo de ser del hombre y promover la armonía de todas sus dimensiones. Fomentar la armonía del alma desde el exterior implica que haya un objetivo, un blanco (*skopós*) que unifique las tendencias, y les dé unidad. Hablamos entonces de un fin o unos objetivos predominantes que dan sentido a todas las demás acciones. Alcanzarlos es conseguir la autorrealización, la vida lograda, lo que es lo mismo: la felicidad. La autorrealización del hombre no es sólo un proceso sensitivo y orgánico, sino también emocional-afectivo, voluntario y racional. Todo este proceso interno se plasma en unas decisiones y en una conducta, dirigida hacia ese blanco u objetivo.

16) La evocación o llamada al amor, que despierta la belleza en la vida, tiene su fundamento en la misma percepción de la belleza. Descubrir lo bello es principal y sustancialmente un acto intelectual en el que se pone en juego la capacidad intelectual del hombre. Aunque la inteligencia se vale de lo sensorial para descubrir este objeto, va más allá de la percepción sensorial. La inteligencia afirma o niega un principio formal que da unidad, orden o armonía a lo percibido. Captar lo bello es también una invitación a comprender la vida intelectual, que es capaz de una apertura radical y de llevar adelante un proyecto asociándose a lo conocido. La belleza es capaz de dar sentido y finalidad a la vida humana. Por eso se puede decir también que gustar la belleza no es otra cosa que amar el bien y la verdad. El acto de amar con benevolencia transforma lo bueno y lo verdadero en hermoso. La razón es bien sencilla: al afirmar algo amorosamente, al decirle: «¡es bueno que tú existas!», se transforma ante nosotros y empieza a brillar, a ser algo en sí mismo valioso, perfecto tal y como es, no susceptible de ser utilizado, cuya existencia se justifica por sí misma, algo que merece «todos los honores».

17) La captación de lo bello, o adecuada proporción, compete a la actividad intelectual contemplativa, ésta es su ámbito propio, pero la contemplación tiene su término en la voluntad. Así, el esplendor de la verdad

adquiere un carácter más íntimo y personal. El contemplar necesita del amor, porque la mirada atenta no se detiene en lo que le es extraño y lejano, sino en aquello que le es familiar e íntimo y, esto, nada más lo da el afecto. El amar impulsa a conocer con profundidad lo amado; el amor despierta la contemplación.

18) La amistad es el amor humano, que añade nueva perfección al amor; ya presupone la benevolencia y la dilección, y otras perfecciones. Como hemos indicado para la benevolencia, basta que algún bien sea querido para algún sujeto; pero la amistad exige querer para el amigo los bienes que queremos para nosotros, o sea, exige querer conversar y compartir (*convivere*) con nuestro amigo las cosas que más amamos. La amistad es el amor en su estadio más perfecto, porque la amistad propiamente dicha, es el mutuo amor benevolente entre diversas personas, conocido y convivido por ellas. El hombre ante un ser semejante «se entrega a él». La amistad es el amor que tiene en cuenta al otro como «persona». Y es el amor que «reclama» la persona cuando quiere ser amada verdaderamente, porque es reconocida y aceptada.

19) La amistad es el amor que aporta la experiencia de lo que es el ser personal. Esta proximidad favorece el contemplar en profundidad a la persona. Sabemos que el amor de amistad es un reconocer y un apreciar el valor de cada uno, la propia intrínseca bondad. Es, por lo tanto, un ir profundo más allá de la apariencia, un penetrar en el santuario del ser y de la verdad de una persona. Por otra parte, sólo el amor permite el verdadero conocimiento: la inteligencia, el *intus legere*, leer dentro; en cuanto que el amor me identifica con el otro, me coloca en su lugar, que es, justamente, lo que llamamos «comprensión» y conocimiento exhaustivo o total.

Es precisamente de este amor del que tenemos necesidad, es eso lo que buscamos en la amistad. La unión efectiva y real, manifestación y expresión de la amistad, es una participación o una donación al otro de lo más espontáneo e íntimo: la vida. Se trata de una unión que es una comunicación o comunión de vida, una convivencia. La vida que se comunica en la amistad es la vida personal, la propiamente humana. Por ello, en la donación recíproca amistosa, los amigos se intercambian sus pensamientos, voluntades y afectos, que pertenecen a la propia intimidad personal y son sus mejores bienes propios.

20) Por lo tanto, es evidente que la amistad no es posesión, sino donación. Propiamente no se tiene un amigo sino que se es amigo. El amigo no es algo que se posee sino algo que se es; el amor invita a ser persona, a actuar como tal. Entonces a la amistad hay que situarla, por ello, en el orden del ser y no en el del tener.

21) La virtud lleva a la amistad y la hace permanente. El virtuoso, sabe amar a otro, porque en primer lugar sabe amarse a sí mismo. Es el verdadero amor a sí el que le ha movido a buscar la virtud como el mejor bien. La virtud es la afirmación y potencialización de su propia naturaleza. Al saber vivir su propia vida en plenitud, está capacitado para convivir, a vivir con otro. Buscar la virtud es la aceptación de la propia vida como un proyecto a realizar, a través del desarrollo de las capacidades que ayudan a obtenerlo. Es amar mi ser, como aspiración a lo que todavía no he alcanzado a ser. Este amor, materializado en las virtudes, es lo que permite amar al amigo como otro yo: como otro proyecto que debe alcanzar la plenitud. Por esto, deseo el bien del amigo y se lo procuro.

La primera de todas las virtudes tiene que ser la del amor mismo, porque el amor es la primera de las virtudes del fin. Fruto inmediato de esta primera virtud —y de algún modo su condición, porque el buen amor es inteligente— es la sabiduría, virtud intelectual, que manifiesta la última verdad del ser, y por tanto nos revela naturalmente el amoroso Fin y Principio de nuestro ser. Y de una y otra virtud se sigue la esperanza natural —amparada en el amor y en el conocimiento del amor divino que nos ha dado origen—, que viene a confortar al amor natural o deseo y apetencia de perfección y felicidad, para que no dificulte la permanencia del buen amor electivo.

22) Al movernos en el ámbito de las relaciones interpersonales, no es posible dejar de hacer referencia a la virtud de la justicia, y preguntarnos de qué modo entra en contacto con la amistad. Ambas son morales porque regulan la conducta humana en relación con los demás hombres. Como forma ejemplar y más intensa de benevolencia, la amistad se halla en el origen de ella y por encima de todo criterio de justicia. La amistad es un regalo libre y una libre elección. Es el centro de toda ética, pues en ella se torna evidente la benevolencia, que es, por su parte, la base de cualquier exigencia de justicia. Reconocer a alguien como sujeto capaz de reivindicar derechos significa, de algún modo, amarlo con amor de benevolencia. Cuando preguntamos qué es la benevolencia no podemos sino remitir a su paradigma supremo, a la amistad.

El salto de lo justo a lo personal se da cuando lo que prima en la relación no es lo conmutativo (reciprocidad de los beneficios), sino la apreciación y valoración del otro, es decir lo personal. Las relaciones de complementariedad entre los hombres, fruto de su condición social, reclama, en última instancia, este fundamento personal. Si la dignidad del hombre no es lo potencializador de lo social y marco en el que se establecen las relaciones interpersonales, tarde o temprano se desmorona la misma sociedad. Todo este orden que la justicia establece, presupone el acto primero de la libertad, que es el amor electivo. «El propósito de mantener la paz y



la concordia entre los hombres mediante los preceptos de la justicia será insuficiente, si por debajo de estos preceptos no echa raíces el amor» (CG. 3.130), el amor electivo, el amor de benevolencia, que consiste en querer el bien para el otro, para Dios y para los demás por Dios, es el presupuesto mismo de la justicia: es lo primero que hay que dar a cada uno, lo más suyo, lo que más necesita y lo que hace mejor al que lo da.





NOTAS

1. CARDONA, C., *Metafísica del bien y del mal*, Pamplona 1987, p. 118.
2. Aunque un poco extensa esta nota, nos parece que nos da una idea clara de este problema: «La visión cristiana de la voluntad difiere de la griega. Como ya he dicho, Aristóteles advierte la existencia de operaciones estrictamente posesivas, superiores a las acciones constructivas, que se dirigen hacia fuera y que, por tanto, implican un grado de posesión más débil que las operaciones inmanentes. Pero estas operaciones son cognitivas. Ni en Aristóteles, ni en Platón, la voluntad es posesiva: es precisamente no posesiva, es decir, tendencial; incluso es de notar que la palabra “voluntad”, que viene del latín, no tiene equivalente griego. Lo que se corresponde con lo que nosotros llamamos voluntad es la palabra *órexis*, que significa deseo. Ahora bien: se tiende o se desea aquello que no se posee; no se tiende a lo que se posee. Por eso, la operación inmanente intelectual de ninguna manera es una tendencia. El conocimiento no tiende a lo conocido, no hay una tensión desiderativa entre el pensar y lo pensado; ambos están en estricta simultaneidad. Al lado de esto, la voluntad es lo imperfecto. Justamente en el ser capaz de poseer que es el hombre, la tendencia marca la dirección hacia la posesión, pero de ninguna manera significa posesión. El ser capaz de tener, considerado en su capacidad, no es actual, sino potencial. Y a ello se asimila lo orético. En tanto que el hombre es un ser deseante en tanto que tiende, el hombre es imperfecto. Lo imperfecto en la naturaleza humana es la voluntad (y las tendencias inferiores). Ciertamente, la voluntad guarda relación con la inteligencia: es lo que Aristóteles llama *bóulesis* y los medievales *voluntas ut ratio*. Viene a ser la intención, el propósito. La voluntad es racional en tanto que influida por la razón. De este modo, el deseo se programa y enlaza con los medios y los decide. Pero no hay *bóulesis* del fin, y esto quiere decir que en orden a la teoría, a la contemplación, la voluntad está enteramente subordinada, pues la posesión del fin corresponde al intelecto exclusivamente. La voluntad es racionalizada en el orden pragmático medial. Pero los medios indican la indigencia humana. Así pues, en ningún caso la voluntad deja de ser imperfecta, y por tanto, en Dios no puede haber voluntad. Por eso dice Tomás de Aquino que, más o me-

nos, todos los filósofos vislumbraron que Dios es Logos, pero que Dios es Amor no lo vislumbró ninguno. Es claro que si la voluntad es tendencia y deseo solamente, no cabe ponerla en Dios (un dios deseante es una noción mítica o una ilusión gnóstica aberrante), porque de ello se sigue que Dios es imperfecto, y un dios imperfecto es una contradicción. Sin embargo, el cristianismo sabe que Dios es Amor. Por otra parte, el teandrismo, es decir, el planteamiento radical del tema del hombre en el cristianismo, solamente es posible si Dios es Amor. Dios no se hace hombre por ninguna necesidad ni por ningún deseo. Dios no necesita en modo alguno encarnarse. Se trata de un puro otorgamiento de la generosidad ontológica perfecta, como afirma San Pablo en el capítulo segundo de la epístola a los Filipenses. Hacia fuera Dios también ama, y la Encarnación no puede ser más que obra del Amor. Su autoría se atribuye al Espíritu Santo. También hacia dentro, Dios es Amor: Amor de Sí. Repito que amor de sí, en estricta filosofía pagana, significa que Dios es deseo de sí, pero Dios es acto puro, el ser idéntico consigo y, por tanto, excluye esa separación, esa potencialidad que el deseo introduce. A Dios se le puede desear; pero, en cambio, Dios no puede. Esta es la tesis griega, que expresa Aristóteles cuando se plantea el problema de cómo mueve el motor inmóvil. El eros platónico tiene la misma connotación de imperfección (Eros es hijo de Penia: la pobreza). Como es claro, la interpretación aristotélica de la voluntad está estrechamente relacionada con su definición de hombre. El anhelo es una imperfección, porque sólo se anhela lo que no se tiene. Para una antropología en que el hombre es el ser capaz de tener, el no tener todavía, el estar tendido hacia lo que no se tiene, es la dimensión imperfecta del hombre. Y también al revés: si la voluntad es simplemente una tendencia humana, la voluntad no posee nunca y la posesión es exclusivamente cognoscitiva. Esta es una de las razones por las que Aristóteles insiste en la importancia de la teoría: descubre en ella la posesión actual y suficientemente íntima. Desde aquí se puede dar el salto al acto puro de ser. Pero, por lo mismo, se descarta la perfección de la voluntad», POLO, L., *Sobre la existencia cristiana*, Pamplona 1996, pp. 128-129.

3. GILSON, E., *El espíritu de la filosofía Medieval*, Madrid 1981, pp. 266-267.
4. CARDONA, C., *Metafísica del bien y del mal*, Pamplona 1987, p. 116.
5. Estas son las tres clases de amor, correspondientes a las tres citadas clases de apetito. Cfr. ST2.26.1 y lugares paralelos. Añadiendo a esas tres clases «el amor angélico» y «el amor divino» tendremos las cinco clases de amor señaladas por el Pseudo-Dionisio: «*Distinguit primo quinque amores: quorum primus est amor divinus, secundus amor angelicus, tertius amor intellectuales quo scilicet homines amant secundum intellectivam partem; quartus est amor animales quae pertinet ad sensitivam partem sive in hominibus sive in animalibus; quintus es [amor] naturalis quae pertinet ad appetitum naturalem sive in animalibus quantum ad nutritivam partem, sive in plantis, sive etiam in rebus inanimatis. Cum enim dictum est [lec.9] quod amor importat primum motum voluntates e app-*

- petitus, in quibuscumque contingit esse voluntatem et appetitum, contingit esse amorem», CDN.5.12.454.*
6. ST2.26.3co.
 7. 3SN.27.2.1. Cfr. 1SN.10; CDN.4.9; CJO.21.3;
 8. ST2.26.3.ra1.
 9. ST2.26.3co.
 10. «Cuando se quiere algo tras haberlo elegido, a ese amor se le llama *dilectio*. Este vocablo no está exento de cierta ambigüedad porque “cuatro nombres encontramos que en cierto modo pertenecen a lo mismo, a saber, el amor, la dilección, la caridad y la amistad” (ST2.26.3co). El mismo Tomás de Aquino emplea muchas veces amor y dilección como sinónimos (3SN.27.2.1co y ra2). Otras veces, en cambio, los distingue (ST2.26.3.ra2). En muchas ocasiones nos diferencia entre dilección natural y dilección electiva haciendo coincidir esta última no pocas veces con la caridad (3SN.29.1.3co). Por el contrario, en algún otro texto aparece neta la diferencia entre la dilección y la caridad (3SN.27.2.1.ra2). Asimismo la dilección también aparece en clave de amistad. En cualquier caso la dilección es un acto, no un hábito, y un acto de la voluntad. Si Tomás de Aquino sólo menciona seis actos distintos en esta potencia, se puede intentar reducirlo a uno de ellos. No es el mismo acto de querer (*velle*) porque su objeto es más concreto y menos común. No se reduce a la *intentio* ni a la *electio* porque aunque la dilección tome el nombre de la elección la presupone, y por tanto la *intentio* y el *consensus* también serán previos a ella. Quedan exclusivamente dos posibilidades: “toda dilección o es uso o es fruición” (2SN.3.4.1.sc.1). Pero también se distingue de la fruición porque ésta sigue a la primera. ¿Acaso la dilección y el uso son lo mismo? Evidentemente no. ¿Qué es, por tanto la dilección? Un término, según se desprende de los textos, que se usa como sinónimo de los otros vocablos que designan a los actos volitivos y que estrictamente no es acto alguno distinto a ellos; algo así como el amar latino o castellano», SELLÉS, J.F., *Conocer y amar, Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Pamplona 1995, pp. 478-479.
 11. ST2.26.4.ra4.
 12. ST2.26.3co.
 13. «Amor est motus appetitus, et si quidem reguletur appetitus ratione, sic est amor voluntatis, qui proprie est dilectio, quia sequitur electionem; et inde est quod bruta proprie non dicuntur diligere; si vero motus non reguletur ratione, dicitur amor», CJO.21.3; «Dilectio est actus voluntatis in bonum tendens, sed quandam unione ad amatum, quae quidem in benevolentia non importatur», ST3.2.2.ra2; Cfr. 3SN. 27.2.1; CDN.4.2; etc.
 14. ST1.60.2co.
 15. GILSON, E., *El Tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Pamplona 1978, p. 483.
 16. ST1.60.2ra1.
 17. 3SN.27.3.2.
 18. Cfr. ST2.27.3.

19. «De modo que el amor de amistad o benevolencia es el fundamento del de cosa, pues no querríamos nada si no fuera para alguien: para nosotros o para la persona amada. En esta metafísica del bien, las cosas no son valiosas por sí mismas, sino por la persona. Ciertamente, estamos en el clima de una filosofía cálidamente humana, pero —recordémoslo— es así porque es teocéntrica. Que el amor de persona es fundamento, y fundamento último, es la clave de síntesis que el sabio pagano [Aristóteles] no conoció», FERNÁNDEZ BURILLO, S., *El amor de amistad como clave de síntesis metafísica*, en «Studium» XXV (1995) 76.
20. *Ibidem*.
21. «El que —*ceteris paribus*— la familia, los amigos, los colegas, vecinos, correligionarios o conciudadanos tengan más derecho a ser causa inmediata de nuestras acciones que quienes están lejos de nosotros, o que desconocidos o extranjeros, es algo que se les debe exigir a los últimos. Ello resulta del hecho de que nadie puede dar algo a alguien sin tomarlo de otro o sin privarle de ello a algún otro individuo. Siempre que sean expresión efectiva de la benevolencia, no del capricho subjetivo, las prioridades se tienen que fundamentar, por su parte, en razones accesibles para todos. Proximidad y lejanía son relaciones razonables semejantes, pues también quien se halla lejos se encuentra, por otra parte, en relación de proximidad con otros, de donde derivan para él las correspondientes prioridades», SPAEMANN, R., *Felicidad y benevolencia*, Rialp, Madrid 1991, p. 171.
22. SCG.1.91; ST1.20.3.
23. GARCÍA LÓPEZ, J., *El amor humano*, en *Estudios de Metafísica Tomista*, EUNSA, 1976, p. 259.
24. ST2.26.4co.
25. «La capacidad humana de tener con su cuerpo y de actuaciones configuradoras de las cosas del mundo es lo que se llama la técnica. El hombre es un ser técnico porque, a diferencia del animal, posee con su cuerpo. Veamos algunos ejemplos. Vestirse no es solamente ponerse encima un trozo de tela. El vestido es tenido por el cuerpo; el cuerpo es la medida del vestido. Tomás de Aquino lo señala explícitamente: un animal no tiene vestido porque la piel (con lana, con pelo, etc.) con la que el animal está cubierto y abrigado no es la adscripción a su cuerpo de algo distinto del cuerpo: no es una tenencia, sino una parte del cuerpo mismo del animal. El cuerpo humano se define por establecer relaciones de pertenencia con las cosas; por ejemplo, dice Aristóteles, el anillo se tiene; tal vez pueda colocarse un anillo a un animal, pero eso que se le pone, realmente el cuerpo del animal no lo tiene. En este nivel aparecen muchos aspectos del tener, que se resumen en la palabra habitar. El hombre es el ser que habita el mundo. Habitar viene de haber y haber equivale a tener. El habitante del mundo es el que tiene el mundo. Con esta observación tan lúcida acerca de la peculiaridad del cuerpo humano, que lo distingue de los otros cuerpos vivientes, la antropología llega a una conclusión semejante a la revelada en el Génesis. En el Génesis, el hombre es el dominador del mundo; está creado para trabajar y dominar el mundo», POLO, L., *Sobre la existencia cristiana*, Pamplona 1996, pp. 109-110.

26. ST2.8.1co.
27. CARDONA, C., *o.c.*, p. 121.
28. ST1.60.2co.
29. PIEPER, J., *El amor*, Madrid 1962, p. 52.
30. SPAEMANN, R., *Felicidad y benevolencia*, Rialp, Madrid 1991, pp. 159-160.
31. «El animal corretea pero no habita el mundo: el mundo no es suyo; pero por lo mismo que el mundo es del hombre el hombre comunica al mundo su tenencia, y así las cosas que hay en el mundo humano remiten unas a otras», POLO, L., *o.c.*, p. 112.
32. «Las criaturas no humanas presentan así un valor instrumental respecto al hombre, en cuanto están ordenadas a su fin. Pero poseen además un valor intrínseco y, bajo Dios, absoluto, en cuanto que son una parte inviolables de la Creación divina. Responsabilidad del hombre es descubrir y respetar, en el uso de las criaturas, el equilibrio entre su valor instrumental y su valor intrínseco. Lo cual es una cuestión de recta creencia, sabiduría y percepción espiritual», MORALES, J., *El misterio de la creación*, Pamplona 1994, p. 326.
33. «El tema del amor a las cosas inanimadas o es mero amor de concupiscencia, y entonces no está en la visual de moderno sentido del respeto, que las mira como dignas de ser amadas en cierto sentido con una amor de benevolencia, o se entenderá en el seno de la teología de la caridad. Y es en esta segunda óptica como Santo Tomás reconoce que las cosas pueden y deben ser amadas: porque dan gloria a Dios y son buenas para el hombre. Esta manera de amar al mundo es muy divina, justamente porque es así como Dios lo ama en su designio creador (*ex caritate*) [Cfr. ST3.25.3c.]», FERNÁNDEZ BURILLO, S., *o. c.*, p. 76.
34. «Atendiendo a la *voluntas ut natura* se comprende que la voluntad no sea reflexiva en su primera instancia, sino abierta a un fin externo a ella, que no es ella misma. La voluntad no es pretensión de sí, al menos en su fundamento, en su primer momento, *voluntas ut natura*, con lo que se demuestra la falsedad de la pretensión de ciertos voluntarismos, como el nietzscheano en buena parte de sus escritos, es decir, cuando habla de la voluntad de poder y no del gran anhelo, curvando la intencionalidad de la voluntad sobre sí misma. Debemos pues atender a este texto de Tomás de Aquino para esclarecer aun más este punto. El párrafo establece una comparación entre los actos volitivos y cognoscitivos en estos términos: “pues el objeto de la voluntad es el fin, como el objeto de la vista es el color, de donde como es imposible que lo primero visible sea el mismo ver, ya que todo ver lo es de algún objeto visible; así, es imposible que lo primero apetecible, que es el fin, sea el mismo querer” (ST2.1.1.ra2). Y, añade en otro lugar: “aquella multiplicidad de los actos de la voluntad que refleja sobre sí misma, es accidental en orden a los fines. Lo cual es manifiesto por esto, que acerca de un mismo fin puede indiferentemente la voluntad reflejarse una o muchas veces” (ST2.1.4.ra3). En el fondo la reflexión se alcanza con la virtud, pero no de modo directo como si la virtud fuera el fin de la voluntad, sino indirectamente, es decir, que la voluntad crece cuando se acerca al fin», SELLÉS, J.F., *o.c.*, p. 440.

35. SPAEMANN, R., *o.c.*, p. 181.
36. ST1.47.1co.
37. *Génesis* 2, 18-24.
38. ST2. 26.4.ra4.
39. «Se ha hablado de que la total energía de la naturaleza humana ha sido entendida por los antiguos como hambre. Hambre, ¿de qué? De ser, de íntegro ser real, de plena realización, todo lo cual juntamente, sin embargo, no es alcanzable en la aislada existencia del sujeto, sino únicamente mediante la apropiación de la realidad cósmica. El hambre se dirige hacia el mundo real, es decir, hacia la totalidad del ser, hacia todo lo que existe. Nos hemos acostumbrado, por una forma de pensar “ideal” producida de intento, a tomar esta doctrina demasiado metafórica y “espiritualmente”, y con ello a falsear o también, simplemente, a hacer desaparecer su sentido afirmativo. Detrás de tal “idealización” se esconde, sin duda, bastante a menudo una postura de principio, a saber, de no querer admitir que el hombre, como ser espiritual, es, en resumidas cuentas, un necesitado. En verdad que no puede ser entendido el empleo del concepto de hambre en sentido lo suficientemente literal y drástico. El hombre quiere, en tanto que existe espiritualmente, hartura por medio de realidad; quiere “tener” realidad; tiene hambre de “la totalidad, de la abundancia sin más ni más”. La vehemencia de este hambre es de tal fuerza, que habría de ser llamada “desesperada”, si no se pudiese esperar ninguna satisfacción», PIEPER, J., *El ocio y la vida intelectual*, Madrid 1962, p. 290.
40. «Sicut Philosophus dicit, in II Rhetoric., amare est velle alicui bonum», ST2.26.4co.
41. ST3.17.8co.
42. ST2.26.4co.
43. ST2.27.3co.
44. ST1.60.3co.
45. SCG.1.91; ST1.20.1.ra3; ST2.26.4; etc.
46. «Por eso el movimiento más hondo del amor, su sección más fundamental no puede residir en esta porción de apetencia concupiscente sino en la de benevolencia. A ello se debe que, en la nomenclatura definitiva del Angélico Doctor, al amor de concupiscencia se le designe por “amor imperfecto”, “*amor secundum quid*”, y al de benevolencia “amor perfecto”, “*amor simpliciter*”», TOMÁS DE LA CRUZ, O.C.D., *El amor y su fundamento ontológico según Santo Tomás: estudio previo a la teología de la caridad*, Disert. ad lau. In Fac. Sac. Theol. apud Pont. At. Angelicum de Urbe, Roma 1956, p. 72.
47. QDS.3co.
48. FORMENT, E., *El personalismo de Santo Tomás*, en «Sapientia» (La Plata 1990) 283.
49. CARDONA, C., *o.c.*, p. 125.
50. GILLON, L.B., *Genèse de la théorie thomiste de l'amour*, en «Revue Thomiste» XLVI (1946) 323-324.
51. GEIGER, L.B., *Le problème de l'amour chez St. Thomas d'Aquin*, París-Montreal 1952, p. 87.

52. *Ibidem*, pp. 90-91.
53. *Ibidem*, pp. 88-89.
54. *Ibidem*.
55. «No hay pues, que concebir el amor de concupiscencia y el de amistad como dos cotos cerrados e incommunicables entre sí, sino que aquél está ordenado a este y depende de él. Como el accidente encuentra toda su razón de ser y su explicación en la sustancia, así también el amor de concupiscencia encuentra su razón de ser en el de amistad, de modo que no puede haber un amor concupiscible, si no lo sostiene y justifica un amor de amistad. Y la razón es obvia: lo amado concupisciblemente es amado en cuanto sirve para la consecución de otro bien, el cual a su vez en último término no puede ser amado del mismo modo, hay que llegar necesariamente a un bien que sea amado por sí mismo, si no queremos dejar todo este proceso sin justificación alguna; este bien buscado por sí mismo es el perfeccionamiento propio, que es al mismo tiempo perfeccionamiento común que preexige la fusión tendencial de que hemos hablado», SÁNCHEZ-RUIZ, J.M., *El amor en el Tomismo. Ensayo sobre la Metafísica tomista del Amor*, en «Salesianum» XXII (1960) 32.
56. «El cristianismo abre perspectivas que hasta entonces estaban oscurecidas o cerradas. Lo único noble en el hombre era su actividad desinteresada, la teoría. Las actividades voluntarias no eran desinteresadas, sino tendenciales, y abocaban al orden de las tenencias útiles o se dirigían hacia el saber. Su justificación se centraba en la honestidad del bien deseado o practicado. Un paso más era la disposición voluntaria de lo tenido, el desprenderse de él a favor de otro (incluso hasta el sacrificio). Pero, en todos los casos, el tener regía al acto voluntario, como su término o como lo entregado (en este sentido vale el adagio: "Nadie da lo que no tiene"). Lo que llamo operosidad del amor es un tipo de generosidad que desliga el otorgamiento del tener como condición previa, pues al recaer sobre el actuar humano lo eleva y le presta su índole misma. Esto implica también que la naturaleza humana es ahora definida de otro modo: no en contradicción, ni en oposición ni siquiera en discordancia con la antropología griega. Pero, ahora, el hombre no se define últimamente, o sólo, como el ser capaz de tener, puesto que es preciso encontrar la raíz de su capacidad de dar. El principio de la dación ha de ser más radical que la inmanencia, e incluso que la virtud. Es lo que se llama intimidad. Esto determina estrictamente la noción de persona. El hombre es un ser personal porque es capaz de dar. Desde la persona, dar significa aportar. El aportar refrenda el tener», POLO, L., *o.c.*, pp. 131-132.
57. «El amor de concupiscencia debe trascenderse en amor de benevolencia y de amistad. El amor de concupiscencia solo es estéril. Si únicamente se desean bienes para uno mismo, no se consigue nunca la felicidad. Incluso, si con sólo amor de deseo se quieren los bienes honestos, no se obtienen nunca. La persona que quiera ser sabia o virtuosa, no será de este modo sabia o virtuosa, porque para serlo tendrá además que amar a la verdad, al bien y a sus fundamentos. Tampoco se satisfaría nunca el deseo natural de poseer a Dios de la persona humana, si ésta sólo amase a Dios para sí, por

- los bienes naturales que va recibiendo, y no se trascendiese a amarle como Bien en sí mismo y Bien para los demás. Lo mismo ocurre en el amor sobrenatural de caridad a Dios, fruto del bien de la gracia, en el que tampoco basta la aceptación y el deseo del don divino de la salvación; se requiere la caridad, el amor de amistad sobrenatural del hombre con Dios, fundado en la benevolencia divina y, además sin límite», FORMENT, E., *o. c.*, p. 284.
58. WOJTYLA, K., *Amor y responsabilidad*, Plaza&Janes, Barcelona 1996, pp. 113-114.
 59. *Retórica*, II, c.4, 1380b 35.
 60. WOJTYLA, K., *o. c.*, p. 167.
 61. PIEPER, J., *o. c.*, p. 42.
 62. También puede ser amor perfecto, por lo tanto, el que uno se tiene a sí mismo como persona, y nunca como cosa. «Me parece decisivo tener en cuenta que en la afirmación amorosa a nosotros mismos nos estamos viendo, ante todo, como personas, es decir, como seres que tienen en sí mismos la justificación de su propia existencia. Incluso cuando nos estamos haciendo reproches pensamos y valoramos desde las tendencias, temores y finalidades que pertenecen a la esencia de nuestro ser más íntimo. Y esto es precisamente lo que no estamos haciendo cuando, impulsados por el deseo de poseer, miramos al otro como un objeto para satisfacer nuestro apetito, como el simple portador de unos encantos, como un medio para el fin», PIEPER, J., *o. c.*, p. 153.
 63. ST3.25.7co.
 64. PIEPER, J., *o. c.*, pp. 126-127.
 65. ST1.60.3.
 66. ST1.94.1.
 67. ST1.19.10.
 68. Cfr. 3SN.29.5; «Plura bona exteriora sunt impendenda amicis quam nobis ipsis, in quantum consistit in hoc bonum virtutis, quod est nostrum maius bonum; sed de bonis spiritualibus semper plus nobis quam amicis impendere debemus et velle, et similiter etiam de males vitandis», *Ibidem*.
 69. Cfr. 2SN.49.2.3; QDC.12. «Unusquisque homo proprie dicitur esse id quod est nobilissimum in eo (...) Unde dilectio suispius intelligitur quantum ad ea quae ad animam pertinent, et ideo dilectio corporales dividitur contra delectionem ipsius, non sicut pars contra totum, sed sicut pars contra partem», 3SN. 28.7ra4.
 70. 3SN.28.7.ra2. Cfr. 6.ra5; QDC.7.ra.14. ST2.29.4.ra3; 77.4-5. «Amor sui ordinatus est debitus et naturalis, ita scilicet quod velit sibi bonum quod congruit. Sed amor sui inordinatus, qui perducit ad contemptum Dei, ponitur esse causa peccati secundum Augustinum [*De civitate Dei*, 14.28] », ST2.77.4.ra1; 73.1.ra3.
 71. CRUZ CRUZ, J., *o. c.*, p. 64.
 72. ST3.26.4.
 73. ST3.25.4.
 74. *Ibidem*, No es posible, por ello tener amistad consigo mismo. Con respecto a sí se tiene no una unión afectiva, semejante a la unión substancial,

sino la misma unión. El amor de benevolencia y el amor de amistad debe darse siempre entre dos o más personas.

75. FORMENT, E., *o. c.*, p. 286.
76. Cfr., CRUZ CRUZ, J., *o. c.*, p. 65.
77. ST3. 25.4co.
78. *Ibidem.*
79. ST3. 25.7co.
80. ST3. 26.4sc. Hay que tener en cuenta que: «no todo amor de sí es egoísmo, sino el amor egocentrista, que descentra al hombre de Dios y pretende la concentración en sí del afecto y servicio de los demás hombres. Es por tanto, un amor falso, que pervierte el orden y jerarquía de los bienes», LLANERA, M., *Introducción al tratado de la caridad*, en *Suma Teológica bilingüe*, tomo VII, BAC., 1959, p. 801.
81. ST1.60.3co.
82. ST2.10.1co. «si se quiere hablar del bien de este ser particular que es el hombre dotado de una voluntad, es preciso decir que ese bien es seguramente, como para todo otro ser, la existencia a título fundamental, pero a título último es su acción y por su acción la unión con su fin. Pero la acción de la voluntad es el amor del bien bajo la luz de la verdad», GEIGER, L.B., *o. c.*, p. 96.
83. «*Lo decisivo en el hombre es el aprendizaje* y el hábito consiguiente, también a nivel sensible; el instinto biológico es incipiente y limitado. Estar vivo no basta, es necesario *aprender a vivir*: la calidad de vida depende del nivel de aprendizaje. La espontaneidad biológica en el hombre es insuficiente, muy débil, *da para muy poco*, exige una pronta y decisiva intervención de los hábitos», YEPES STORK, R., *Fundamentos de antropología. Un ideal de la excelencia humana*, Pamplona 1996, p. 44.
84. ST2.10.1co
85. ST2.10.1co.
86. 3SN.28.7.
87. ST2.29.4co.
88. ST3.142.3.ra2.
89. QDL.1.4.8.ra3.
90. Sobre el tema del egoísmo y del altruismo pueden verse, entre la abundante bibliografía existente, los artículos siguientes: BOGLIOLO, L., *L'amor sui come fondamento della morale* en «Sapienza» XXVIII (1975) 263-287: Bogliolo trata de mostrar cómo Santo Tomás funda toda la filosofía moral en el hombre y, más concretamente, en el amor natural que éste tiene a sí mismo. Por otra parte, indica Bogliolo, cómo el amor de sí mismo mueve al hombre a amar a los demás como a sí mismo y a Dios, nuestro creador, por encima de todo. Se ve de esta forma la continuidad de la moral humana con la moral cristiana; HAYDEN, R.M., *The Paradox of Aquinas's Altruism: From Self-Love to Love of Others* en «Proceedings of the American Catholic Philosophical Association» (1980) 72-83: Después de señalar que es comúnmente aceptado que el altruismo, especialmente dentro de la ética, requiere el olvido de sí, esto es, el desinterés de uno mismo, se detiene Hayden para señalar que Santo Tomás argumenta,

además, que el altruismo se basa en el amor propio. La aparente paradoja —altruismo-amor propio— desaparece cuando se estudian los diversos tipos de amor y la naturaleza de cada uno.

91. ¿Por qué, en definitiva, siendo Dios primer principio del intelecto y fin último de la *voluntas ut natura*, no tenemos conciencia, desde el primer instante de nuestra vida, de que lo conocemos y de que lo queremos? Tomás de Aquino advierte que no es oportuno que tengamos el conocimiento explícito (CBT.1.1.3.ra4). Para centrar el problema, es oportuno distinguir, por una parte, entre conocer y conocer ese conocer. Puede darse el primero sin el segundo, y eso nos sucede en el hábito de los primeros principios: hay conocimiento temático, pero no conciencia de ese conocimiento. En torno a la razón teórica y práctica, la conciencia la proporcionan los hábitos. El hábito de los primeros principios no es consciente de sí, porque no se refiere a sí mismo. La que juzga respecto de tal hábito es, según se nos dice, el hábito de sabiduría. Para expresar que no llega la conciencia a dicho hábito, el Doctor Angélico distinguía entre conocimiento en acto y conocimiento habitual. El hábito de los primeros principios es conocimiento habitual y no actual; por eso, no siempre se conoce actualmente a Dios y tampoco se le quiere siempre en acto (QDV.22.5.ra11), SELLÉS, J.F., *o.c.*, p. 437.
92. GILSON, E., *El espíritu de la filosofía Medieval*, Madrid 1981, p.268.
93. ST1.60.5co.
94. Cfr. GONZÁLEZ, A.L., *Ser y participación*, Pamplona 1979, p. 174.
95. «La semejanza que implica analogía permite hablar de ejemplaridad creadora. Hay semejanza entre Dios y las criaturas porque *omne agens agit sibi simile*, todo agente obra algo semejante a sí. Y obra precisamente en cuanto está en acto; por eso señala Tomás de Aquino que perteneciendo a la naturaleza del acto comunicarse cuanto le es posible, y no siendo factible que el puro acto en que consiste del Ser divino se comunique entero a las criaturas, éstas participan de la causa Imparticipada por modo de semejanza», GONZÁLEZ, A.L., *o.c.*, p. 234; Cfr. QDP. 2.1.
96. «Unaquaque res particularis amat bonum suum proprium propter bonum commune totius universi... », ST2.109.3.
97. 2SN.1.2.2.co., sobre todo en la conclusión: «et ideo singulari modo Deus est finis in quem tendit creatura rationalis, praeter modum communem quo tendit in ipsum omnis creatura in quantum scilicet omnis creatura desiderat aliquod bonum, quod est similitudo quaedam divinae bonitatis. Et ex hoc patet quod in omni bono unum bonum desideratur». Cfr. SCG.3.19 Y 20.
98. SCG.3.24. Al final del párrafo siguiente. La relación de los bienes particulares al bien universal se halla claramente definido en términos de analogía: «quarto autem modo, ratione similitudinis analogiae principiatorum ad suum principium; et sic Deus, qui est extra genus, propter suum bonum omnibus rebus dat esse».
99. Cfr. ST2. *In prologus*.
100. GILSON, E., *o. c.*, p. 269.
101. CDN.11. en *Opuscula*.

102. Cfr. GONZÁLEZ, A.L., *o.c.*, p. 244.
103. SAVAGNONE, G., *o.c.*, p. 432-433. Cfr. ST2.26.1co.
104. ST2. *Prologus*.
105. «Ocurre aquí como en la fe: el paso de la credibilidad al don mismo de la fe es algo que no cae bajo ninguna clase de precepto o violencia ni es obra de silogismos. “Amar a alguien” y “creer en alguien”: he aquí dos actos espontáneos que, si no se los quiere llamar libres, la libertad tiene al menos parte en ellos. Y ésta es también la razón de que los dos sean impenetrables, inescrutables y próximos al misterio. Y con todo, para que tanto la fe como el amor nazcan, aquel supuesto previo de más arriba sigue teniendo vigor: hay que haber reconocido que el objeto de la fe es creíble y que el del amor es amable. Tengo que haber visto y vivido que en el otro, tanto su persona como su existencia, son algo bueno y maravilloso sobre el mundo, antes de que se produzca ese impulso de la voluntad que ya tenemos completamente descrito y que termina diciendo: “¡Bueno es que haya algo bueno como tú!”», PIEPER, J., *o.c.*, pp. 91-92.
106. CARDONA, C., *o.c.*, p. 115.
107. Cfr. ST1.83.4co; 60.2.ra1; ST2.10.2 y 3.
108. «La *voluntas ut natura* es la voluntad como naturaleza. También se podría decir *natura ut voluntas* (QDV.22.5co). Es lo tendencial previo a la elección. La *voluntas ut ratio* es la capacidad de dominar las tendencias. Son tendencias ya concienciadas, conectadas con lo racional. La *voluntas ut ratio* no es la raíz de la tendencia. Lo primario es que el hombre está tendiendo naturalmente. En otro momento, entra el tender en conexión con la razón, y ésta es la clave para interpretar la libertad. La razón que acompaña a esa tendencia es la razón práctica. De ahí surge la libertad de elección. La *voluntas ut ratio* supone, pues, la *voluntas ut natura*. La *voluntas ut natura* es el supuesto sobre el que se fragua la *voluntas ut ratio*. Es el deseo natural sobre el que se apoya la libertad de elección, pero ese deseo natural no es libre. La voluntad no puede ser libre si no se conecta con la *voluntas ut ratio*. Es libre cuando la razón apoya con motivos esa tendencia. La razón media, por tanto, entre la tendencia natural y las decisiones. Ese intermedio se llama deliberación, pues lo natural y lo deliberativo no son diferencias de la voluntad según sí misma considerada, sino según que sigue al juicio de la razón (2SN.39.2.ra2)», SELLÉS, J.F., *o.c.*, pp. 424-425.
109. ST2.10.2co.
110. Cfr. ST1.83.3.ra2 y 3.
111. ST1.59.1.ra1.
112. Cfr. ST1.83.3.ra.
113. ST1.60.ra1.
114. Cfr. ST2.10.1co.
115. SELLÉS, J.F., *o.c.*, pp. 425-426.
116. GILSON, E., *o.c.*, pp. 262-263.
117. Cfr. ST2.13.6co.
118. ST2.10.4co.

119. «Primero hay que comprender que la insaciabilidad del deseo humano tiene un sentido positivo, y he aquí la explicación: un bien infinito nos atrae. El disgusto del hombre por cada bien particular no es sino el envés de la sed de bien total que lo agita, su cansancio no es más que el presentimiento de infinita distancia que separa lo que él ama de lo que se siente capaz de amar. En este sentido, el problema del amor, tal cual se plantea en una filosofía cristiana, es exactamente paralelo al problema del conocimiento. Para el intelecto, el alma es capaz de la verdad; para el amor es capaz del Bien; su tormento procede de que lo busca sin saber qué es lo que busca y por consiguiente sin saber dónde debe buscarlo. Encarado en este aspecto, el problema del amor sólo puede ser insoluble o estar ya resuelto. Si se trata de resolverlo manteniéndose en el plano de la naturaleza, es insoluble, pues el deseo confuso de lo infinito se satisfará con criaturas. Si se supone que la saciedad del mundo es un amor de Dios que se ignora, ya está resuelto, pues entonces se comprende ese amor, y su fracaso, y que ese mismo fracaso atestigua la posibilidad de su victoria», GILSON, E., *o. c.*, pp. 263-264.
120. Cfr. ST2.13.6.
121. ST2.10.2.ra3.
122. CARDONA, C., *o. c.*, p. 114.
123. ST1.59.3co.
124. Cfr. 3SN.27.1.4.ra13. «Cuilibet ente competit appetere suam perfectionem: intellectualibus quidem per voluntatem, animalibus per sensibilem appetitum, carentibus vero sensu per appetitum naturalem», SCG. 1.72.3.
125. «Sólo el conocimiento de la verdad sobre la persona hace posible el compromiso de la libertad respecto de ella. El amor consiste en el compromiso de la libertad: es un don de sí mismo, y «darse» significa precisamente “limitar la propia libertad en provecho de otro”. La limitación de la libertad podría ser en sí misma algo negativo y desagradable, pero el amor hace que, por el contrario, sea positiva, alegre y creadora. La libertad está hecha para el amor. Si el amor no la emplea, si no la aprovecha, se convierte precisamente en algo negativo, y hace que el ser humano experimente una sensación de vacío. El amor compromete a la libertad y la colma de todo lo que naturalmente atrae a la voluntad: el bien. La voluntad tiende al bien, y la libertad es una propiedad de aquélla; por eso decimos que la libertad está hecha para el amor: gracias a ella sobre todo, el ser humano participa del bien. Por la misma razón, la libertad ocupa una de las primeras posiciones en el orden moral, en la jerarquía de las virtudes, así como los buenos deseos y aspiraciones del ser humano. La persona desea el amor más que la libertad: la libertad es un medio, el amor es un fin. Pero desea el amor verdadero, porque sólo sobre la base de la verdad es posible un compromiso auténtico de la libertad. La voluntad es libre y, al mismo tiempo, “debe” buscar el bien que corresponde a su naturaleza; es libre en la búsqueda y en la elección, pero no lo es de la necesidad de buscar y elegir», WOJTYLA, K., *o. c.*, p. 163.
126. CARDONA, C., *o. c.*, p. 119.

127. Cfr. ST2.28.5co; FERRARI, V., *L'amore nella vita umana secondo l'Aquinate* en «Sapienza» VI (1953) 65.
128. «Se advierte en seguida que con esto hemos tocado un algo que va incrustado en la estructuración misma de la propia existencia. Si es cierto que el núcleo de todos los seres no es otro que el querer (SAN AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*, 14, 6.) y la voluntad, la más poderosa y dominadora fuerza de las almas (ST3.34.4), queda dicho que el amor, como el acto primordial de la voluntad, es también el punto de arranque y el centro de la existencia. Ahí se decide lo que cada uno es (SAN AGUSTÍN, *In epistolam Johannes ad Parthos*, 2, 14): “*Ex amore suo quisque vivit, sive bene sive male*”, “todos viven de su amor, hacia el bien o hacia el mal” (*Contra Faustum*, 5, 10). El amor, y sólo el amor, es lo que tiene que estar “en orden” para que todo el hombre lo esté y sea bueno. San Agustín dice, que la definición de la virtud es muy corta: “*Virtus est ordo amoris*”, “la virtud es el orden en el amor” (*La ciudad de Dios*, 15, 22); entendiendo que “virtud” no tiene otra significación que lo correcto en el hombre. Pero nosotros no hablamos ahora de virtud o de estar las cosas en orden, sino de que el amor es un acto de la voluntad, el acto por excelencia», PIEPER, J., *o.c.*, pp. 44-45.
129. YEPES STORK, R., *o.c.*, p. 160.
130. WOJTYLA, K., *o.c.*, p. 140.
131. YEPES STORK, R., *o.c.*, p. 173.
132. ST2.28.6.
133. Cfr. ST2.1.2.
134. Cfr. FERRARI, V., *o.c.*, p. 205.
135. ST2.25.2co.
136. ST2.28.6co y ra1-3; «Bonum amatum est finis; finis autem est principium in operabilibus, sicut prima principia in cognoscendis... Amans cuius affectus est informatus ipso bono, quod habet rationem finis, quamvis non semper ultimi, inclinatur per amorem ad operandum sicundum exigentiam amati...», 3SN.27.1.1; «Est autem amor prima et communis radix omnium appetitivarum operationum, quod patet inspicienti per singula», 4SN.9.401.
137. CARDONA, C., *Metafísica del bien y del mal*, Pamplona 1987, p. 209.
138. «Pondus meum amor meus, eo feror quocumque feror», SAN AGUSTÍN, *Confessiones*, 13.9.
139. «Ama et fac quod vis», Tract. 7. CJO.7.8.
140. CJO.5; Sermo 125.
141. CDN.4.11.448.
142. Acerca de la naturaleza propia de la causalidad final, Cfr. SIMONIN, H.D., *o.c.*, pp. 119-125.
143. ST1.28.6co.
144. ST2.8.1co.
145. SCG.1.91.
146. QDM.7.2.ra12.
147. CTC.8.9.1609.
148. 3SN.27.1.ra1.

149. SCG.3.158.
150. «Cum amor sit velle bonum alicui, dupliciter dicitur aliquid amari: aut sicut id cui volumus bonum, aut sicut bonum quod volumus alicui», QDC.7; Cfr. 3SN.29.1.3; 32.2.
151. «Si se trata del amor de concupiscencia, la presencia de lo amado en el amante es de naturaleza distinta; no se trata de una compenetración afectiva, sino más bien de un intento de absorción y asimilación de lo amado por el amante, que tiende a convertir lo amado en sí mismo. Ya se ha dicho cómo en este amor el amante tiende a posesionarse completamente de lo amado, e incluirlo dentro del propio seno; no satisfecho de una apropiación superficial y totalmente extrínseca, el amante tiende a transformar y reducir lo amado a sí mismo; cuando haya logrado esto, se habrá conseguido una total y perfecta presencia de lo amado en el amante; tan perfecta que lo amado habrá dejado de ser distinto del amante y se habrá asimilado a él: “*Amor namque concupiscentiae non requiescit in quacumque adeptione vel fruitione amati: sed quaerit amatum perfecte habere, quasi ad intima illius perveniens*” (ST2.28.2)», SÁNCHEZ-RUIZ, J.M., o. c., p. 35.
152. 3SN.49.1.2; 1.3. «Ad veritatem amores requiritur quod bonum alicuius vult prout est eius; cuius enim bonum aliquis vult solum prout in alterius bonum cedit, per accidens amatur», SCG.1.91; «Quod amatur amore amicitiae simpliciter et secundum se amatur», ST2.26.4.
153. ST1.60.2co.
154. GILSON, E., *El Tomismo, Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Pamplona 1978, p. 490. Cfr. ST2.28.5.rc.
155. YEPES STORK, R., o.c., pp. 202-203.
156. CARDONA, C., o.c., p. 117.
157. «Si nos referimos al amor que se desarrolla dentro del ámbito del apetecer elícito, a partir de la consideración de la naturaleza propia de la acción vital que es el amar, se puede establecer desde otra visual esta presencia de lo amado en el amante: el amor, en este caso, es una acción vital y por ende una moción intrínseca que exige la presencia del motor en el seno del ser que se mueve. No se puede dar amor, si lo amado no está de algún modo presente en el amante. También para Santo Tomás el conocer es acción vital, que exige la presencia de lo conocido en el sujeto cognoscente. No obstante, es distinta la presencia de lo conocido en la mente y la de lo amado en el apetito del amante. Conociendo, el sujeto recibe en sí una imagen del objeto y es a través de ella que se realiza la función cognoscitiva. Esta misma imagen, presente en el sujeto, a veces no es tan sólo lazo de unión de la mente con el objeto, sino también puede servir para presentarnos un objeto que se nos ofrece como capaz de potenciar nuestro propio acto; y en este caso, esta imagen presente en nosotros nos atrae hacia el objeto que representa. En este sentido lo amado está presente en el amante, inclinándolo y moviéndolo hacia sí mismo, como existe realmente: “*Sed quia amatum in voluntate existit ut inclinans, et quodammodo impellens intrinsecus amantem in ipsam rem amatam*” (C G.IV.19). En este caso la imagen es casi una impresión del objeto amado en nosotros y

que nos mueve hacia él; es casi una presencia intrínseca de lo amado que nos atrae y solicita para que tendamos hacia él. Hay que advertir sin embargo que el objeto mueve y atrae no como una causa eficiente, porque entonces el apetecer no sería una acción vital que brota de lo más intrínseco del ser viviente, sino una acción transeúnte del objeto al sujeto; la moción que suscita lo amado en el amante hay que concebirla en el orden de la causalidad final. Por esto se puede afirmar que lo amado está además en el amante solicitándolo y despertando su apetito, como el término del movimiento en el motor que se mueve que en este caso sería el ser cognoscente y las facultades cognoscitivas y apetitivas del mismo», SÁNCHEZ RUIZ, J.M., *o. c.*, p. 36.

158. Este mismo aspecto integrador del amor en la vida, es indicado por Wojtyla cuando habla del amor entre un hombre y una mujer: «Al mismo tiempo, tiende a la integración, tanto en las personas como entre ellas. La palabra latina *integer* significa “entero”. La integración es, por lo tanto, totalización, tendencia a la unidad y la plenitud. El proceso del amor se apoya en el lado espiritual del hombre, en su verdad y su libertad. La libertad y la verdad determinan la impronta espiritual que marca las diferentes manifestaciones de la vida y la acción humanas. Ellas penetran hasta lo más profundo de los actos y los estados del alma humanos y les confieren ese contenido particular del que no encontramos traza alguna en la vida animal. A esto debe el amor entre personas su conocimiento particular. Por más que se apoye de manera tan fuerte y clara en el cuerpo y los sentidos, ni el uno ni los otros crean su trama o su perfil verdaderos. El amor es siempre un problema de interioridad y del espíritu; a medida que deja de serlo, deja también de ser amor. Lo que subsiste en los sentidos y en la mera vitalidad sexual del cuerpo humano no constituye su esencia. En la persona, la voluntad es esa instancia última sin cuya participación nada tiene valor ni peso. El valor de la esencia de la persona está estrechamente ligado a la libertad, propiedad de la voluntad. Nada tiene más necesidad de libertad que el amor; el compromiso de la libertad constituye en cierta medida su esencia psicológica. Aquello que no se fundamenta en la libertad, aquello que no es compromiso libre, no puede reconocerse como amor por estar determinado o ser efecto de la violencia; no contiene nada de su esencia. Es por ello que en el proceso de integración psíquica que se desenvuelve en la interioridad de la persona (...), lo que importa es un compromiso no sólo de la voluntad sino, además, de la libertad; es necesario que la voluntad se comprometa del modo más completo y conforme a su naturaleza (...) Pero el amor exige todavía una verdad objetiva, condición necesaria para su integración», WOJTYLA, K., *o.c.*, pp. 141-142.
159. YEPES STORK, R., *o.c.*, p. 68.
160. «Todo el mundo, pero cada uno por su cuenta, puede ser absolutamente excelente en el amor, y así absolutamente bueno: depende de que libremente quiera, depende de la cualidad y de la intensidad de su amor. Sólo ahí es donde radicalmente somos todos iguales. Las otras igualdades no son reales. Pero al final, según lo que cada uno haya hecho libremente

con su amor, podemos ser todos diferentes, y —para mérito o demérito, para gozo o para pena— cada uno será plenamente responsable de su “diferencia”. Dios salva dando la potencia activa, la capacidad real de amar; pero cada uno se pierde si no quiere amar, si libremente comprime sobre sí su capacidad de querer. (Hay que tener cuidado de no tomar la potencia activa como potencia pasiva: de manera que la causalidad primera divina consistiría en poner en acto una mera potencia pasiva; es este equívoco, a mi juicio, el que ha llevado a las insolubles antinomias de la premoción física, de la conjugación entre omnipotencia divina y libertad humana, y otros problemas característicos del formalismo escolástico)», CARDONA, C., *o.c.*, pp. 118-119.

161. ST1.80.1co.
162. BRUNEAU, M.J., *Les causes de l'amour, réalité spirituelle*, en «Revue Thomiste» XCIII/III (1993) 355-374.
163. ST1.19.1co.
164. *Ibidem*.
165. ST1.80.1co.
166. ST1.80.2co.
167. Cfr. Para el sentido de la «emanación» de las potencias: ST1.77.6.ra3.
168. ST1.87.4.ra1.
169. Cfr. RAN.3.8.718; QDA.2.5; ST1.94.1.ar3; QDL.10.7.ra2.
170. «Et ideo intelligere nostrum est secundum motum a rebus in animam; velle vero secundum motum ab anima ad res... est ergo tam in nobis quam in Deo circulatio quaedam in operibus intellectus et voluntatis: nam voluntas redit in id a quo fuit principium intelligendi», QDP.9.9.
171. «Id quod apprehenditur et appetitur est idem subiecto, sed differt ratione: apprehenditur enim ut est ens sensibile vel intelligibile; appetitur vero ut est conveniens aut bonum», ST1.80.1.ar2.
172. «Podemos detenernos un poco más en las relaciones entre el conocimiento y el amor. Mirado desde un ángulo, el amor parece preceder al conocimiento, pues toda actividad consciente (también el conocimiento) arranca del amor. Muchas veces deseamos conocer algo, y aquí es claro que el deseo (o el amor) precede a ese conocimiento que vamos buscando. Sin embargo, mirando desde otro ángulo, el conocimiento precede siempre al amor, pues éste es un impulso hacia el bien conocido; nada se ama si antes no se conoce. La verdad es que hay una mutua implicación entre el conocimiento y el amor. Si se atiende a la especificación o determinación del acto de amor, quien lleva la primacía es el conocimiento, pero si se atiende al ejercicio de dicho acto, la primacía corresponde al mismo amor, al menos en el nivel de la voluntad, que es libre», GARCÍA LÓPEZ, J., *El amor humano*, en *Estudios de Metafísica Tomista*, Pamplona 1976, p. 261.
173. YEPES STORK, R., *Fundamentos de antropología. Un ideal de la excelencia humana*, Pamplona 1996, p. 145.
174. Cfr. 3SN.27.1.4.ra13. «Cuilibet enti competit appetere suam perfectionem: intellectualibus quidem per voluntatem, animalibus per sensibilem appetitum, carentibus vero sensus per appetitum naturalem», SCG.1.72.

175. «Affectus non movetur in suum obiectum nisi secundum quod est apprehensum, bonum enim apprehensum movet affectum... Unde motus apprehensivae [partis] requiritur ad motum affectivae, sicut motio moventis ad moveri mobilis. Et per hunc modum motus fidei includitur in motu cartatis et in quolibet alio motu quo mens movetur in Deum», QDV.28.4.
176. ST1.79.11.
177. ST1.79.11.ra1.
178. ST1.79.11.ra2.
179. ST2.27.2co.
180. ST2.27.2. «Et propter hoc Philosophus dicit [*Ethica Nic.* V.3.1167b] quod visio corporalis est principium amores sensitivi», Cfr. ST23.4.ra4; 27.4.ra1.
181. 1SN.15.4.1; 3SN.32.1.
182. CTC.8.2.1555.
183. ST2.8.2co.
184. WOJTYLA, K., *Amor y responsabilidad*, Plaza & Janes, Barcelona 1996, p. 103.
185. Lo inteligible es la cosa misma extramental. El apetito sensible busca el bien porque produce placer a los sentidos; el apetito intelectual lo busca primariamente porque es bien y no principalmente porque es deseable o placentero. «El conocimiento sensible no alcanza la razón común de bien; logra solamente un bien particular que es lo deleitable. Así, en el plano del apetito sensible, tal como se encuentra en los animales, las operaciones son buscadas a causa de la delectación. Por el contrario, la inteligencia capta la razón universal de bien, cuya obtención es seguida por la delectación. Por eso se propone de un modo principal el bien más que la delectación» (ST2.4.2.ra2). Y jamás se eclipsa por completo cuando nos dejamos guiar no por la objetividad del amor, sino por nuestras pasiones o inclinaciones sensibles. «Esa objetividad del amor no es una relación de semejanza formal, como la del concepto y de su objeto, ni la conformidad de un juicio con la realidad, sino la presencia real del bien que el amor tiene; gracias a esta presencia real, el bien es visualizado y logrado formalmente como bien, y no materialmente tan sólo por los efectos que de él emanan. Por tanto, en el amor espiritual convergen dos presencias objetivas al bien, inseparablemente unidas, y que se requieren la una a la otra: presencia en el ámbito del conocimiento intelectual, o sea, conocimiento de la naturaleza del bien; y presencia objetiva en el dominio del amor, necesariamente fundada en la precedente e inteligible sin ella», Cfr. CRUZ CRUZ, J., *Ontología del amor en Tomás de Aquino*, en «Cuadernos de Anuario Filosófico» 31 (1996) 86-87.
186. CMP.12.7.2522.
187. ST1.27.2.ra2
188. CTC9.5.1824; 14.1944ss.
189. «illud quod cognoscitur in alio potest in seipso amari», 3SN.27.3.ra2.
190. CTC.8.3.1581.
191. «Virtus igitur hominis ordinata ad bonum quod modificatur secundum regulam rationis humanae, potest ex actibus humanis causari: inquantum

- huiusmodi actus procedunt a ratione sub cuius potestate et regula tale bonum consistit», ST2.63.2co; Cfr. CTC.4.8.737; 3.15.548.
192. Cfr. ST1.82.3;108.6.ra3. «Eorum quae sunt supra nos, et praecipue dilectio Dei, cognitioni praefertur; et ideo caritas est excelsior fide», ST3.23.6.ra1.
193. 3SN.27.1.4. Cfr. ar6; ar8; QDV.22.11; ST2.66.1.ra1.
194. «Dilectio praeeminent cognitioni in movendo; sed cognitio praevia est dilectioni in attigendo», ST2.3.4.ra4; Cfr. ST1.83.3.ra1.
195. 3SN.27.1.4 ra10. «Amor proprie non est nisi in illis in quibus est cognitio, sed amoris nomen transumitur ad ea ad quae cognitiones nomen extendi non potest, quia amor dicitur secundum quod amans ad rem aliquam ordinatur... Cognosce autem dicitur secundum quod res cognita fit in cognoscente secundum modum cognoscentis, scilicet secundum esse spirituale et immateriale...», 3SN.27.1.4.ra13.
196. 3SN.32.4.ra7. «Amor dicitur transformare amantem in amatum in quantum per amorem movetur amicus ad ipsam rem amatam; cognitio vero assimilatur in quantum similitudo cogniti est in cognoscente; quorum primum pertinet ad imitationem quae est ab agente quod quaerit finem, secundum vero pertinet ad imitationem quae est secundum formam», QDM.6.ar13.
197. «Mas la aceptación del viviente como viviente es, como el mismo Kant mostró por vez primera, un acto de libertad. El sentido de la tesis kantiana, según la cual los juicios teleológicos no son constitutivos de nuestra experiencia, es el siguiente: en cualquier momento puedo tomar la resolución de considerar el viviente con el que me encuentro como mera máquina, es decir, no como una realidad sustancial. Con ello no se rompe la unidad de la experiencia ni la identificabilidad de los objetos espacio-temporales. Yo puedo querer comportarme frente al mundo como frente a un reino de meros objetos. Incluso cuando con el fin de tener una vida más agradable trato a los seres humanos y a los animales como conviene respectivamente a cada uno de ellos, más sólo mientras me plazca y mientras hacerlo así no contrarie mis intereses sin aceptar, empero, la obligación de respeto incondicionado, sigo reduciendo al ser vivo a la condición de juguete o de una figura cinematográfica», SPAEMANN, R., *o.c.*, p. 157.
198. ST3.27.2.ra2.
199. ST1.19.2co. Cfr. 1SN.45.2; QDV.23.4; SCG.1.55-57.
200. La benevolencia «difiere de la mera simpatía [simple movimiento pasional] en dos cosas: primero, porque la mera simpatía natural puede ser puramente sensitiva, como en los animales y en los niños antes del uso de razón, y así si uno juega o clama, los demás claman o juegan; en cambio, la benevolencia es solamente de la voluntad y, por tanto, propia del hombre (ST3.27.2), al no ser que redunde y se participe de algún modo en el apetito sensitivo (...); segundo, porque la benevolencia, en cuanto que es más racional y excitada menos necesariamente que la mera simpatía, importa una mayor inclinación a socorrer o prestar ayuda que ésta, según aquello de San Agustín: “la benevolencia es por la que aprovechamos a quien podemos” (SAN AGUSTÍN, *De mendacio*, 19.40)», RAMÍREZ, S.M., *La esencia de la caridad*, Salamanca 1978, p. 34.

201. SPAEMANN, R., *o.c.*, p. 147.
202. YEPES STORK, R., *o.c.*, p. 119.
203. ST1.59.1co.
204. PIEPER, J., *o.c.*, p. 105.
205. «Sólo el amante que goza de conocimiento intelectual puede ponerse en relación con el bien por sí, prescindiendo de que sea bien propio y por ende entregarse al servicio completo del amado, dejando aparte cuanto este amor pueda hacer reverberar en él. El amante desde un punto de vista natural y metafísico siempre va en busca del bien propio; la naturaleza de todo apetito está metafísicamente volcada sobre el ser cuyo es el apetito. Pero desde un punto de vista psicológico, el amante intelectual está atraído por su bien, en cuanto es sencillamente un bien; y puede hacer desencadenar su apetito intelectual en busca de ese bien, prescindiendo de esta determinación, que sea suyo: "*natura in se curva dicitur, quia semper diligit bonum suum. Non tamen oportet quod in hoc quiescat intentio quod suum est, sed in hoc quod bonum est: nisi enim sibi esset bonum aliquo modo, vel secundum veritatem vel secundum apparentiam, numquam ipsum amaret. Non tamen propter hoc amat quia suum est, sed quia bonum est: bonum enim est per se objectum voluntatis*" (In Sent., II, d. 3, q. 4, a. 1, ad 2). Psicológicamente el amor que funda el apetecer intelectual y lo pone en movimiento, puede trascender todo influjo egoísta: estamos ante un amor que puede ser entrega generosa y donación completa al bien», SÁNCHEZ-RUIZ, J.M., *o.c.*, pp. 52-53.
206. SPAEMANN, R., *o.c.*, p. 161.
207. SPAEMANN, R., *o.c.*, p. 145.
208. ST3.27.2.ra2.
209. CTC.9.5.1822.
210. Cfr. ST1.14.1.
211. Cfr. ST2.27.2.
212. ST1.20.1.ra3.
213. CTC.9.5.1823.
214. CTC.8.6.1608.
215. CTC.9.5.1821.
216. CTC.8.2.1559.
217. CTC.9.5.1825.
218. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 2.4.3.
219. «La Benignidad, que quiere decir como buena índole natural o *bona gigneitas* —de *bono* y *gigno*— (y no *bona-igneitas*, como repite muchas veces S. Tomás) es el nombre propio de esta benevolencia *perfecta*, es decir, eficaz y actuosa, y no meramente afectiva. No obstante la falsa etimología asignada, S. Tomás escribió en cuanto a su realidad: "el afecto interior de la caridad se designa con el nombre de benignidad, que quiere decir *bona igneita*; significando el fuego el amor, según aquello del Cantar de los Cantares, 16: sus lámparas son lámparas de fuego y de llamas. Por tanto la benignidad es el amor interior que derrama bienes al exterior"(RTT.3.1) Y también: "benignidad significa *bona igneitas*, que hace que el hombre salga de sí a remediar las necesidades de los demás"

- (RGL.5.6); “de modo que así como el fuego lucuando hace fluir, así la caridad hace que los bienes que tiene el hombre no los retenga para sí solamente, sino que los haga derivar hacia los demás, según aquello de Prov. 5, 16: deriven tus fuentes afuera y divide tus aguas en las plazas” (C1C.13.2). “Se llaman benignos aquellos a quienes el buen fuego del amor hace hervir en beneficio del prójimo” (ST3.4sc), porque efectivamente “hace licuarse al alma del hombre para comunicar los bienes” (RPS.51.5)», RAMÍREZ, S.M., *o.c.*, pp. 35-36.
220. En cambio, «beneficencia es el nombre propio de esa ejecución exterior de la benevolencia perfecta o benignidad, por la que el hombre obra efectiva y eficazmente lo que eficaz y afectivamente quería para otro; pues como revela su mismo nombre, “beneficencia no significa otra cosa que hacer el bien a otro” (ST3.31.1), y por eso “consiste en que uno hace el bien a quien ama y no le hace daño” (RRM.12.3). Por lo cual “la beneficencia y la benevolencia no difieren sino como el acto exterior y el interior, puesto que la beneficencia es la ejecución de la benevolencia” (ST331.4.sc), es decir que “la benevolencia consiste en el afecto interior respecto de la persona...; la beneficencia... consiste en el efecto exterior” (CTC.9.5.1820)», *Ibidem*.
221. CTC.9.5.1825.
222. Cfr. ST2.26.4; ST3.23.1.
223. CTC.9.5.1826-1829.
224. ST2.27.2.
225. RRM.12.3.
226. ST2.27.1.ra3.
227. GILSON, E., *El Tomismo, Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Pamplona 1978, p. 485.
228. PIEPER, J., *El amor*, Madrid 1962, p. 91.
229. YEPES STORK, R., *Fundamentos de antropología, Un ideal de la excelencia humana*, Pamplona 1996, p. 201.
230. «Santo Tomás explicó en el sentido aristotélico la diferencia entre el placer estético y el vital, citando el ejemplo de la voz del ciervo, que es agradable tanto para el león como para el hombre. Es agradable en efecto, pero por distintas razones: para el león anuncia la comida, y al hombre le complace por su armonía. El león goza de sensaciones auditivas porque las asocia con otras, biológicamente importantes para él, mientras que el hombre se deleita con ellas por sí mismas. No hay relación entre el placer que el hombre experimenta al percibir los sonidos armoniosos y el estricto sostenimiento de la vida. Cuando el placer es originado por la percepción sensible, por los colores o sonidos, no se debe a funciones biológicas sino más bien a la armonía. Los sentimientos estéticos no son pues tan puramente sensibles como ciertos sentimientos biológicamente importantes, pero tampoco son tan puramente intelectuales como los sentimientos morales, por lo que constituyen un fenómeno intermedio entre ambos extremos», TATARKIEWICZ, W., *o.c.*, p. 263.
231. DE BRUYNE, E., *o.c.*, p. 311. Cfr. CBH, *Prologus*.
232. PIEPER, J., *El ocio y la vida intelectual*, Madrid 1962, p. 302.

233. ST1.5.4.ra1.
234. PIEPER, J., *Entusiasmo y delirio divino, sobre el diálogo platónico «Fedro»*, Madrid 1965, p. 126.
235. LABRADA, M., (*Pro manuscrito.*)
236. YEPES STORK, R., *o.c.*, p. 202.
237. GILSON, E., *El Tomismo, Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Pamplona 1978, p. 358.
238. ST2.49.3.
239. ST2.55.3.
240. CARDONA, C., *o.c.*, p. 210.
241. Cfr. FERRARI, V., *L'amore nella vita umana secondo l'Aquinate* en «*Sapienza*» VI (1953) 408.
242. ST2.26.3. Santo Tomás nunca declaró de modo expreso que la amistad sea una virtud específica. En sus obras, comenzando por el comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo hasta la Suma Teológica, la amistad es puesta en relación con las virtudes, pero nunca es declarada expresamente virtud. En el comentario a la Ética a Nicómaco da todos los elementos para concluir que la amistad es virtud, pero en llega a dar el paso definitivo para declararlo. Esto ha dado lugar a distintas interpretaciones acerca de cuál es el verdadero parecer del Aquinate sobre este tema. Para nosotros, de la lectura atenta de los textos tomistas y siguiendo el parecer de los pensadores a los que hemos acudido, nos inclinamos a considerar a la amistad como una virtud, y muy principal.
243. ST3.23.3co.
244. ST3.27.1co.
245. CTC.8.5.1600.
246. Cfr. la interpretación que hace Paul Philippe, que le lleva a negar que la amistad sea virtud según Santo Tomás: PHILIPPE, P., *Le rôle de l'amitié dans la vie chrétienne selon Saint Thomas d'Aquino*, Dissertatio ad lauream In Facultate Sacrae Theologiae apud Universitas Sancti Thomae de Urbe, Roma 1939. En especial las páginas 47-54.
247. ST3.23.3.ra1.
248. SAVAGNONE, G., *o.c.*, p. 433.
249. Ética a Nicómaco, VIII, 3, 1101. Cfr. CTC. VIII.3.1566.
250. ST3.114.1.ra1.
251. 2 *Ibidem*, ra2.
252. Cfr. ST3.80.1
253. *Ibidem*, 2 co.
254. ST3.114.1.ra2.
255. ST3.115.1.
256. ST3.116.1.
257. *Ibidem*, 2.
258. CAYETANO, *Commentaria in Summan Theologicam Divi Thomae*, en *S. Thomae Aquinatis, Doctoris Angelici, Opera omnia iussu impensa que Leonis XIII, P.M. edita* (ed. Lionina), Roma 1882-1906, t. X, ST3.116.2.
259. ROYO MARÍN, *Teología de la perfección cristiana*, Madrid 1968, p. 763.

260. ST3.161-162. Es una virtud fundamental «en cuanto remueve los obstáculos de la virtud. En este sentido, la humildad ocupa el primer puesto», ST3.161.5.ra2.
261. CTC.8.6.1607.
262. CTC.8.1.1539.
263. «La justicia es propiamente una virtud —que hace buena la obra y bueno al que la hace— antes que un ordenamiento extrínseco (...) Esta virtud implica siempre alteridad, es siempre *ad alterum* (ST3.57.1). Aun tratándose de la privada esfera del pensamiento o de la intención, la justicia nos ordena a los demás. “Por todos los preceptos del Decálogo (compendio revelado de toda ley moral natural) estamos referidos a otro” (ST3.122.1). esta virtud radica en el amor de benevolencia, por el que queremos el bien para el otro», CARDONA, C., *o.c.*, p. 217.
264. ST3.57.1.
265. SPAEMANN, R., *Felicidad y benevolencia*, Rialp, Madrid, 1991, p. 169.
266. CTC.8.1.1543.
267. ST3.23.3.ra1.
268. Cfr. CTC.7.1621.
269. «En las conmutaciones políticas se ha encontrado una medida común, el dinero, al cual como a su medida son referidas todas las cosas conmutables, resultando así su precio medido por el dinero, y por eso puede hacerse con seguridad la conversión de una cosa por otra. Pero las cosas que se conmutan según la amistad, como el afecto y la diferencia entre los amigos, no pueden evaluarse por el dinero», CTC. 9.1.1759.
270. ST3.58.2.
271. PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid, 1990, p. 100.
272. CTC.8.7.1632.
273. «Pero en las demás amistades nada impide que uno crea algo malo del otro, y que uno haga algo injusto al otro. Por tanto según estas amistades, no debería decirse que se es amigo. Pero porque los hombres se acostumbraron a llamar amigos a éstos: tanto a los que aman en razón de algo útil (como se dice que hay amistad entre dos ciudades en razón de la utilidad de combatir conjuntamente contra los enemigos), como a los que se aman mutuamente en razón del deleite, como se hace patente en los niños, por eso es preciso que también nosotros, siguiendo la costumbre cotidiana del lenguaje, llamemos amigos a éstos», CTC.8.4.1593 y Cfr. 1594-1595.
274. CTC.9.1.1761.
275. «La función de compenetración amistosa, si bien no apunta directamente a la sociedad por centrarse en el individuo, alcanza en su vida dinámica círculos extrapersonales. Es el amor un epicentro de actividades que se difunden radialmente (...) Pero éste es el momento oportuno para indicar de paso que la gama de experiencias vitales que se condensan en la amistad se expanden fuera de la íntima simbiosis de los amigos. La amistad es una semilla en cuyos cotiledones duerme el árbol frondoso de la sociedad. No la biológica sino la del espíritu. No se constituye la comunidad por aglomeración numérica de individuos; la inteligencia y el afecto, y la con-



vivencia, ligan el conjunto», VÁZQUEZ DE PRADA, A., *Estudio sobre la amistad*, Rialp, Madrid 1956, p. 210.

276. CTC.8.1.1542.

277. ST3.29.3.ra3.

278. ST3.29.3.

279. *Ibidem*.

280. CARDONA, C., *o.c.*, p. 221 (el subrayado es nuestro).





ÍNDICE DEL EXCERPTUM

INTRODUCCIÓN	437
NOTAS DE LA INTRODUCCIÓN	443
ÍNDICE DE LA TESIS	445
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS	447
TABLA DE ABREVIATURAS	453
EL AMOR: UN ACERCAMIENTO ANTROPOLÓGICO DESDE TOMÁS DE AQUINO	457
1. EL HOMBRE Y SUS AMORES	457
2. LA DILECCIÓN	459
3. EL AMOR PERFECTO Y EL AMOR IMPERFECTO	466
4. EL AMOR DE SÍ	471
5. EL AMOR A LO SUPERIOR	476
6. LA LIBERTAD DE AMAR	480
7. EL FIN DEL AMOR	485
8. EL AMOR Y EL CONOCIMIENTO	490
9. LA BENEVOLENCIA	496
10. LA BELLEZA Y EL AMOR	501
11. EL AMOR COMO VIRTUD	504
12. DESDE LO JUSTO A LO PERSONAL	509
CONCLUSIONES	513
NOTAS	523
ÍNDICE DEL EXCERPTUM	547