

Ser y unidad. Fundamentos del amor en Santo Tomás de Aquino

Ya es bastante conocido dentro del ámbito del pensamiento filosófico y teológico el llamado 'problema del amor', que se resume en la siguiente pregunta: ¿es realmente posible para la persona creada un amor *verdaderamente desinteresado*? La cuestión fue muy discutida durante la primera mitad del siglo veinte, sobre todo en los círculos del pensamiento tomista, pero tal parece que el interés vino a decaer después de este período, para dejar paso a temas tales como el fundamento ontológico de la moral, la virtud y, ahora último, la ética de mínimos. Nosotros creemos que estos últimos problemas no pueden ser resueltos con plena claridad si no queda antes resuelto el 'problema del amor', puesto que entendemos que, en su raíz, la envergadura moral de una persona depende del orden y de la fuerza de su amor; y que los principios morales tienen su radical fundamento en el *recto amor* que les da sentido e impulso.

¿Es posible amar algo o amar a alguien sin amarlo como bien 'para uno mismo'? El amante ¿puede quedar referido a la persona amada con una inclinación que lo 'descentre' absolutamente de sí mismo? También se ha hecho conocida la clasificación que ha hecho el sacerdote jesuita Pierre Rousselot a este respecto; entendiendo este autor que las distintas respuestas que se han dado frente al mentado problema pueden clasificarse en dos corrientes de pensamiento: la doctrina 'física' y la 'extática'. Se trata de dos modos opuestos de interpretar el amor y sus causas más profundas. La primera postura supone que todo amor tiene su causa más propia en la tendencia del ente hacia su propio bien y perfección; la segunda rechaza toda referencia del amor al sujeto amante, si es que queremos que el amor reciba el nombre de *verdadero* amor; para la postura extática, toda referencia del amante hacia sí no es más que egoísmo¹.

Las consecuencias de tales doctrinas son serias tanto en el ámbito de la filosofía como de la teología. Si sostenemos una postura 'física', entonces se nos presentan dos opciones: o se niega la posibilidad de que exista la caridad como amor a Dios *más que a uno mismo*, o se mantiene el amor natural como una realidad absolutamente contraria al amor sobrenatural. Si afirmamos que *todo* amor tiene su causa absolutamente última en la referencia del ente hacia su bien y perfección propias, entonces el amor a Dios no puede ser nunca superior al amor a uno mismo, porque la razón de amar a Dios se encontrará, en definitiva, en que Dios es perfección *para uno*². En

1. La teoría física es "la doctrina de aquellos que fundamentan todo amor real o posible sobre la necesaria inclinación de los entes naturales a buscar su propio bien. Para dichos autores existe una identidad fundamental, aunque secreta entre el amor a Dios y el amor a uno mismo". ROUSSELOT, Pierre, *Pour l'Histoire du Problème de l'Amour au Moyen Age*. Druck und Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung, Münster, 1908, p.3.

Mientras que, para la escuela extática, "el amor (...) es tanto más perfecto, tanto más 'amor', cuanto más ponga al sujeto 'fuera de sí mismo'". *Ibidem*, pp.3-4.

2. Ésta es la principal objeción del sacerdote dominico B-L Geiger a la postura de Rousselot. Cfr. *Le problème de l'amour chez Saint Thomas d'Aquin*. Inst. d'Études Médiévales, Montreal, 1952, p. 26.

cambio, si se mantiene que la inclinación hacia la perfección propia es principio sólo del amor *natural*, mientras que el amor sobrenatural tiene otro origen, entonces estamos afirmando que existe una distinción radical y absoluta entre la esencia del amor natural y el sobrenatural; y no sólo diferencia, sino oposición, porque cada amor movería al amante en direcciones contrarias. Tendría que suponerse, entonces, una verdadera contradicción entre la naturaleza y la gracia.

Por otra parte, la respuesta de la corriente extática no soluciona el problema. Podemos afirmar que el amor verdadero ‘descentra’ y ‘saca fuera de sí’ absolutamente al amante; sin embargo, la más mínima experiencia nos muestra que, efectivamente, la naturaleza tiende a amar el bien y la perfección propias: cada ente tiende, por naturaleza, hacia su propia perfección y ama lo que está conforme a ella. ¿Qué diremos, entonces? ¿Que el amor que procede de la naturaleza no merece el nombre de verdadero amor, sino de egoísmo? Si es así, llegamos de nuevo a la oposición entre la naturaleza y la gracia. Añádase a eso el peligro del quietismo y del semiquietismo, de la absoluta indiferencia y dejadez para alcanzar la perfección personal: si el amor verdadero descentra de sí y lleva al absoluto ‘olvido’ del propio ser, entonces puede interpretarse cualquier interés por la propia perfección como un modo de egoísmo.

Responder al problema del amor significa encontrar cuál es la esencia del amor y cuáles sus causas más profundas, y descubrir qué relación existe, a este respecto, en el orden de la naturaleza y de la gracia. Para encontrar una solución valedera, hemos escogido la doctrina de santo Tomás de Aquino; aunque Rousselot se inscribió a sí mismo e inscribió al Doctor Angélico dentro de la corriente física, nosotros entendemos que la postura de Santo Tomás es, en definitiva, una postura intermedia, que pone el fundamento último del amor no en la necesaria referencia de la cosa hacia la perfección propia, ni tampoco en la completa ‘descentración’ del sujeto amante, sino en la inclinación del ente al acto de ser; puesto que sólo en el acto de ser, el ente encuentra el verdadero quietamiento de su tendencia.

La noción de amor

Abordaremos, pues, de entrada las diversas definiciones que Santo Tomás nos da acerca del amor; intentaremos encontrar la más propia, y también la íntima relación que existe entre todas.

Podemos determinar cinco definiciones básicas que el Angélico da acerca del amor: una, el amor es el ‘primer acto’ del apetito y, por ello, principio de todo movimiento apetitivo; en segundo lugar, ‘coadaptación’ y ‘connaturalidad’ del apetito con su objeto propio; la tercera definición manifiesta el amor como ‘quietamiento’ o ‘reposo’ del apetito en el bien; otra, como ‘complacencia del apetito en el bien’; y la quinta, como unidad afectiva y fuerza unitiva y concreta.

Primera afeción del apetito

“El primer movimiento de la voluntad y de cualquier potencia apetitiva es el amor, porque el acto de la voluntad y de cualquier potencia apetitiva tiende hacia el bien y hacia el mal como a sus objetos propios. Pero el bien es objeto propio de la voluntad y del apetito de manera principal y por sí mismo, mientras que el mal lo es de manera secundaria y por otro, es decir, en cuanto se opone al bien. Ciertamente hay algunos actos de la voluntad y del apetito que se refieren al bien bajo alguna condición especial, así, por ejemplo, el gozo y el deleite se refieren al bien presente y poseído, mientras que el deseo y la esperanza, al bien todavía no alcanzado. El amor, en cambio, se

refiere al bien en común, esté o no poseído. De aquí que el amor sea, por naturaleza, el primer acto de la voluntad y del apetito”³.

Considerando esta primera caracterización del amor, ha surgido dentro del ámbito del pensamiento tomista, una definición genérica del amor como “acto del apetito que tiene por objeto el bien en sentido absoluto (*simpliciter*)”⁴. Para cada potencia existe un objeto propio, y un modo básico (*simpliciter*) de referirse a ese objeto; un modo que ha de entenderse como el primero y el fundamento de toda otra referencia de la potencia hacia los diversos entes. Así la potencia visiva tiene un objeto propio, el color, y un modo básico de referirse a él: el acto de ‘visión’ gracias a la recepción de la luz; cualquier otro modo de referirse al color (ver en una habitación en penumbras, o ver borroso, o distinguir figuras, tamaños y distancias de las cosas), viene a fundarse, de un modo u otro, en esta operación básica: el acto de visión del color, por la recepción de la luz. También el entendimiento tiene por objeto propio las esencias de las cosas, y en la captación de las esencias se funda, de una forma o de otra, todas sus demás operaciones. De manera análoga, Santo Tomás entiende que el amor viene a ser el modo primero en que el apetito se refiere a su objeto más propio: el bien. El modo como el bien afecta de entrada al ente es éste: el amor, y el amor es el modo primero como el apetito se refiere al bien.

Con todo, debe notarse que este modo primero en que el apetito se refiere al bien se da de manera diversa según la diversa perfección de los apetitos: si el apetito es tal que no carece del bien que ama, el amor es la manera básica en que dicho apetito se refiere al bien; si, en cambio, se trata del apetito de un ente finito, que siempre carece, de un modo u otro, del bien amado, entonces, el primer acto del apetito es una *afección*, una *inmutación* del bien sobre la potencia. De aquí que, ligado a la idea de primer acto del apetito, el amor pueda definirse también como *primera afección* o *primera inmutación* del bien sobre el apetito.

Además, puesto que el amor es la primera referencia del apetito al bien, puede entenderse que el amor sea *principio* de todo otro afecto del apetito; porque a partir de dicha referencia, se pueden dar todas las demás relaciones del apetito con sus objetos (deseo, gozo, repugnancia, odio, tristeza, esperanza, etc.), y sin esa primera afección no es posible ninguna otra. Es de notar que el amor como primer acto del apetito no es una realidad puntual, al modo de un lugar o un momento de partida que luego se abandona del todo, sino que actúa a modo de un motor: el amor a un determinado bien se mantiene en todos los actos que se relacionan con ese bien y los origina. Así, por ejemplo, si amo a una persona, deseo estar con ella, me alegro cuando lo estoy y me entristezco por su ausencia; de tras de todos estos afectos se mantiene el amor.

La definición del amor como ‘acto del apetito que se refiere al bien *simpliciter*’ es una definición exacta –porque manifiesta el género y la diferencia específica–, pero no hace todavía plenamente explícito en qué consiste ese ‘acto’ que llamamos amor. Por esto, manifestamos ya de entrada que este grupo de definiciones (amor como primer acto, primera afección, primera inmutación y principio de los movimientos del apetito) nos parece todavía demasiado imprecisa, porque no nos permite concebir con claridad qué realidad es esa que llamamos ‘primer acto’ y ‘principio’ del movimiento apetitivo.

3. *Summa Theol.*, 1, q.20, a.1.

4. Cfr. *Summa Theol.*, 1, q.20, a.1 c. También MANZANEDO, M.F, *El Amor y sus Causas*. STUDIUM, XXV, 1985, fasc.1, p.43.

Coadaptación y connaturalidad

“El amor es algo propio del apetito, pues el objeto de ambos es el bien; y, por consiguiente, según la diferencia del apetito así también se establece la diferencia del amor. (...) En cada uno de estos apetitos se da le nombre de amor a lo que es *principio del movimiento que tiende al fin amado*. En el apetito natural, el principio de tal movimiento es la *connaturalidad* del apetente con aquello a lo cual tiende, connaturalidad que puede llamarse amor natural. (...) Y de modo semejante, la *coadaptación* del apetito sensitivo o de la voluntad con un determinado bien, es decir, la *complacencia* misma en el bien, se llama amor sensitivo o intelectual y racional”⁵.

Encontramos en este pasaje, una expresión más concreta de lo que es el amor como principio del movimiento apetitivo. Y puesto que es una expresión más concreta, se presenta necesariamente *singularizada* según los diversos apetitos que existen, puesto que lo *concreto*, o mejor dicho, lo *existente* es necesariamente singular. De manera que el amor puede entenderse o como *connaturalidad* o como *coadaptación y complacencia*. “No existe ninguna pasión del alma que no presuponga algún amor. El motivo de esto estriba en que toda otra pasión del alma o importa movimiento hacia algo o quietud en algo; y todo movimiento hacia algo y toda quietud en algo procede de alguna *coadaptación o connaturalidad*, las cuales pertenecen a la razón de amor”⁶.

Dejaremos, por ahora, el tema de la complacencia. Nos dice santo Tomás que en el ámbito del apetito natural (que procede no de una forma aprehendida, sino de una forma natural) el amor debe entenderse, en concreto, como cierta ‘connaturalidad’, es decir, cierta proporción entre la forma natural del sujeto y la forma de aquello a lo cual tiende. Puesto que el apetito natural no requiere ningún conocimiento por parte del sujeto apetente (el conocimiento, en todo caso, se encuentra en el Creador), el amor que procede del apetito natural no puede llamarse propiamente una operación, sino que es, más bien, la *proporción ontológica* que existe entre el ente y el bien hacia el cual se inclina; en definitiva, la connaturalidad.

En cambio, en el ámbito del apetito elícito (que se actualiza a partir de una forma aprehendida), sí existe un verdadero ‘encuentro’ del ente con el bien singular y concreto: ‘este’ bien debe afectar al apetito y el apetito debe ‘proporcionarse’, ‘connaturalizarse’ a este bien singular; de aquí que el Angélico caracterice el amor elícito como una especie de proceso: co-adaptación, a saber, adaptación, conformación entre el apetito y su bien.

Aquietamiento y reposo

“El amor es cierto *aquietamiento* del apetito”⁷. “En cuanto el afecto es informado y determinado por el amor, así como el intelecto por los principios y las quiddidades, es preciso que todo movimiento de la parte afectiva proceda a partir del *aquietamiento y terminación* propios del amor”⁸.

Para el amor natural del ente, el Angélico parece conformarse con el concepto de ‘connaturalidad’: el amor natural no es operación de una potencia, sino la conformidad,

5. *Summa Theol.*, 1-2, q.26, a.1.

6. *Summa Theol.*, 1-2, q.27, a.4.

7. *In III Sent.*, d.27, q.2, a.1.

8. *In III Sent.*, d.27 q.1 a.3.

Íntimamente ligada con las ideas de *información y aquietamiento* del apetito en el bien, está la noción de *terminatio* del apetito. “El amor es terminación del movimiento apetitivo”. *In III Sent.*, d.27 q.1, a.2. “El amor supone terminación del afecto al ser informado por su objeto”. *In III Sent.*, d.27 q.1, a.3.

la conveniencia entre el ente y el bien al cual se inclina. En cambio, para el apetito elícito, el amor es un movimiento (cuando existe algún grado de pasividad), un ‘coadaptarse’. Pero si entendemos la coadaptación como un cierto proceso, éste debe tener un término, un punto en que el amor alcanza su completa existencia de operación primera; entonces, llegados a este punto, el amor es *terminatio*, *quietatio*, reposo del apetito en el bien.

“El apetito es una potencia pasiva (...). Y todo lo pasivo es perfeccionado en la medida en que es informado por la forma de su activo (de su agente) y en éste se *termina* y *aquieta* su movimiento. Así el intelecto, antes de ser informado por la forma de lo inteligible inquiere y duda. Pero una vez que ha sido informado por ella, cesa su investigación y se fija a aquello; y entonces se dice que el intelecto adhiere firmemente a aquella cosa. De manera semejante, cuando el afecto o apetito está totalmente *imbuido en la forma del bien* que es su objeto, se *complace* en aquél y se le adhiere como fijo en éste mismo, y entonces se dice que lo ama”⁹.

Es muy importante comprender el carácter de *quietud* y de *reposo* que entraña el amor, porque sólo así puede comprenderse que el amor sea ‘acto de lo perfecto’ y pueda predicarse no sólo de las criaturas sino también de Dios. El amor supone, en principio, un modo de plenitud y perfección del ente: información, presencia, configuración del apetito con su bien. Aunque algunas especies de amor (el amor sensitivo y el de concupiscencia) suponen siempre algún grado de carencia, sin embargo, el amor es, por naturaleza, cierta plenitud del ente, puesto que es un reposo, una quietud, una *terminación* o culminación del afecto; de aquí que en Dios pueda existir amor *en el sentido más propio del término*; en Él, el amor es, del todo, un verdadero reposo y quietud en el Bien plena y perfectamente poseído, absolutamente identificado con su Voluntad.

El amor es quietud y terminación al modo como la captación de las esencias es quietud y terminación del entendimiento; todo el proceso posterior del entendimiento (juicio y razonamiento) no es más que un derivado de esta primera aprehensión de las esencias, y además, tiene como objetivo final una mejor comprensión de la realidad primeramente aprehendida. Más todavía, cuando la captación de la esencia es perfecta, ya no hay ‘proceso’ posterior de comparación y relación de términos, porque el acto que perfecciona al entendimiento ya está completo. De manera análoga (aunque no exactamente igual), el amor es terminación del apetito, aquietamiento del apetito en el bien; sólo cuando esa quietud no es perfecta (por la imperfecta posesión de su objeto, o por la posesión de un bien imperfecto), el amor da pie a un proceso posterior de apetencia: deseo, huida, odio, ira, esperanza, etc. En cambio, cuando el aquietamiento es perfecto, entonces el amor es completo, plena identificación del afecto con lo amado, y no da ya pie a ‘proceso’ alguno de deseo, sino a otro modo de dinamismo, que proviene de la plenitud y no de la carencia: la comunicación del bien amado.

¿Qué diferencia tiene, entonces, el amor con el gozo? Sabemos que el deleite y el gozo también son ciertos modos de quietud del apetito en el bien, pero en el bien *conscientemente poseído* y no meramente *conformado* con el afecto. En realidad, en el ámbito del ente material, existe verdadera diferencia, porque no es lo mismo encontrarse afectivamente conformado a un bien material (por ejemplo, amar el dinero) que poseerlo; pero en el ámbito de los subsistentes espirituales, la diferencia entre amor y gozo sólo es una diferencia de grado: el amor viene a ser un gozo incoado, o mejor dicho, el gozo es el amor llevado a su plenitud.

9. *In III Sent.*, d. 27, q.1, a.1.

Complacencia del apetito en el bien

Llegamos ahora a las definiciones que manifiestan con mayor claridad –a nuestro entender– la esencia del amor: el amor es *complacencia* y es *unión y fuerza de unión*.

“Un agente natural produce un doble efecto en el paciente, pues primero le da una forma y, luego, el movimiento consiguiente a ella; así como el que genera un cuerpo le da la gravedad y el movimiento consiguiente a la misma. Y la gravedad, que es el principio del movimiento hacia el lugar natural, puede llamarse en cierto modo *amor natural*. De manera semejante, lo apetecible da al apetito, primero, cierta ‘coadaptación’ a él mismo, la cual es *complacencia en lo apetecible*; y de ésta se sigue el movimiento hacia lo apetecible. (...) En efecto, lo apetecible mueve al apetito *haciéndose* en cierto modo en su intención (...). Por tanto, *la primera inmutación del apetito por lo apetecible se llama amor, que no es otra cosa que la complacencia en lo apetecible*”¹⁰.

El amor es complacencia en lo apetecible, es decir, en el bien. La definición del amor como complacencia sólo es válida para el amor elícito (al cual le precede el *conocimiento* del bien) porque la complacencia es un reposo *consciente* del sujeto en aquella cosa que se le presenta como proporcionada a su afecto. Ciertamente, esta definición no es válida para el amor natural del subsistente, pero expresa la esencia del amor ahí donde se da de manera más propia, puesto que el amor del apetito elícito no se reduce a la mera connaturalidad de la forma natural con su bien propio: el amor del apetito elícito es ya una operación, y esa operación es reposo consciente, al modo de una aprobación del afecto¹¹.

La idea del amor como una cierta *complacencia* queda muy bien expresada en el verbo gustar: en el ámbito de la apetencia sensible, *gustar* no sólo significa *paladear* un alimento, sino que, también y de manera más general, señala una cierta complacencia en algún bien sensible, tengamos, o no, posesión de ese bien. Así, por ejemplo, decimos que nos *gusta* el chocolate, aunque en ese momento no estemos comiéndolo, o que nos *gusta* el color verde, aunque no lo estemos viendo. También en el ámbito de la vida espiritual, tenemos ciertos ‘gustos’, y eso no significa estar siempre realizando aquellas operaciones o poseyendo aquel bien que nos gusta. Decimos que nos gusta una determinada idea, o una ciencia, o una persona, y no necesariamente estamos pensando en esa ciencia o tenemos presente a esa persona.

Unión y Fuerza unitiva

De entre las múltiples caracterizaciones que el Doctor Angélico hace del amor, ésta es la más frecuente: el amor es *unión afectiva*. La consecuencia inmediata de esta unión del afecto con el bien es *la unión real* o, al menos, *la tendencia a la unión real*; de aquí que el amor pueda definirse, considerando su efecto propio, como *fuerza unitiva y concreta*.

“La unión se relaciona de tres maneras con el amor. Pues hay cierta unión que es causa del amor. Y ésta es la unión substancial en cuanto al amor con el que uno se ama a sí mismo. Pero, en cuanto al amor con que se aman las demás cosas se trata de unión de semejanza, como se ha dicho. *Existe también otra unión que es esencialmente el amor mismo, y es la unión según la coadaptación del afecto*. Esta unión se asemeja a la

10. *Summa Theol.*, 1-2, q.26, a.2. Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, q.25, a.2; q.26, a.2 ad 3; q.27, a.1.

11. “El amor, hablando con propiedad, no corresponde sino a aquellos entes que poseen conocimiento; aunque el nombre de ‘amor’ se atribuye a aquellas cosas a las cuales no puede atribuirse el conocimiento, porque el amor se predica en la medida en que el amante se ordena a alguna otra cosa, y una cosa puede ordenarse a otra también mediante un director exterior”. *In III Sent.*, d.27, q.1 a.4 ad 13.

unión substancial en la medida en que el amante se refiere al amado como a sí mismo, en el caso del amor de amistad, o como a algo suyo, en el caso del amor de concupiscencia. Existe también otra unión que es efecto del amor: es la unión real que el amante busca con la cosa amada¹².

Notemos que son tres los modos como la unión se relaciona con el amor: primero, de manera *causal*, pues la unión según la sustancia o según la semejanza es causa del amor. Luego, *formalmente*, porque el amor es, en su misma esencia, unión de afectos. Y, por último, como *efecto*, puesto que de la unión afectiva que es el amor mismo, brota el impulso hacia la unión real o unión en el ser. Acerca de la unión como causa del amor trataremos más adelante; nos interesa ahora lo que pertenece esencialmente al amor ¿en qué consiste esta *unión afectiva*?

En el mismo artículo arriba citado, Santo Tomás señala que tal unión de afecto es una cierta *aptitud e inclinación* del sujeto hacia el bien: con sólo haber cierta proporción del afecto con el bien se establece una unidad¹³. Esto lo explica más explícitamente en el Comentario a las Sentencias: “Cuando el afecto o apetito se encuentra absolutamente imbuido por la forma del bien que es su objeto, se complace en él y se adhiere a él como si estuviese fijo en ese bien, y entonces se dice que lo ama. De aquí que el amor no sea otra cosa que cierta transformación del afecto en la cosa amada¹⁴. El afecto del amante queda informado por el bien, el bien se hace su forma y por eso, el apetito reposa, se complace en tal bien y se encuentra como unido a él: la unión afectiva es cierta transformación del afecto en lo que se presenta como bueno.

Para el Doctor Angélico, que una cosa se vuelva ‘forma’ del apetito no significa sino que se vuelve ‘fin’ de éste, y el fin es siempre el principio de todas las acciones del agente¹⁵, puesto que el fin atrae al agente hacia sí, y éste obra *para alcanzar el fin o la unión real con el fin*. Se entiende, así, que, considerando el efecto que es propio del amor, éste pueda caracterizarse, con propiedad, como *fuerza unitiva y concretiva*, tal como lo define el Seudo Dionisio: “El amor es una fuerza unitiva y concretiva que mueve a los seres superiores a cuidar de los que tienen menos; a los que son iguales a comunicarse lo que ambos tienen, y a los inferiores a convertirse hacia los mejores¹⁶. Santo Tomás aprueba completamente esta definición y recurre a ella con frecuencia; en ella queda expresada la esencia del amor como una ‘fuerza’, porque si el amor es el acto por el cual el bien se vuelve fin, entonces ciertamente el amor es principio y causa del obrar del agente¹⁷; y a la vez, queda determinada la diferencia específica del amor en la expresión de sus efectos: unidad y concreción. Unidad, porque ya el mismo amor es unión según la forma, y concreción porque lleva a la unión real con otros¹⁸.

12. *Summa Theol.*, 1-2, q.28, a.1, ad 2.

13. “Otra, en cambio, es la unión afectiva, que se da conforme a la aptitud o proporción, porque una cosa ya participa en algo de otra por el mero hecho de tener aptitud e inclinación hacia ésta”. *Summa Theol.*, 1-2, q.25, a.2 ad 2.

Con la definición de amor como *unión afectiva* parece que nos situamos de lleno en el ámbito de la vida cognoscitiva, pues el afecto es una cualidad propia de la vida consciente. Sin embargo, la definición puede hacerse extensiva, aunque según analogía de proporción, a todo apetito, en la medida en que la idea de unión afectiva supone una cierta proporción entre la forma del apetito y la del bien, y en cuanto hay proporción hay unión; de modo que incluso la *connaturalidad* supuesta en el amor natural puede entenderse como cierta unión.

14. *In III Sent.*, d.27, q.1, a.1. Cfr. *In III Sent.*, d. 27, q.1 a.1 ad 2um.

15. Cfr. *In III Sent.*, d. 27, q. 1 a.1 c.; a. 3 c.; *Summa Theol.*, 1-2, q.28, a.6.

16. PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *De Div. Nom.*, n.15; G.3, 714; 1.12 p.405.

17. Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, q.26, a2 ad 1.

18. Cfr. *In III Sent.*, d.27, q.1, a.1. *Summa Theol.*, 1, q.20, a.1 ad 3. Los efectos propios del amor en relación con la unidad se encuentran hermosamente descritos en *Summa Theol.*, 1-2, q.28, aa. 1 y 2.

De entre todas las definiciones del amor, entendemos que las más propias son las de *fuerza unitiva y concretiva* y de *complacencia en el bien*. Ambas manifiestan de modo preciso la esencia del amor; la primera puede aplicarse a todos los modos de amor; la segunda, sólo al amor del apetito elícito. Sin embargo, nos parece que la idea de *complacencia* es la más cercana a nuestra experiencia, con lo cual el amor queda descrito de un modo más claro, y además, expresa la esencia del amor según como se da en su modo más perfecto, como un reposo o quietud del afecto.

Causas propias del amor

Clasificadas las diversas definiciones tomistas del amor y analizadas con cierta profundidad, resultan más fácil comprender cuáles son las causas propias del amor, y cómo intervienen en su origen. Santo Tomás establece tres causas propias o directas del amor: el bien, el conocimiento y la semejanza; habla también de los otros afectos del alma como causas del amor, pero se trata de causas secundarias, en la medida en que suponen un amor previo. Puesto que el amor es acto del apetito, podría incluirse el apetito mismo como causa agente del amor, pero nos limitaremos a analizar las causas *formales* del amor, pues por este camino se puede encontrar una respuesta a nuestro problema inicial: ¿es posible un amor verdaderamente desinteresado?

El Bien

El bien es causa del amor porque es el objeto propio del apetito. El amor es el modo fundamental y básico como el apetito se refiere *simpliciter* a su objeto propio, y el objeto propio del apetito es el bien; por tanto, el bien es objeto del amor, y en la medida en que ese objeto es algo distinto del apetito mismo, el bien es causa del amor¹⁹.

¿Qué es el bien? El bien es lo apetecible. “El bien es lo que todos apetecen”, afirma Aristóteles en la *Ética*²⁰, y Santo Tomás asume esta definición como verdadera. El objeto del apetito es el bien y el bien es el objeto del apetito. Ciertamente, esto parece un círculo vicioso del que no puede sacarse más conclusión que una especie de relativismo axiológico: buena es cualquier cosa que alguien sienta como tal y en la medida en que lo sienta y le afecte como tal. Pero esto son sólo apariencias. No trataremos ahora el problema del relativismo moral; baste señalar que, detrás de la definición del bien como lo apetecible, se encuentra un fundamento ontológico objetivo: el bien es lo que afecta al apetito, pero no cualquier cosa afecta al apetito, sino el acto de ser.

Santo Tomás pone siempre, como fundamento real de la apetibilidad del ente, el acto de ser. El argumento del santo es, más o menos, siempre el mismo: el bien es lo que todos apetecen, pero ¿qué es lo que todos y cada uno de los entes apetecen? Cada uno de los entes apetece *su perfección*. Hasta aquí estamos frente a un hecho de experiencia: todas las cosas tienden no a su destrucción, sino a la plenitud de su propia existencia. Demos un paso más: ¿en qué consiste la perfección de cada cosa? Responde el santo doctor: en la *actualidad* de su propia forma; cada cosa alcanza su perfección cuando alcanza la plenitud del *acto de ser (esse)* que le corresponde según su forma, porque el acto de ser es la perfección de todas las perfecciones y la actualidad de toda

19. Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, q.27, a.1. En el caso de la Voluntad Divina puede afirmarse que el bien es el objeto propio del Amor de Dios, pero no su causa, porque el bien se identifica totalmente con el Ser y la Voluntad de Dios.

20. “La noción de bien consiste en que una cosa sea apetecible”. *Summa Theol.*, 1, q. 5, a.1. “El bien es lo que todas las cosas apetecen”. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, c.1, 1094a 3.

forma²¹; de modo que lo que se apetece, en último término, es un determinado ser en acto: *lo apetecible es el acto de ser*²².

El fundamento de la bondad de las cosas está en el *esse* porque lo apetecible, lo que afecta al apetito y lo atrae es siempre, de un modo u otro, un determinado acto de ser; puede suceder, es cierto, que esa perfección del ente sea ilusoria, pero esa ‘ilusión’ atrae en la medida en que se la capta como poseedora de una determinada perfección en el ser. En este punto debemos avanzar lentamente: el bien se convierte con el ente –afirma el Doctor Angélico en múltiples pasajes de su obra– porque el bien no es más que la cosa considerada en tanto y en cuanto puede afectar al apetito, y puede afectar al apetito porque participa del acto de ser, porque es ente²³.

Comparemos este argumento con el de la verdad. Lo verdadero también se convierte con el ente, porque verdadera es una cosa en la medida en que puede ‘adecuarse’ con la inteligencia y ser manifestada por ella: verdadera es la cosa, manera fundamental, en tanto y en cuanto puede estar *presente* ante la inteligencia y puede ser expresada por ésta²⁴. Sólo como una consecuencia de esta *presencia* y de esta *expresión* de lo que es, se deriva la comprensión de lo verdadero como una ‘recta adecuación’ entre lo que es y lo que decimos que es. Ahora bien, lo que puede estar presente ante la inteligencia es sólo y exclusivamente el ente (lo no-ente está presente al modo de una negación, como un derivado de la presencia del ente): sólo ‘lo que es’ puede ser algo ante la mirada de la mente; sólo lo que participa *de algún modo* del acto de ser, puede convertirse en objeto de la inteligencia. ¿Qué diferencia existe entre el concepto de ‘verdad’ y el de ‘bien’, entonces?

Verdadero es el ente en cuanto puede estar presente ante la inteligencia, en cuanto puede ser conocido: el conocimiento es siempre la *expresión* de la *presencia del ente ante la inteligencia*; por este motivo, *lo conocido está en el cognoscente al modo del cognoscente*²⁵. Repasemos la doctrina de la composición de acto de ser y esencia en el ente finito: la esencia es, a la vez, la *determinación* y la *limitación* entitativa del acto de ser del cual participa el ente creado; no hay participación del *esse* sino en una determinada esencia. Puesto que la determinación del ente se establece por la esencia, es la dimensión *esencial*, la que hace al ente *capaz* de estar presente ante la inteligencia. Debe reconocerse que el ente es *verdadero*, de manera directa, por su esencia; y la

21. Cfr. *Summa Theol.*, 1, q.3, a.4; q.4, a.2.

22. “Es manifiesto que una cosa es apetecible en cuanto es perfecta, porque todas las cosas apetecen su perfección. Pero una cosa es perfecta en la medida en que está en acto; de aquí se concluye que algo es bueno en la medida en que es ente, ya que el *esse* es la actualidad de todas las cosas”. *Summa Theol.* 1, q.5, a.1. “Todas las perfecciones corresponden a la perfección del *esse*, pues cada cosa es perfecta en cuanto, de algún modo, tienen *esse*”. *Summa Theol.*, 1, q.4, a.2. Cfr. *Summa Theol.*, 1, q.5, a.5; *De Veritate.*, q.22, a.1 ad 4.

En definitiva, como señala claramente el profesor Juan Cruz, “el bien no es nada más que la atracción que emana del ser mismo en tanto que es perfectivo o perfecto”. Esto hace que amor y bien sean términos absolutamente correlativos. “Por tanto, el amor no podría consistir sino en la respuesta de un ser al ser o al bien idéntico al ser”. *Ontología del amor en Tomás de Aquino*. Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona, 1996, p.11.

23. Cfr. *De Veritate*, q.1, aa.1 y 2; q.21, aa. 1 y 2; *Summa Theol.*, q.5, aa. 1, 2 y 3, entre otros.

24. Cfr. *De Veritate.*, q.1 y *Summa Theol.*, q.16. Aunque el tema es atractivo y complejo, no podemos adentrarnos más en él, dado los límites de este artículo.

25. “El conocimiento se realiza según que lo conocido está en el cognoscente; en cambio, el apetito se da en cuanto el apetente se inclina a la misma cosa apetecida”. *Summa Theol.*, 1, q.16, a.1. Cfr. *ibid.*, q.82, a.3; q.19, a.6 ad1; 1-2, q.27, a.2 ad2; *In III Sent.*, d.27, a.4; *De Veritate.*, q.1, a.2., etc.

De aquí también que el Angélico pueda afirmar: “El amor penetra más en la cosa que el conocimiento, porque el conocimiento se refiere la cosa según aquello que se recibe en el cognoscente; en cambio, el amor, en cuanto el amante es transformado en la cosa misma”. *In III Sent.*, d.27, q.1, a.4 ad 10.

esencia, en cuanto presente ante la inteligencia, ha recibido también el nombre de *especie*. Por otro lado, el *esse* es la actualidad de toda forma y de toda esencia: no hay ente existente sin acto de ser; en realidad, no hay esencia sin acto de ser. ¿Y las esencias que son sólo pensadas, que no tienen existencia real? ¿no podemos, afirmar, acaso, que éstas existen sin participar del *esse*? No podemos adentrarnos en este problema; pero lo cierto es que las esencias sólo pensadas *existen al modo del cognoscente*, es decir, *con el mismo acto de ser del entendimiento que las conoce*, no con el suyo separado, sino con el *esse* del cognoscente. No olvidemos aquello de que “ el entendimiento y lo inteligible en acto son algo uno²⁶.

En cualquier caso, para nuestro asunto quede esto claro: la dimensión de ‘verdad’ en el ente viene dada por la especie; por ella, lo conocido está *presente* ante la inteligencia y existe en el cognoscente *al modo del cognoscente*. En cambio, bueno es el ente no sólo en cuanto puede estar presente ante la inteligencia en sus determinaciones esenciales, sino en cuanto, poseedor de dichas determinaciones de la especie, puede afectar al apetito *por el ‘esse’ real del cual participa*²⁷.

El ente es *verdadero* porque participa del acto de ser *conforme a una esencia*, y esa esencia puede ser conocida incluso cuando el ente al cual se refiere no posea un ser real fuera de la mente: basta con que la esencia esté presente ante la inteligencia. Pero el ente es *bueno* en cuanto poseedor de un *esse* natural propio, que puede atraer hacia sí al apetente; el ente es bueno no sólo por su dimensión *específica*, sino por la totalidad de su *modo existencial* concreto y receptivo de un *esse* real: sólo en las dimensiones de especie y modo puede el ente poseer un *orden*, es decir, *puede el ente hacerse fin* de la inclinación de otro ente.

“Corresponde a capacidades distintas en una persona el que tenga en sí misma lo que existe fuera de ella, y el que *tienda* a la cosa exterior”²⁸. ‘Hacer presente’, ‘traer hacia sí’ es función propia de la inteligencia, ella alcanza la especie del ente; pero ‘inclinarse’ al ente, ‘referirse’ al ente en su ser real y separado del sujeto es función del apetito. La inteligencia no alcanza el bien en cuanto tal, sino en todo caso, la verdad del bien; la dimensión del ‘orden’, la bondad del ente es el objeto propio del apetito. Así volvemos a la misma afirmación del comienzo: el bien es el objeto propio del apetito y el objeto del apetito es el bien. Pero ahora podemos entender: ‘bueno’ es el ente en tanto y en cuanto posee un *esse* real y propio, capaz de afectar al ente y atraerlo hacia sí.

Pero todavía debemos dar un paso más. El bien es ‘lo apetecible’, aquello hacia lo cual se inclina el apetito; ciertamente existe un fundamento ontológico real de la ‘apetibilidad’ del bien, pero tal parece que nuestro problema inicial no queda resuelto: el apetito tiende hacia el bien como la perfección que el ente quiere para sí, de manera que no parece haber aquí ningún desinterés. Es más, el argumento de Santo Tomás se basa en esto: todos los entes apetecen su perfección, de aquí que apetezcan el *esse*. Y si el amor es aquella operación por la cual una cosa concreta se constituye en bien para un determinado sujeto, es decir, si el amor es el primer acto de apetencia del bien, entonces, parece no poderse afirmar la existencia de un amor desinteresado.

Sin embargo, no debemos precipitarnos. El bien es el objeto del apetito; pero la actividad de la facultad apetitiva no se reduce a la mera *apetencia* de aquella perfección

26. Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII, 1072b 19-21; *Acerca del alma*, III, 430a 3-5; SANTO TOMÁS, *In III de Anima*, lec. 2 nn.590-591.

27. “El bien no se sigue de la razón de la especie, sino según el *esse* que ésta posee en una cosa”. *De Veritate*, q.21, a.1; a.2 ad 4um.

28. *Summa Theol.*, 1, q.59, a.2.

que no posee: las operaciones del apetito no se limitan a los actos de *deseo*, ni siquiera puede decirse que el deseo sea la principal de sus operaciones. Dice el Doctor Angélico: “La cosa natural no sólo tiene la inclinación natural respecto de su propio bien, para *adquirirlo* si no lo tiene, o para *descansar* en él cuando lo tiene, sino también para *difundir* su propio bien a los otros, en la medida de lo posible”²⁹. De manera que son tres los movimientos básicos del amor natural: *búsqueda*, *reposo* y *comunicación* del bien. Y lo que afirma del amor natural, en realidad, lo afirma de todo apetito, porque todo apetito tiene por objeto el bien, y –como antes se ha señalado– pertenece al concepto de bien el carácter de *fin*. Pero “dos cosas corresponden a la razón de fin, a saber, que sea apetecido o deseado por aquellos que todavía no le alcanzan, o que sea amado, como deleitable, por aquellos que participan del fin. Pues corresponde a la misma razón, el *tender* al fin y el *reposar*, en cierto modo, en el fin”³⁰. Y explica el santo doctor en otro pasaje: “La comunicación del ser y de la bondad procede de la bondad. Lo cual se hace evidente por la naturaleza misma del bien y por su concepto; pues, por naturaleza, el bien de cada cosa es su acto y su perfección. Ahora bien, cada ente que está en acto, actúa, y actuando, difunde *esse* y bondad a otros. De aquí que sea signo de perfección el que una cosa pueda producir algo semejante a sí misma, como lo muestra el Filósofo. Por otra parte, el concepto de bien proviene de que algo sea apetecible, lo cual es propio del fin; y el fin mueve al agente a obrar. Por esto se dice que el bien es *difusivo de sí mismo y del ser*”³¹.

Así, por tanto, estos tres son los actos básicos del apetito: *búsqueda*, *quietud* e *impulso* de *comunicación* del bien poseído. Si el ente carece del bien que ama tiende a unirse a él y lo desea; pero supongamos un apetito que no carezca en absoluto del bien que es su objeto (tal como sucede en la Voluntad Divina); a un apetito tal ya no le corresponde ningún modo de deseo, ni de concupiscencia, sino tan sólo el *reposo* en el bien poseído y la *comunicación de sí*³². De manera que debe afirmarse como actos fundamentales del apetito, el *aquietamiento* en el bien y el *impulso comunicativo* del bien; aunque sea cierto que, para los entes limitados, el acto apetitivo más frecuente y que más parece sentirse e influir es el del deseo. Aquellos dos movimientos son los fundamentales justamente porque el apetito corresponde a la dimensión del *orden* en la estructura ontológica del *ente*. En otras palabras, el apetito nace del ‘dinamismo’ propio del acto de ser, porque el *esse* es la fuerza motora y operativa de todo ente; de hecho, una forma sin acto de ser –como, por ejemplo, las formas matemáticas– no posee ningún modo de dinamismo ni inclinación: la inclinación procede de la actualidad del *esse*. Pero el acto de ser es, en sí mismo, principio de perfección y no de imperfección ni de carencia; de aquí que, considerando lo que le es esencial, al acto de ser le corresponda únicamente el *mantenerse* en el acto de ser (mantenerse en la unidad consigo mismo) y el *comunicarse* a sí mismo; porque el *esse* en cuanto es, es uno³³, y, a la vez, es esencialmente comunicativo de sí mismo³⁴.

29. *Summa Theol.*, 1, q.19, a.2.

30. *De Veritate*. q.21, a.2.

31. *Cont. Gent.* I, c.37. *Amplius*.

32. Cfr. *Summa Theol.*, I, q.19, a.2.

33. Cfr. *De Veritate*, q.1, a.1.

34. “Es de la naturaleza de cualquier acto el que se comunique a sí mismo según le sea posible. De donde todo agente obra en cuanto está en acto, pues obrar no es otra cosa que comunicar aquello por lo que el agente está en acto, conforme sea posible”. *De Pot.*, q.2, a.1.

Si quisiéramos expresarlo en metáforas, diríamos que el acto de ser se asemeja a la alegría, pues toda ella quiere persistir y, a la vez, ese mismo persistir en sí misma significa desbordarse continuamente: la alegría por esencia no puede mantenerse encerrada en sí misma, se comunica. De manera semejante, el *esse*, siendo lo que es, no puede dejar de difundirse.

¿Qué podemos concluir de esto? Que al afirmar que ‘el bien es lo que todos apetecen’, no debe interpretarse que todos lo apetezcan con un acto de deseo, sino que el bien es tal porque se constituye en fin del apetito, ya sea atrayendo hacia sí, cuando se carece de él, ya sea dando reposo e impulsando a la comunicación de sí cuando se posee. Pero, además, podemos afirmar que el reposo y quietud en el bien poseído (que produce deleite) ya no puede llamarse ‘interesado’ justamente porque no se carece del bien que se posee.

Cabe, no obstante, la siguiente objeción: si el apetito se dirige a un bien para reposar en él, parece que el apetito sigue siendo interesado, porque el sujeto parece querer más el *deleite* que le produce la posesión de un bien que el *bien objetivo* mismo hacia el cual tiende. Intentaremos salvar esta objeción en el análisis de las restantes causas del amor; por ahora, sólo cabe notar dos observaciones: los actos de aquietamiento del apetito corresponden no sólo a los de deleite, sino también a los de amor; de hecho, el amor es el primer reposo o quietud, es la primera complacencia en el bien, y gracias a este aquietamiento se puede producir, como consecuencia, el deseo y el deleite. El deleite o gozo es el efecto subjetivo de la posesión del bien amado; pero es posible que cierto apetito (en concreto, el apetito intelectual) pueda tener como objeto primero de amor (es decir, de complacencia amorosa) un ente en su existencia objetiva (ente que será, en definitiva, un ser personal), y que dicho amor por ese bien objetivo sea mayor que el deseo que tiene el sujeto de sentirse deleitado en la posesión de su bien, o de alcanzar cualquier otro provecho³⁵. En segundo lugar, es preciso advertir que, aunque la inclinación hacia la perfección propia e individual pertenece a la naturaleza y es la más notoria y evidente de todas (lo cual permite a Santo Tomás tomarla como principio de su argumento sobre la esencia del bien), sin embargo, no es la única inclinación de la naturaleza *ni la principal*: antes que la tendencia hacia la propia perfección, la naturaleza tiende al bien del todo, y al bien de Dios³⁶. Como ya explicaremos más adelante, entendemos que la razón más profunda de esta tendencia estriba, antes que en el principio de unidad (como quería Rousselot), en el hecho de que lo apetecible es, siempre y en último término, el *esse*, y será siempre más amable para la cualquier naturaleza aquello que posea el acto de ser más perfecto.

El Conocimiento

“El bien no es objeto del apetito sino en cuanto es aprehendido. Y por esto, el amor requiere cierta aprehensión del bien amado”³⁷. De manera que el conocimiento es causa del amor del mismo modo como lo es el bien: el conocimiento es el *medio* por el cual el bien llega a afectar el apetito. Este principio se refiere a todos los modos posibles de amor, incluido el amor natural de los seres no-cognoscentes; en este último caso, aunque no existe conocimiento por parte del sujeto mismo, sí lo hay por parte del Creador, que infunde y mantiene la inclinación de cada ente hacia su bien proporcionado³⁸.

35. “Aunque para cada uno sea amable lo que es bueno *para uno mismo*, sin embargo, no es preciso que se ame (algo) debido a eso como a fin: a saber, debido a que es bien *para uno*; así como en la amistad no se retuerce hacia uno mismo el bien que se quiere para el otro, pues amamos a los amigos incluso cuando no saquemos de ello nada para nosotros mismos”. *In III Sent.*, d.29, a.3, ad 2.

36. Cfr. *Summa Theol.*, 1, q.60, a.5 ad 1; *Cont. Gentes* I, 86; *De Veritate.*, q.22, a.1, entre otros.

37. Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, q.27, a.2 c.

38. “Incluso el amor natural, que se halla en todas las cosas, tiene por causa un conocimiento, que no existe, es cierto, en las mismas cosas naturales, sino en Aquel que instituyó la naturaleza”. *Summa Theol.*, 1-2, q.27, a.2 ad 3. Cfr. *ibid.*, q.26, a.1; q.1, a.2; 1, q.6, a.1 ad 2.

El conocimiento del bien es absolutamente necesario para que pueda brotar el amor porque es el único modo en que el bien se hace presente al ente y puede atraerle como fin. Puesto que en el apetito natural de los no cognoscentes no existe propiamente un conocimiento del fin al cual se dirige, se entiende que el amor de tal apetito no reciba el nombre de 'amor' con toda propiedad y que se reduzca a la 'connaturalidad', es decir, a la disposición del ente para 'ser conducido' en su inclinación hacia su fin propio. Sólo supuesto un conocimiento previo del bien, podemos hablar de amor en sentido propio: complacencia en el bien y unión afectiva. Sin embargo, dentro del ámbito del amor elícito, todavía podemos distinguir dos modos diversos de amor conforme al diverso modo de conocimiento que los antecede: al conocimiento sensitivo del bien, se sigue un amor sensitivo, acto del apetito sensible; por su parte, al conocimiento intelectual del bien le sigue el amor intelectual, acto de la voluntad.

Amor natural de los no cognoscentes, amor sensitivo y amor intelectual; cada uno precedido por un diverso modo de conocimiento: respectivamente, conocimiento intelectual del bien sólo por parte del Creador, conocimiento sensible de un bien particular, conocimiento del bien en su *razón de bien*. La voluntad puede amar el bien objetivo justamente porque es el apetito que se sigue de la aprehensión intelectual del bien; por su misma inmaterialidad todo subsistente espiritual se encuentra ordenado no a un determinado bien particular, sino al Bien Universal, pero sólo mediante los actos del entendimiento este Bien y todos los bienes finitos pueden presentarse como tales ante la voluntad y hacerla verdaderamente operativa.

Cabe notar que el conocimiento intelectual del bien puede darse de dos modos: o por *experiencia directa* o como por cierta *deducción o relación intelectual*³⁹. ¿Qué significa esto? En primer lugar, que existe una *experiencia intelectual* del bien, análoga a la experiencia sensible del bien. Reconocemos que un alimento es bueno cuando lo estamos paladeando o que una cierta textura es agradable (y, por lo tanto, un bien sensible) cuando lo estamos tocando; de manera semejante, podemos reconocer la bondad de un bien espiritual (de una ciencia, o de una virtud) cuando poseemos ese bien en nosotros y nos complace realizar ese bien (entender conforme a esa ciencia, o realizar los actos conformes a la virtud), o podemos comprender y apreciar la bondad de una persona cuando experimentamos en nosotros sus buenas acciones: existe aquí la experiencia de la bondad por presencia directa del bien o de los efectos buenos. Pero también podemos reconocer la bondad de una cosa por cierta relación intelectual: entendemos que una cosa es buena porque se parece a un determinado bien que hemos experimentado como bueno, o porque se nos presenta como un medio para alcanzar un bien directamente experimentado como tal. Pero, en definitiva, sólo hay verdadero reconocimiento de la bondad de una cosa, si podemos referir, de un modo u otro, nuestro conocimiento de la cosa a alguna experiencia directa de ese bien; de aquí, por ejemplo, viene que sólo el virtuoso pueda conocer plenamente la amabilidad de la virtud, y sólo el que ejercita y adquiere una ciencia reconozca todo su atractivo.

El tema de las relaciones entre conocimiento y amor es sumamente interesante y suficiente para un larguísimo estudio. Sin embargo, los límites del presente artículo nos impiden extendernos más al respecto; baste lo señalado arriba para nuestro propósito.

39. En varios pasajes de su obra, habla Santo Tomás de la *duplex cognitio* de que es capaz el entendimiento finito: una realidad puede ser conocida o por experiencia directa de la inteligencia (a condición de que esa realidad esté unida al cognoscente en su ser real) o por cierta *relación intelectual* mediante la presencia de *especies*, que representan la cosa conocida, pero no 'traen' consigo el *esse* individual de lo que así se conoce. Cfr. *Summa Theol.*, 1, q.56, a.3; q.87, a.1; *De Veritate*, q.10, a.8 in c.

La Semejanza

“La semejanza, propiamente hablando, es causa del amor”⁴⁰. ¿Qué ha de entenderse por *semejanza*, y de qué manera interviene en el surgimiento del amor?

“Se atiende la semejanza según la conveniencia o comunicación en la forma”⁴¹. La semejanza es un modo de *unión* o *unidad* real entre entes diversos: es la presencia de una misma forma accidental o específica en dos o más sustancias distintas. Se puede ser semejante en especie, en color, en tamaño, en afición, en carácter, etc. Dice Santo Tomás que esta semejanza en el ser se precisa para el origen del amor y es causa de éste: “La quietud implicada en el amor no puede darse sino según la conveniencia de una cosa a la otra, la cual conveniencia existe en la medida en que *uno participa de aquello que es del otro*, y así, en cierto modo, el amante tiene al amado. De ahí que la unión implicada en el término ‘tener’ es unión de una cosa a otra y *precede a la unión de la cosa con el afecto que es el amor*”⁴².

Aunque, en términos generales, el bien es objeto y causa del amor, no cualquier bien es objeto de amor para cualquier apetito, sino aquel bien *conveniente* o *proporcionado* al sujeto apetente⁴³. Bien ‘conveniente’ no significa necesariamente bien ‘provechoso’ o ‘útil’ para los objetivos del amante, sino que significa lo que ya hemos señalado antes: una cierta *semejanza* entre el bien y el apetente. Pero la semejanza que puede producir el amor no consiste en cualquier tipo de comunidad de forma o de características, sino que es cierta proporción con lo que es (o al menos, parece ser) efectivo bien y perfección del sujeto amante. Que una cosa posea cierto *esse* no basta para que se constituya en amable para un determinado sujeto; pero tampoco basta que posea cualquier tipo de semejanza con éste; sino que debe ser semejanza según cierta *perfección* que pertenezca a ambos. Así, por ejemplo, dos enfermos de tuberculosis no aman el virus que les afecta (aunque éste sea, de hecho, un cierto ente), ni encuentran entre ellos un motivo de mutuo amor *en el hecho mismo de tener tuberculosis*; sino que, en todo caso, el hecho de padecer la misma enfermedad les permite ponerse más fácilmente uno en el lugar del otro, y así sí que existe cierta semejanza que produce amor, pero esta semejanza no es la enfermedad, sino más bien, el que puedan reconocer su propia persona uno en el otro; ahora bien, la propia persona es una perfección y no una imperfección para el sujeto⁴⁴.

La semejanza que produce el amor supone la *proporción* del bien amado con la *naturalidad* y *perfección* del apetente. ¿La razón? Porque lo que no es proporcionado a un ente determinado, es indiferente o contrario, y lo que es indiferente o contrario para ese ente singular es, para él, como ‘no ser’; pero sabemos que el apetito no tiene por objeto el ‘no ser’, sino el *esse*. El acto de ser (en el cual se fundamenta la amabilidad del ente) no se presenta como amable sino en tanto y en cuanto se presenta como *proporcionado* a la forma y perfección del apetente⁴⁵.

Parece, con esto, que volviésemos al mismo problema del comienzo: no es posible

40. *Summa Theol.*, 1-2, q.27, a.3.

41. “La semejanza se entiende como conveniencia o comunicación en la forma”. *Summa Theol.*, 1, q.4, a.3. “La semejanza es cierta unidad, pues la unidad en la cualidad causa la semejanza”. *Summa Theol.*, 1, q.93, a.9.

42. *In III Sent.*, d.27, q.1, a.1 ad 2. Cfr. *De Veritate.*, q.22, a.1 ad 3.

43. Cfr. *De Malo*, q.6, a. un.; *De Divin. Nom.*, cap. IV, lect.9, n.401.

44. Cfr. *In III Sent.*, d. 29, a.3 ad 1.

45. “El bien es lo que todos apetecen, como afirma óptimamente el Filósofo en la introducción al libro primero de la *Ética*. Y todas las cosas apetecen ser en acto *según su modo*; lo cual se manifiesta en que a todas las cosas les repugna, por naturaleza, su propia corrupción”. *Cont. Gentes*, I, 37, *Adhuc*.

un amor desinteresado, porque la inclinación fundamental del ente se ordena a lo que es conforme con su propia perfección. Conviene, ahora, volver a detenerse: leamos todo el pasaje que hemos citado en el comienzo de este apartado:

“La semejanza, propiamente hablando, es causa del amor. Pero se ha de notar que la semejanza puede entenderse de dos maneras: una, cuando los dos semejantes *tienen lo mismo en acto*, como, por ejemplo, cuando decimos que son semejantes dos cosas blancas; otra manera, teniendo uno *en potencia* y con cierta inclinación a ello lo que el otro posee *en acto*; como si dijésemos que el cuerpo pesado que se encuentra fuera de su lugar tiene semejanza con el cuerpo pesado situado en el lugar que le es propio. O también según que la potencia tiene semejanza con el acto, ya que en la potencia misma está en cierto modo el acto. El primer modo de semejanza (de acto a acto) causa el amor de amistad o benevolencia, puesto que, por lo mismo que dos seres son semejantes como teniendo una única forma, son en cierto modo uno solo en aquella forma, así como dos hombres son uno en la especie de humanidad y dos cosas blancas son una en la blancura. El segundo modo de semejanza (semejanza de potencia a acto) causa el amor de concupiscencia o la amistad útil o la deleitable. Porque en cada cosa que existe en potencia, en cuanto es tal, está el apetito de su acto, en cuya consecución se deleita si es sensitivo o cognoscente”⁴⁶.

Cuando la semejanza es de potencia a acto, entonces el sujeto apetente se refiere al bien y al *esse* como a una perfección que efectivamente corresponde con su naturaleza, pero de la cual carece: el sujeto se relaciona con el bien como la materia con la forma⁴⁷. Este modo de semejanza origina, efectivamente, un amor, una complacencia afectiva, pero una amor ‘de concupiscencia’, porque es principio inmediato de deseo. En cambio, cuando el sujeto apetente posee en acto la perfección que ama en el objeto (propiamente, en la otra persona), entonces su amor ya no es un amor interesado, aunque, de hecho, ame al otro como un bien proporcionado y semejante a sí mismo. El amor que brota de la semejanza de acto a acto es amor de benevolencia o de amistad, es una complacencia que ‘reposa’ en el otro, no porque éste posea una perfección de la cual el sujeto carece, sino porque el otro, poseyendo una perfección semejante a la del sujeto, se presenta amable así como el sujeto mismo es amable. Y, aunque no ahondemos en el tema, no está de más advertir que esa perfección que hace amable al otro como a uno mismo es, en definitiva, la subsistencia espiritual, en otros términos, la perfección que entraña el ser *imagen de Dios*. De aquí que, el único objeto de verdadero amor de benevolencia es la persona, creada o increada; a tal ‘objeto’ le llama Santo Tomás ‘bien substancial’. Todo lo que no sea una persona puede ser objeto únicamente de un amor de concupiscencia y es, por ello, un bien accidental⁴⁸.

El amor desinteresado y la referencia al sujeto amante.

Recapitulemos brevemente. El objeto del apetito es el bien, cuya amabilidad se funda en el acto de ser; pero el acto de ser afecta al apetito de un determinado sujeto sólo cuando se encuentra proporcionado a la naturaleza de éste. Según el modo de proporción será también el modo de amor: el apetito puede complacerse en el ente en tanto y en cuanto éste es perfección para sí mismo, y entonces lo ama con amor de concupiscencia; pero también puede complacerse en el bien porque encuentra en él una determinada perfección que también le complace como presente en sí mismo: lo que la persona ama en sí misma, también lo ama en el otro. Añadamos aquí que esta

46. *Summa Theol.*, 1-2, q.27, a.3.

47. Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, q.27, a.3 ad 3; *Summa Theol.*, 1-2, q.27, a.3.

48. Cfr. *In De Divin. Nom.*, IV, lec. 9, n.404 y 405.

referencia a la perfección entitativa del otro en cuanto tal y no como perfección para uno, es posible sólo para el apetito que sigue a un conocimiento intelectual del bien, es decir, es posible sólo para la voluntad, porque sólo ella puede referirse al bien en su *razón* de bien.

Con lo dicho hasta el momento parece quedar fundamentada la posibilidad de un verdadero amor desinteresado, sin que por ello deba excluirse la referencia al sujeto amante. Es más, da la impresión de que esta referencia al sujeto amante viene a ser el fundamento último del amor, incluso antes (o, al menos, al mismo nivel) que el acto de ser. Parece que todavía puede afirmarse como la inclinación fundamental del ente la tendencia hacia su propia perfección, porque aun la persona amada con amor benevolente se ama *en tanto y en cuanto es otro yo*. En otros términos, con lo dicho hasta ahora, parece quedar establecido que el modelo y la plenitud del amor es el amor a uno mismo, con quien cada persona tiene no mera semejanza, sino unidad sustancial.

Llegamos, así, al último tramo de nuestro argumento. El objetivo es el siguiente: demostrar que el fundamento último del amor no es la unidad, sino el acto de ser, y en definitiva, no cualquier *esse*, sino el *Ipsum Esse Subsistens*.

En varios pasajes de su obra, el Doctor Angélico afirma que el amor a uno mismo es raíz del amor a los otros, porque cada uno tiene consigo mismo unidad sustancial, y en cambio, con los otros, sólo unidad de semejanza⁴⁹. Con esto parece confirmar la idea de que el máximo y más perfecto amor posible es el amor a uno mismo. Sin embargo, en muchos otros pasajes, afirma tajantemente que todos los entes aman, con amor natural, más a Dios que a sí mismos⁵⁰. Pero si el amor natural es el más básico de los modos de amor, entonces ya no puede sostener que el fundamento último del amor sea la unidad de cada ente consigo mismo, ni que el amor a uno mismo sea modelo de todo otro amor.

De entre las dos propuestas, está claro que la respuesta última del Doctor Angélico se sostiene en la segunda: el amor a uno mismo no es el modo básico de amor, porque lo que hace amable una cosa es su perfección en la participación del acto de ser. Lo que todos apetecen es la perfección, y la perfección viene dada por el acto de ser. Y así, a la objeción de que el amor a uno mismo prima por sobre el amor a cualquier otra cosa porque es el modelo de amor a los otros, el santo doctor responde: “Las relaciones amistosas para con los otros provienen de las relaciones amistosas con uno mismo, no como de *causa final*, sino como de lo que es primero *por vía de generación*. Porque así como cada uno se conoce primero a sí mismo antes que a los otros (incluso antes que a Dios), así también el amor que cada uno tiene hacia sí mismo es anterior al amor que tiene hacia el otro, *según el orden de generación*”⁵¹.

¿Por qué, entonces, la unidad sustancial conlleva un amor mayor que el de la mera semejanza? Porque el hecho de estar unido con el propio *esse* implica una experiencia directa del acto de ser: el bien unido a uno con unidad de sustancia es el bien directamente experimentado, es el *esse* del cual cada uno puede tener experiencia directa. El acto de ser y la perfección del otro son reconocidos sólo por semejanza, de manera que la bondad sustancial del otro no se experimenta propiamente, sino que se le reconoce por cierta relación intelectual. Amamos, primero, el bien que hay en nosotros porque éste es más íntimo, y por esto, es también el bien del cual tenemos más cercana experiencia.

49. Cfr. *Summa Theol.*, 1, q.60, a.4; 2-2, q.26, a.4; *In III Sent.*, d.29, a.5, entre otros.

50. Cfr. *Summa Theol.*, 2-2, q.26, a.3; *ibíd.*, 1, q.60, a.5

51. *In III Sent.*, d.29, a.3, ad 3.

Pero la razón última por la cual amamos el bien que hay en nosotros estriba justamente en el hecho de que es un bien: una perfección, una cierta actualidad conforme con la naturaleza. Si lo unido no fuese una perfección existente según un *esse* real no podría ser objeto de amor. El objeto del amor es el acto de ser (que debe ser proporcionado, porque si no, el ente finito no puede ‘alcanzarlo’ como acto de ser): ahí donde el *esse* sea más perfecto, ahí pondrá el sujeto su mayor amor; o al menos, ahí se encontrará dispuesto, por naturaleza, a poner su mayor amor. Ahora bien, el Acto de Ser Subsistente es Dios, mientras que todo ente finito tiene el *esse* por participación; por otra parte, el Ser Divino es tan proporcionado a la naturaleza de cada ente como lo es cada ente para sí mismo, porque es Causa Primera de esa naturaleza, y porque mantiene el *esse* de cada uno desde lo íntimo⁵². Si cada criatura tiende, por naturaleza, hacia su propia perfección, lo hace porque ama su propio ser, porque su propia sustancia es la perfección entitativa que le resulta más proporcionada y más íntimamente unida. Pero, por encima de la perfección de su propio ser, está la perfección del Ser Divino, que es el Modelo de toda perfección amable en las criaturas. Ya sólo por este título, cada criatura está naturalmente dispuesta a amar a Dios más que a sí mismo, a querer el bien de Dios más que el suyo propio. Y si se objeta que el *esse* propio resulta, para cada ente finito, más proporcionado y más unido que cualquier otro ente, aunque este otro posea un *esse* más perfecto, se le puede responder: Dios es más proporcionado a cada criatura que cada una para sí misma, porque en Dios se encuentra la plenitud del *esse* en el cual el apetito creado reposa, y porque Él es tan íntimo a cada cosa como el propio ser.

“Cada uno quiere salvar aquel bien que más le complace, porque éste es el más conforme a su apetito informado por el amor; y es *su bien*. De aquí que, en cuanto el bien de alguna cosa es o es estimado como mayor bien del amante, el amante quiere conservar este bien más en la misma cosa amada (que en cualquier otro ente), pues el bien del amante es mayor ahí donde se encuentra de manera más perfecta. Ahora bien, puesto que la parte es imperfecta en sí misma y, por ende, tiene la perfección en su todo, por esto, la parte tiende más, por amor natural a la conservación de su todo que de sí misma. De ahí que, por naturaleza, el animal exponga su brazo para la defensa de su cabeza, de la que depende la salud del todo; y de aquí también que algunos individuos humanos se arriesguen a sí mismos a la muerte en pro de la conservación de la comunidad de la cual son parte. Por tanto, puesto que nuestro bien, en Dios, es perfecto como estando en primera causa universal y perfecta de todos los bienes, resulta que, *por naturaleza, el bien complace más en el mismo ser divino que en nosotros mismos*. Por esto también, el hombre, por naturaleza, ama, con amor de amistad, más a Dios que a sí mismo (...)”⁵³.

Nos parece que Santo Tomás es claro: es bien del amante aquello que más le complace. Y, ya sea que ese bien esté presente en sí mismo, ya sea que esté en otro ente, de cualquier manera amará más su bien allí donde dicho bien se encuentre de manera más plena. Pero la perfección que cada ente, por naturaleza, ama en sí mismo, se encuentra en su plenitud en Dios: la naturaleza de cada criatura está dispuesta para encontrar mayor reposo y complacencia en Dios en sí mismo que en la perfección propia e individual, y se ordena más a buscar el bien de Dios que el suyo individual, porque en Dios se encuentra la plenitud de ‘su bien’. Volvamos a advertir: ‘la plenitud de su bien’ no significa necesariamente la plenitud de su perfección individual (aunque, de hecho, le esté supuesta), sino la plenitud de aquella perfección que más complace, donde el

52. Cfr. *Summa Theol.*, q.8, a.1.

53. *In III Sent.*, d.29, a.3.

apetito reposa de manera más absoluta. De aquí que el amor a Dios se *realmente* un amor mayor que el que la criatura tiene por sí misma: porque la criatura se complace más en la perfección divina que en la propia perfección individual, que es siempre limitada.

¿Por qué, entonces, el ente finito se ama más a sí mismo que a cualquier otra criatura, aunque esta otra posea un ser objetivamente más perfecto? Responde el Angélico: “Así como algo se encuentra de manera más perfecta en la perfecta causa universal que en el efecto particular; de manera semejante, algo se encuentra más perfectamente en la cosa que en su semejanza. Por tanto, puesto que el bien propio de uno se encuentra en Dios como en su causa universal, en uno mismo, en cambio, así como en el efecto, y en el prójimo como en cierta semejanza, debe amarse con amor de benevolencia más a Dios que a uno mismo, pero más a uno mismo que al prójimo”⁵⁴. “Cada uno se ama más a sí mismo que a los otros, porque está más unido a sí mismo por la sustancia que a los otros por semejanza en alguna forma”⁵⁵. “Aunque el bien que yo tengo pueda encontrarse en el prójimo más perfecto que en mí mismo, sin embargo, *en mí siempre se encuentra más perfecto como propio*, pues el bien que está en aquél no es mío sino por semejanza. El bien que está en Dios es también es mío como causa”⁵⁶.

Nos parece que la doctrina de Santo Tomás es clara; existen dos principios del amor: bien y unidad; o si se quiere ser más explícito: *esse* y unidad. La misma idea sostiene en el tratado de la caridad, al hablar del orden del amor⁵⁷. Es posible un amor desinteresado, justamente porque el apetito puede complacerse y reposar en un *esse* que no se identifica con el del sujeto amante, hasta el punto de poder complacerse y amar más el bien de Otro que de sí mismo. Pero el amor desinteresado no descentra del todo al amante de sí mismo, porque el bien amado es bien *propio* y porque, para ser objeto de amor, debe encontrarse unido, de algún modo, a la propia sustancia. En realidad, que uno ame a Dios más que a sí mismo no significa, en absoluto, que uno deje de amarse a sí mismo, simplemente significa que Dios y el bien de Dios se convierte en objeto de mayor amor. Es más, aunque Dios sea efectivamente amado con un amor de amistad mayor que el que la criatura tiene por sí misma, nada impide que dicha criatura siga amando a Dios con amor de concupiscencia, como bien para sí misma, puesto que sigue manteniendo el amor hacia sí y el deseo de su propia perfección. La única condición para que este amor de concupiscencia sea recto consiste en que se encuentre rectamente subordinado al amor de amistad hacia Dios: la persona ama rectamente a Dios como perfección para sí misma, siempre y cuando se ame a sí misma como ‘algo de Dios’ y ame benevolentemente a Dios más que su propio ser⁵⁸.

Una pregunta viene enseguida a la mente: ¿cómo es posible afirmar que, *por naturaleza*, todas las cosas aman a Dios más que a sí mismas, si tal parece que la experiencia confirma lo contrario? Todas las cosas naturales, personas y cosas, parecen tender más a su propia perfección que a ninguna otro bien. Más todavía, parece que la inclinación natural del hombre fuese no a amar al otro ‘como otro yo’, sino más bien a ponerse a sí mismo como centro del Universo.

No podemos contestar detenidamente a esta cuestión en el presente artículo, pero nos parece conveniente dejar adelantada parte de la respuesta: por una parte, no debe

54. *In III Sent.*, d.29, a. 5.

55. *Summa Theol.*, 1-2, q.27, a.3.

56. *In III Sent.*, d.29, a.5 ad 2.

57. Cfr. *Summa Theol.*, 2-2, q.26, a.1, a.4 ad 1, a.6 y a.7.

58. Cfr. *In III Sent.*, d.29 a.4; d.27, q.2, a.1.; *Summa Theol.*, 1-2, q.28, a.2.

olvidarse que, de entre los entes naturales, sólo los seres humanos pueden tender *conscientemente* hacia Dios y amarle ya sea con amor de benevolencia o de concupiscencia. En cambio, los seres irracionales, tienden y aman a Dios de manera *implícita*, por el mero hecho de tender hacia su propia perfección; porque efectivamente, al tender a su propia perfección, no tienden a otra cosa sino asemejarse al Ser Divino cuanto les es posible, y porque, alcanzando su propia perfección, dan gloria a Dios (que no es otro el bien que pueden ‘dar’ las criaturas al Creador). Y si nos ponemos en el ámbito de las criaturas intelectivas, hemos de afirmar: aunque su naturaleza esté ordenada para amar a Dios por encima de todo y a los semejantes como a sí mismas, sin embargo, su voluntad es libre para asumir explícitamente esa ordenación natural y convertirla en principio efectivo de sus operaciones; si la persona no quiere amar a Dios por encima de todo, no lo hará, aunque su naturaleza esté constituida para eso⁵⁹. Pero en esa negación encontrará también la más profunda contradicción consigo misma. Pues la criatura espiritual se encuentra ordenada, por naturaleza, a la unión con plenitud del *esse* por medio de su inteligencia y de su voluntad y sólo en la adhesión efectiva a esa plenitud encuentra también su propia perfección.

El amor como impulso de donación del bien.

Hemos dejado para el final una última caracterización del amor que propone Santo Tomás: *el amor es impulso de donación del bien*. Aunque el santo doctor no la diga expresamente, sin embargo, se encuentra supuesta tras su doctrina del amor como fuerza de unión y su concepto del bien como comunicativo de sí mismo. El bien es comunicativo de sí mismo porque se fundamenta en el acto de ser; que es esencialmente comunicativo de sí; por esto, todo aquello que nos permita unirnos al bien, se constituye en principio e impulso de comunicación de ese mismo bien. Pero el amor es, por excelencia, la fuerza de unión con el bien, de manera que es también, por excelencia, el principio de difusión del bien⁶⁰.

Esto ya se ve claro incluso en el ámbito del mero amor de concupiscencia: los entes naturales aman y desean la perfección de su propia naturaleza, y una vez que la alcanzan, son capaces de ‘comunicar’ el bien que poseen mediante sus actos. Así, por ejemplo, los seres vivos, al llegar a su madurez biológica, son capaces de comunicar su propia especie, son capaces de reproducirse; y los seres inertes, aunque no pueden reproducirse, sin embargo, comunican pasivamente su bien, a saber, ‘afectando’ a los demás entes de su mundo circundante. Puede decirse que, en este caso, el ‘amor’ (ciertamente un amor natural) ha sido el principio que ha llevado a cada ente a buscar su bien y a unirse con él; y la unión, el logro de su perfección ha permitido la difusión de su bien mediante sus operaciones.

Pero el carácter del amor como impulso de donación, se ve aún más claro en el ámbito del amor de benevolencia y en la amistad, que son, ambos, modos de amor posibles sólo a nivel de vida intelectual; porque el amor de benevolencia se define como ‘querer el bien del amado’, y no en razón del provecho que se pueda sacar de él, sino ‘a causa del amado mismo’, debido a que éste es bueno y amable en sí mismo. “Como dice el Filósofo, ‘amar es querer el bien para alguien’. Así, pues, el movimiento del amor tiende a dos cosas: al bien que uno quiere para alguien, ya sea para uno mismo ya sea para otros; y aquél para quien quiere el bien. Al bien que uno quiere para

59. Cfr. *Summa Theol.*, 1, q.60.

60. Conviene precisar: el amor al bien impulsa a la comunicación del bien siempre y cuando se trate de un *verdadero* bien, es decir, de un bien realmente proporcionado a la naturaleza del apetente.

alguien se le tiene *amor de concupiscencia*, en cambio, a aquél para quien uno quiere el bien se le tiene *amor de amistad*⁶¹.

El amor de amistad es la complacencia del amante en la persona amada, no por ser provechosa para el amante, sino porque la persona amada posee una perfección en la cual el amante se complace; de aquella ‘quietud amorosa’ del amante en la persona amada, se sigue primero la unión afectiva, el sentirse identificado con el amado porque posee un bien que, de algún modo, ya está presente en el amante mismo. Si la persona amada posee una bondad *semejante* a la del sujeto, entonces éste se complace en ella *como en otro yo*; pero si el amado posee una bondad superior a la del sujeto, y que es causa de la bondad de éste, entonces el sujeto se complace en el amado *como en el modelo y en la causa de todo su bien*.

Sin embargo, del ‘aquietamiento amoroso’ no se sigue la inactividad absoluta, sino muy por el contrario, dicho reposo desinteresado del afecto es principio de la más perfecta actividad: lo amado se convierte en *fin* del afecto del amante; fin secundario si el amor se refiere a una criatura, fin último, si el amor se refiere al Creador. Entonces, convertido el amado en fin, se quiere para él el bien, sin esperar nada a cambio más que el bien del amado; y de este querer de la voluntad, procede el poner por obra, el mover a todas las demás potencias para la consecución de ese bien. De aquí que Santo Tomás llame al amor, *el primer don*: “El *don* es propiamente –según el Filósofo– una *dación irretornable*, es decir, que se da sin intención de retribución, y así implica una entrega gratuita. Pero el motivo de una entrega gratuita es el amor: damos gratis una cosa a alguien porque queremos el bien para él; por tanto, *lo primero que le damos es el amor por el cual queremos el bien para él*. En esto se evidencia que el amor tiene el carácter de *primer don*, debido al cual son entregados todos los demás dones gratuitos⁶².”

En definitiva, el amor es realmente unión e impulso de donación; fuerza que, a la vez, coloca a la persona amada en el interior del amante y lleva a éste a salir ‘fuera de sí’, sin que, por esto, el amado deje de ser ‘algo del amante’: *su bien*.

DRA. PATRICIA ASTORQUIZA
Universidad de Santo Tomás de Santiago de Chile

61. *Summa Theol.*, 1-2, q.26, a.4. Cfr. ARISTÓTELES, *Retórica*, II, 1380 b 27.

62. *Summa Theol.*, 1, q.38, a.2 c.

“En cuanto la procesión de las criaturas se origina de la libertad de la divina Voluntad, es preciso que se reduzca a un único principio, *que es como la razón de toda libre donación*; éste es el amor”. *In I Sent.*, d.10, q.1, a1.