

Por parte del objeto del acto libre, es preciso, en primer lugar, que *tal objeto dependa en su existencia del sujeto libre*, es decir, que el *objeto* frente al cual el agente es libre dependa de este mismo agente como de su causa. Esta dependencia es la que se da entre todo agente y su operación propia, y es la condición básica de posibilidad de cualquier grado de acción libre, porque la libertad es justamente el dominio que un individuo tiene sobre lo que procede *desde sí mismo*. Así, por ejemplo, todas las operaciones del hombre dependen en su existencia del hombre mismo, porque no existen mientras él no las ejecuta, y también dependen del hombre todos los objetos artificiales; de manera análoga, todas las criaturas dependen en su existencia de la acción creadora de Dios. En cambio, el hombre o el ángel no pueden ser *libres* respecto a la existencia del Universo o de las cosas naturales del Universo, ni respecto de ellos mismos, en la medida en que no dependen de ellos: el hombre o el ángel ‘se encuentran’ con el Universo, pero su existencia presente no depende de ellos, aunque ciertamente puedan influir en cierto grado sobre el transcurso de las cosas en el Universo.

Pero el objeto requiere otra condición para poder constituirse en objeto adecuado de una acción libre: debe ser *una realidad contingente*. Así, por ejemplo, de Dios proceden tanto sus operaciones *ad intra* como las *ad extra*, pero respecto de las primeras Dios no es libre, porque tales operaciones son absolutamente necesarias: Dios, por ser quien es, no puede dejar de conocerse y amarse, y de originar en sí mismo el Verbo y el Espíritu¹; en cambio, Dios es libre respecto a la existencia de todas sus criaturas, porque todas ellas, no siendo el Ser Subsistente, podrían no existir sin alterar en nada la esencia divina y su íntima Bienaventuranza. Por su parte, las personas creadas son contingentes en su existencia (podrían no haber existido), y por tanto, en principio, todas sus acciones son contingentes (todas ellas podrían no darse); sin embargo, existiendo un subsistente racional, inmediatamente, *para él*, se dan ciertas acciones propias que son contingentes y otras necesarias: en cuanto la persona empieza a ejercer sus primeros actos racionales hay ciertas acciones que ejecuta necesariamente: en el orden del entendimiento, la comprensión de los primeros principios, y en el de la voluntad, la apetencia del fin último, pues el hombre, si entiende algo no puede dejar de entender los primeros principios del ente (y con mayor razón el ángel), y si quiere algo, no puede dejar de querer ser feliz. Frente a estos actos primeros de su inteligencia y de su voluntad, la persona creada no es libre, porque tales actos son necesarios y no contingentes. En cambio, es libre respecto a todos los actos de ejecución exterior, pues todos ellos podrían no ejercerse (por ejemplo, el hombre tiene dominio respecto a la mayoría de sus movimientos corporales externos: puede caminar o no caminar; levantar una cosa o no levantarla, etc.; también son contingentes todos los actos de *imperio* sobre esas acciones exteriores), y también es libre respecto a muchos actos de eficiencia interna, como son los actos de los sentidos internos, de la inteligencia y aun de la voluntad misma.

Con lo dicho, queda establecido claramente el *ámbito* de realidades sobre las cuales se ejerce la libertad: sobre las acciones que proceden contingentemente

¹ Este último dato nos hace intuir que, siendo enorme la importancia de la libertad sobre la vida de las personas, no constituye el valor más importante: existe, por encima de la acción libre, una mayor perfección.

del sujeto como de agente directo. Pero, con todo, no basta la contingencia respecto de las acciones para que éstas se constituyan en acciones *libres*; de hecho, también las acciones del animal irracional dependen, en cierto grado, de éste y son contingentes: el animal podría caminar o no, apetecer la comida o no apetecerla. Se precisa una condición especialísima *por parte del sujeto* para que la acción pueda constituirse en acción libre: *es preciso que el sujeto posea un juicio libre*, gracias al cual pueda imponerse a sí mismo el fin de su obrar.

“*La esencia misma de la libertad depende del modo de conocimiento: el apetito se sigue del conocimiento, en cuanto el apetito no se da sino respecto del bien que se le propone por la potencia cognoscitiva. (...) Ahora bien, si nada lo impide, del apetito se sigue el movimiento u operación. Y por esto, si el juicio de la potencia cognitiva no está en la potestad del agente, sino que está determinado desde fuera, entonces, de manera absoluta, ni la apetencia estará en su potestad, ni tampoco, por consecuencia, el movimiento u operación. Pero el juicio está en potestad del que juzga, en la medida en que puede juzgar de su juicio; pues, de hecho, de lo que está en nuestra potestad podemos juzgar. Y juzgar del propio juicio es privativo de la razón, que puede volver sobre su acto, y conocer las relaciones de las cosas sobre las cuales juzga y por las cuales juzga; y por esto, la raíz de toda libertad está constituida por la razón*”².

El animal no tiene poder sobre la estimación que hace acerca las cosas. Ciertamente, el animal puede no apetecer la comida porque está enfermo, de manera que la imagen de la comida antes que atracción le produzca rechazo, por un *juicio natural* negativo que le hace alejarse del alimento. Pero el animal no puede volver a la *causa* de su juicio, no puede entender que está enfermo y que le conviene dejar de comer; en realidad, el animal no puede hacer un verdadero *juicio de bondad*, puesto que no puede saber por qué algo es bueno o es malo. Esto hace que la estimación práctica del animal no sea, en realidad, una estimación *contingente*: no está en poder del animal el estimar de manera distinta a la que estima, ni puede seguir otro juicio que el de su estimación natural: su acción, en el fondo, no es contingente, sino necesaria, en cuanto se sigue necesariamente de un juicio necesario³.

² “Cum ad operationem nostram tria concurrant, scilicet, cognitio, appetitus, et ipsa operatio, ipsa ratio libertatis ex modo cognitionis dependet. Appetitus enim cognitionem sequitur, cum appetitus non sit nisi boni, quod sibi per vim cognitivam proponitur. (...) Appetitus autem, si non sit aliquid prohibens, sequitur motus vel operatio. Et ideo si iudicium cognitivae non sit in potestate alicuius, sed sit aliunde determinatum, nec appetitus erit in potestate eius, et per consequens nec motus nec operatio absolute. Iudicium autem est in potestate iudicantis secundum quod potest de suo iudicio iudicare: de eo enim quod est in nostra potestate possumus iudicare. Iudicare autem de iudicio suo est solius rationis, quae super actum suum reflectitur, et cognoscit habitudines rerum de quibus iudicat, et per quas iudicat: unde totius libertatis radix est in ratione constituta”. *De Verit*, q. 24, a. 2.

³ “De modo parecido hay en los animales cierta semejanza con el libre albedrío, en cuanto pueden hacer o no hacer una y la misma cosa, según su juicio, de manera que hay en ellos cierta libertad condicionada; pues pueden hacer algo si juzgan que debe hacerse, y pueden no hacerlo, si juzgan que no. Pero como su juicio está determinado de un único modo, por consiguiente, también su apetito y su acción se determinan de un único modo”.

El espíritu, en cambio, es libre porque puede juzgar sobre su propio juicio, puede *volver* sobre sí. Nótese que la base de la libertad no se encuentra en la posibilidad de la voluntad de *no seguir* el juicio de bondad: la voluntad, como todo apetito, no puede dejar de inclinarse ante el bien aprehendido, pues no es posible que alguien apetezca el mal en cuanto tal⁴. De manera radical, el fundamento de la libertad estriba en que la inteligencia puede efectuar un juicio *objetivo* sobre la bondad de las cosas: puede comprender dónde se encuentra la causa de la bondad de cada cosa, y cuál es la relación entre los diversos bienes que conoce: la inteligencia es capaz de reconocer la bondad *relativa* de las diversas acciones en orden a los diversos bienes y por eso, su juicio no queda atado a la necesaria *afirmación* de ninguna acción en concreto. Pero este reconocimiento del *panorama* de la jerarquía de los bienes, y de la ordenación entre medios y fines, sólo es posible para el espíritu en la medida en que éste ‘vuelve sobre sí mismo’ y puede reconocer en sí mismo la bondad de cada cosa, y la relación que él mismo tiene con cada una.

Para Dios, perfecto conocedor de todo lo que existe, sólo un Bien es absoluta y necesariamente amable: su propio *Esse*, pues Él se conoce perfectamente como bondad Fuente y Razón de todo bien, y reconoce todas las demás cosas como bienes finitos, amables por su participación en la bondad infinita. Las personas creadas, en cambio, conocen las cosas siempre con cierta limitación, sin penetrar enteramente en la profundidad del ser de cada una; sin embargo, esto no impide que su juicio sea libre, en la medida en que también pueden considerar las cosas en relación con el Bien Universal y pueden reconocer su contingencia o su necesidad. Para el hombre, en concreto, este reconocimiento de la contingencia de sus acciones y de los bienes, viene posibilitada por la *reflexión* del alma sobre su primer juicio inmediato, siempre influido por la disposición general (física y anímica) del sujeto, reflexión que le permite *objetivar*, poner ‘en su sitio’ la bondad de la cosa en su relación con otras⁵.

“Et similiter est in eis (animalibus) quaedam similitudo liberi arbitrii, in quantum possunt agere vel non agere unum et idem, secundum suum iudicium, ut sic in eis quasi quaedam conditionata libertas : possunt enim agere, si iudicant esse agendum, vel non agere, si non iudicant. Sed quia iudicium eorum est determinatum ad unum, per consequens et appetitus et actio ad unum determinatur” *De Verit.*, q.24, a.2

Pero si se considera rectamente se evidencia que de la misma manera que se atribuye el movimiento y la acción a los cuerpos naturales inertes, se atribuye también a los animales brutos el juicio sobre lo que se ha de hacer. En efecto, así como las cosas pesadas y las leves no se mueven a sí mismas, no siendo así causa de su movimiento, así tampoco los brutos juzgan acerca de su propio juicio, sino que siguen el juicio que les ha impuesto Dios. Y así no son causa de su arbitrio, ni tiene libertad de arbitrio”.

“Recte consideranti apparet quod per quem modum attribuitur motus et actio corporibus naturalibus inanimatis, per eundem modum attribuitur brutis animalibus iudicium de agendis ; sicut enim gravia et levia non movent seipsa, ut per hoc sint causa sui motus, ita nec bruta iudicant de suo iudicio, sed sequuntur iudicium sibi a Deo inditum. Et sic non sunt causa sui arbitrii, nec libertatem arbitrii habent.” *Ibid.*, a.1.

⁴ Cfr. *De Verit.*, q.24, a.2.

⁵ Tal parece que, debido a la perfección del conocimiento angélico, el primer juicio inmediato sobre la jerarquía de los bienes es siempre certero; sin embargo, sigue existiendo la posibilidad de elegir libremente, en cuanto la voluntad del ángel puede, o

De la libertad volveremos a tratar en el capítulo siguiente; por ahora, quede establecido que el más alto grado de perfección en el modo de causalidad eficiente corresponde a la del agente libre, y que esta libertad es posible sólo para la persona, en la medida en que sólo el espíritu puede *volver sobre sí* y *juzgar* sobre su juicio, sobre las cosas y sobre la relación entre él mismo, los fines y los medios en orden al fin.

2. 4. Comunicación de vida íntima.

Como consecuencia de la íntima autopresencia y del dominio sobre sus propios actos, la persona es el único ente capaz de comunicación de vida interior. Esto no significa que la persona sea capaz de compartir ni comunicar a otros aquello que es el constitutivo formal de su ser personal; esto goza, como ya hemos dicho, de la máxima incomunicabilidad metafísica. En este sentido, la persona es siempre lo máximamente incomunicable.

Que el subsistente personal sea capaz de comunicación de vida significa que la persona es capaz de comunicar a otros el *objeto* de su vida intelectual: *la verdad que conoce y el bien que ama*; y que sólo la persona es capaz de recibir verdaderamente esta comunicación. La persona puede entregar a otros su mayor y más íntimo bien, *engendrando* en otros espíritus el mismo modo de vida que él vive. De esta capacidad de comunicar su vida interior se sigue que la persona sea el único ente capaz de convivencia, es decir, capaz de vivir su vida *con otros*, de comunicar con otros en las obras de vida.

“Todo ente, en cuanto es perfecto y está en acto, tiende a comunicar el bien que posee”⁶. Cada cosa, *en la medida en que tiene cierto acto*, comunica su bien a las demás. Las plantas y los animales, en cuanto llegan a la madurez y están sanos, son capaces de engendrar otros entes semejantes a sí mismos según la especie; más aún, algunos animales cuidan de su prole desgastando su propia vida. Incluso los seres inertes *comunican* su bien y su acto a otros, aunque de manera pasiva, siendo lo que son: las piedras, el agua, el sol, no pueden dejar de *afectar* a los entes que entran en contacto con ellos. En esta comunicación del propio bien se fundamenta el orden del Universo. La capacidad de comunicar el propio bien proviene de la perfección y actualidad que posee el ente, porque es propio del *esse* el comunicarse a sí mismo. Dios es el modelo de comunicación de bien; Él es el *Ipsum Esse Subsistens* que se comunica a sí mismo su propio bien en las operaciones de su vida íntima: por el conocimiento de sí engendra un Verbo, que recibe todo lo que es del Padre, y entre el Padre y el Verbo se establece una mutua donación de Amor. La Vida de la Santísima Trinidad es comunicación perfecta y plena de vida. Pero Dios también se comunica, libremente, al *exterior* por la creación y la providencia sobre sus criaturas; su donación aquí es totalmente

‘absolutizar’ el amor natural a sí mismo por sobre el amor a Dios, queriendo estimarse a sí mismo por encima de Dios, o aceptar plenamente su condición de criatura y amarse a sí mismo en orden a Dios.

⁶ *Summa Theol.*, 1, q.19, a.2.

liberal y gratuita, porque nada recibe de ellas que pueda aumentar su propia perfección y felicidad⁷.

Comunicar es poner *en común* algo propio con otros entes, es dar a otros la perfección del propio bien. Cuando existe verdadera comunicación, lo comunicado es siempre algo que posee algún grado de entidad. Se comunica una forma a un sujeto *capaz* de recibir la forma comunicada: se comunica la *figura* de león a un poco de barro, y ésta es capaz de adquirirla; en cambio, se comunica la *leonidad* a la unión del semen y del óvulo de león, y no al barro.

El *esse* es, por esencia, difusivo de sí mismo, en todos los órdenes de las causas perfectas (final, formal y eficiente): cuanto más perfecto un ente tanto más se inclina a comunicar la perfección que posee, a comunicarla de manera más perfecta. Pero, aunque la comunicación del bien se derive fundamentalmente de la perfección del ente, sin embargo, para los entes esta comunicación es una *necesidad*, pues cada ente limitado, al comunicar, recibe también algún beneficio para sí, y es *afectado* por su propio efecto. En el fondo, lo que cada agente principalmente recibe al comunicar su bien es la propia perfección hacia la cual tiende: al comunicar su bien se asemeja a Dios, que es su fin. De aquí que cada ente tienda a realizar sus operaciones propias, pues en ellas, comunicando su bien, alcanza también la perfección que le es proporcionada, la semejanza con Dios de la cual es capaz.

El subsistente personal, por la mayor perfección de su naturaleza, posee también un modo especial y más perfecto de comunicar su bien propio, ejerciendo de sus operaciones de vida: entender y amar. Por la intelección de la verdad y el amor del bien la persona comunica su vida espiritual a otros. Sin embargo, esto parece contradictorio con la inmanencia propia de las operaciones del espíritu, pues cuando entiendo algo, la verdad permanece ‘en mí’ (lo conocido está en el cognoscente al modo del cognoscente); cuando amo a una cosa o una persona, el amor permanece ‘en mí’. Es cierto que por el amor el amante queda *referido* al bien amado, pero al fin y al cabo se trata de un acto propio, que queda dentro del espíritu, se trata de una complacencia, que por sí misma, afecta al amante y no a lo amado. Parece que para *afectar* al otro, para comunicarle algo al otro no baste meramente la intelección y el amor; parece que fuera preciso añadir una nueva *operación* del espíritu por la cual éste se comunique a otros. ¿Tendremos que afirmar tres operaciones de la vida íntima de la persona: intelección, amor y comunicación del bien entendido y amado?

Esto sería muy peligroso y una ignorancia de la naturaleza de los actos del espíritu: la intelección es en sí misma una *comunicación* del ente al modo de una *presencia* y el amor es en sí mismo *reposo en y comunicación del bien entendido*. Los actos del espíritu son, esencialmente, fecundos.

⁷ “Sed primo agenti, qui est agens tantum, non convenit agere propter acquisitionem alicuius finis; sed intendit solum communicare suam perfectionem, quae est eius bonitas” *Summa Theol.*, 1, q.44, a.4.

Ninguna criatura puede comunicar su propio *esse* substancial. Dios comunica su *esse* dentro de su vida íntima (lo cual no multiplica el acto de ser divino), pero jamás puede comunicar su acto de ser, en su naturaleza divina, a ninguna criatura. Los vivientes materiales pueden comunicar su forma substancial a una materia convenientemente dispuesta: comunican no propiamente su forma individual, pero sí su forma específica. Las criaturas espirituales de ninguna manera pueden comunicar su forma substancial, ni la individual ni la específica porque no existe materia alguna de la cual se pueda *educir* la forma de un subsistente incorpóreo, justamente porque es incorpóreo. Los subsistentes espirituales deben ser creados directamente por Dios de la nada; y esto vale incluso para el alma humana (otra cosa es que el cuerpo convenientemente dispuesto para recibir un alma humana pueda ser *engendrado*, pero el alma es directamente creada e infundida por Dios)⁸.

Pero hemos dicho ya que la perfección de la vida consiste en las operaciones vitales; de aquí que muchas veces se diga que la vida ‘consiste en las acciones’⁹, pues realizando sus operaciones propias manifiesta el viviente la existencia de un principio vital, y por estas operaciones, el viviente es capaz de alcanzar el objeto en el cual su vida encuentra plenitud. Con las operaciones de entender y de amar, la persona alcanza el objeto al cual se ordena su vida: la Verdad Primera, que es el Bien Universal.

La verdad y el bien son, por tanto, la vida del espíritu, en cuanto son su perfección. ¿Cómo los comunica a otros? El problema tiene su complejidad: la Verdad Primera y Bien Universal, donde se encuentra la plenitud de vida del espíritu, *es un Ser Personal*, es una Persona (o más bien, tres Personas) ¿Cómo se puede comunicar una persona a otras personas como si fuera una cosa? Desde luego, no se puede comunicar como si fuera una cosa: por una parte, la persona es lo máximamente incomunicable en el orden metafísico; por otra, nadie puede *comunicar* una persona a otra persona, es la persona misma la que se ha de querer comunicar y manifestar.

En el orden de la inteligencia, debe decirse que la intelección es en sí misma una comunicación en la medida que es cierta *manifestación* de la verdad presente en el espíritu; esta verdad se hace manifiesta como un *verbo interior* ante el espíritu mismo que entiende. La realidad entendida por medio del verbo puede ser una cosa o una persona, pero el verbo del espíritu finito es, siempre, una *cosa*, un accidente, una especie creada y finita en la cual se manifiesta al espíritu lo que

⁸ Cfr. *Cont. Gentes* II, 85-89.

⁹ “Toda potencia se reduce a la operación como a su perfección propia. Y por esto, aquello que es principal en algo consiste en una operación, y no en la mera potencia, como se prueba en la Metafísica. Así se hace manifiesto que en los animales y en el hombre, vivir es principalmente sentir y entender, pues el que duerme, porque no siente ni entiende en acto, no vive perfectamente, sino que tiene una vida a medias”.

“Omnis potentia reducitur ad operationem, sicut ad perfectionem propriam. Unde id quod est principale consistit in operatione, et non in potentia nuda, ut probatur in nono *Metaphysicorum*. Et ex hoc patet quod principaliter vivere animalis et hominis, est sentire vel intelligere. Dormiens enim, quia non actu sentit vel intelligit, non perfecte vivit, sed habet dimidium vitae”. *In IX Ethic.*, lib. 11, n.1902

conoce. ¿Cómo puede comunicar su verbo? La persona finita no puede comunicar su propio acto de intelección interior, pero puede manifestar lo que conoce de tal modo que haga capaz al otro de engendrar un verbo semejante al suyo; aunque esto lo hace de diversa manera, según las diversas naturalezas intelectuales. El hombre intenta comunicar lo que ha entendido mediante signos sensibles; ciertamente en el hombre se debe distinguir entre el acto de *entender*, de *engendrar* el verbo, y el acto de *comunicarlo* a otros hombres. El ser humano no puede comunicar lo que ha entendido tal cual como se encuentra dentro de sí no sólo por la debilidad de su intelección, sino porque su acto de entender es inmaterial, y los demás hombres no lo pueden captar mediante sus sentidos, sino por medio signos sensibles. El ángel, en cambio, entendiendo, se manifiesta la verdad a sí mismo y a los otros ángeles a los cuales quiere comunicar; basta con que quiera comunicarlo. El ángel no necesita de signos exteriores: comunica la verdad *iluminando* a los demás espíritus, manifestándoles la verdad que entiende¹⁰. Nos parece, sin embargo, que uno es el acto por el cual el ángel entiende la verdad en su interior y otro el acto por el cual manifiesta esa verdad a otros: porque nadie puede penetrar en la intimidad de una persona si ésta no se quiere manifestar. Y sin embargo, para manifestar su verdad interior le basta con *decirla* interiormente: le basta con entenderla y considerarla, con intención de comunicarla, pero no debe agregar otros signos a su comunicación.

Al manifestar la verdad que posee, la persona finita manifiesta su vida íntima: haciendo que otros entiendan lo que ella entiende, comunica su propia vida. No puede manifestar su *esse* substancial, pero manifiesta el bien que le hace vivir y gozar. Evidentemente, cuanto más profunda y enraizada en su propio ser sea la verdad que conoce, tanto más perfecta es la comunicación de su vida. Una verdad superficial, extraída directamente de la vida de sentidos, sin penetrar en la causa real de las cosas, puede ser, a veces, una comunicación útil, pero nunca es verdadera comunicación de vida interior; porque se trata de una verdad en el nivel más ínfimo de inteligibilidad, que no puede dar vida al espíritu.

La verdad plena es un Ser personal. La persona finita no puede manifestar en su verbo a *una persona*, lo que manifiesta son conceptos existentes según un *esse* accidental; pero sus conceptos pueden manifestar *algo* de la persona. Únicamente *la Verdad* puede manifestarse a sí misma ante la inteligencia creada, y lo hace cuando quiere. Para comunicarse a sí misma, la Verdad Primera sólo requiere ser ella misma; pero el espíritu finito necesita ser fortalecido para hacerse capaz de contemplar, de comprender y experimentar directamente esta verdad; Dios da, cuando quiere, la fuerza y la luz al espíritu para que pueda contemplarle. Pero, en definitiva, la Verdad, con sólo ser ella misma, ya se comunica, porque la verdad, siendo siempre expresión del ser, es en sí misma comunicativa de sí.

Y sin embargo, la culminación de la comunicación de vida se da en el orden del amor. La verdad que las personas se comunican es tanto más íntima cuanto más amada. Tanto comunicamos nuestra vida interior a los demás cuanto lo manifestado es aquello que nos hace vivir, pues la verdad no es vida nuestra mientras no sea una *verdad amada*. Entender una verdad profundísima y no

¹⁰ Cfr. *Summa Theol.*, 1, q.106, a.1.

amarla, es no haberla entendido realmente, y por lo tanto, no haber recibido lo que se nos quería comunicar. Realmente una persona comunica su vida íntima a la otra cuando le comunica el amor que le hace vivir. Las personas creadas no pueden comunicar a otra persona, pero pueden comunicar el amor a otra persona.

En el orden de los entes materiales, la comunicación del bien significa siempre la comunicación de algo exterior a ellos mismos: comunican una cosa o una forma, pero lo comunicado, o disminuye su propia materia o, al menos, queda siempre exterior y como *indiferente* respecto de su propio ser. En el orden del espíritu, la comunicación del bien es la comunicación de aquello que perfecciona la naturaleza intelectual; y puesto que el objeto que perfecciona la vida del espíritu se alcanza por el conocimiento¹¹, pareciera que con sólo comunicar la verdad que *entendemos*, se completa la comunicación de vida íntima.

Ciertamente la verdad es el bien del espíritu, y éste lo alcanza primeramente por el conocimiento. Pero el espíritu adhiere a la verdad y se reposa en ella *por medio del amor*. No cualquier verdad constituye la vida del espíritu, sino aquella que se le presenta proporcionada y en la cual se complace; sólo la verdad que ama es vida del espíritu; y por el amor esa verdad se constituye en fin. De ahí que también pertenezca a la perfección de la naturaleza intelectual, *el amor de la verdad* que conoce como bien. Ciertamente será verdadera perfección, si se ama ordenadamente el verdadero bien; porque cuando se ama más aquello que realmente es un bien mayor, esto se debe a que se ha comprendido realmente la verdad de cada cosa. Pero en cualquier caso, sigue siendo *vida* del espíritu aquel bien que, conocido, se constituye en *fin* de sus acciones.

Puesto que el amor del bien constituye también la vida del espíritu, cada persona tiende no sólo a comunicar la verdad que conoce, sino el amor al bien que ama. De hecho, sentimos el impulso de comunicar no todas las cosas que conocemos, sino aquellas que nos han producido cierto gozo: queremos que otros lean el libro que nos ha gustado, para que también los otros gusten de él; comunicamos una ciencia que hemos entendido con la esperanza de que el otro la entienda, para que también la encuentre hermosa y la ame. En la manifestación de la verdad, la persona comunica el bien de su inteligencia, pero en la comunicación de su amor comunica el bien no sólo de su voluntad, sino de toda su vida, pues el bien amado se constituye en fin por el cual la persona actúa.

Por la comunicación del amor se da la plenitud de comunicación de vida entre las personas. Pues el amor es lo que hace que un bien se transforme en fin, y el fin es el principio de las operaciones del agente. Si entendemos que la perfección del viviente está en la ejecución de sus operaciones de vida, entenderemos por qué el comunicar a otros el propio *fin* es comunicarles la propia vida, pues sólo por el fin el viviente se mueve a realizar sus actos propios¹². Mas el fin de las propias acciones sólo se comunica en cuanto se comunica el amor a tal fin.

¹¹ Cfr. *Summa Theol.*, 1, q.26, a.3.

¹² Cfr. *Summa Theol.*, 1, q.18, a.2.

Pero ¿cómo se puede comunicar el propio amor? Proponiendo y haciendo ver y experimentar la *bondad* del fin amado, porque el amor se adquiere por el conocimiento del bien conveniente para el sujeto. Cada persona puede incitar al otro, de diversas maneras, a hacer experiencia del bien que el mismo ama. Proponiendo la consideración intelectual e imaginativa de un bien e impulsando a ‘tener experiencia’ de ese bien, las personas pueden hacer nacer en otras el mismo amor que existe en ellas. Esto sucede en todo tipo de *amores*: el drogadicto logra otro drogadicto en la medida en que le hace experimentar el placer que trae la droga (en este caso, la única *bondad* de la droga es ese placer); el virtuoso enciende en otros el amor a la virtud haciéndole *ver* la bondad del obrar recto (justo, amable, paciente, comprensivo) mediante sus palabras y sus acciones, e incitándole a obrar también de esa manera; el que ama y admira a una persona, y quiere que otros le amen y admiren (a un líder, por ejemplo), intenta que sus compañeros conozcan a esa persona y les habla de sus acciones admirables; el que de verdad ama a Dios, muestra la bondad de Dios con sus palabras y con su vida, y así atrae a otros hacia Dios (aunque, en este caso, el único que verdaderamente puede comunicar el amor a Dios es Dios mismo)¹³.

En la posibilidad de comunicar el propio amor se funda la posibilidad de la verdadera convivencia, es decir, de la comunicación en las obras de vida, porque comunicar en las obras de vida no es simplemente hacer juntos las mismas cosas (por ejemplo, en comer o trabajar juntos, pues esto también lo pueden hacer los animales), sino *obrar movidos por un mismo fin y con un mismo amor*.

Esta comunicación en las obras de vida vuelve al otro *semejante* a uno mismo según el querer más íntimo del corazón, y así el otro se vuelve algo íntimo, otro yo. Ahora bien, tanto más íntima y más perfecta la comunicación cuanto más noble y más idéntico el bien que aman. Por naturaleza, todos los hombres aman el mismo bien general, que es la felicidad; y esto, de alguna manera, los unifica a todos; pero la unidad y comunión características del amor personal se establece no en el orden del amor natural, sino en el orden del amor electivo a un bien concreto; porque sólo el bien concreto puede mover realmente como fin. Quien únicamente ame la felicidad ‘en general’, no se moverá a nada, no pondrá ningún acto hasta que no identifique esa felicidad con un bien concreto. Así, los que

¹³ “La voluntad puede ser afectada de dos maneras. De un modo por parte del objeto; de otro modo por parte de su potencia. Por parte del objeto mueve la voluntad ya el bien mismo, que es objeto de la voluntad, (como lo apetecible mueve al apetito) ya aquel que le muestra su objeto, es decir, el que le muestra que algo es bueno. (...) El ángel no mueve suficientemente la voluntad, ni como objeto ni como el que muestra el objeto; pero la inclina, en cuanto él es algo amable, y en cuanto manifiesta algunos bienes creados ordenados a la bondad de Dios. Y así pueden inclinar al amor de la criatura o al de Dios, por modo disuasivo”.

“Voluntas immutatur dupliciter: uno modo, ex parte obiecti; alio modo, ex parte ipsius potentiae. Ex parte quidem obiecti, movet voluntatem et ipsum bonum quod est voluntatis obiectum, sicut appetibile movet appetitum; et ille qui demonstrat obiectum, puta qui demonstrat aliquid esse bonum. (...). Angelus ergo non sufficienter movet voluntatem neque ut obiectum, neque ut ostendens obiectum. Sed inclinat eam, ut amabile quoddam, et ut manifestans aliqua bona creata ordinata in Dei bonitatem. Et per hoc inclinare potest ad amorem creaturae vel Dei, per modum suadentis”. *Summa Theol.*, 1, q.106, a.2.

comunican en la vida lujuriosa, se asemejan en cuanto tienen su fin en el placer; pero ni éste perfecciona sus vidas (no es verdadero bien), ni existe entre ellos verdadera unidad, porque cada uno ama el placer propio, no el ajeno. Los que comunican en el amor a la virtud, aman la vida del hombre perfecto, y como entiendan que la vida del hombre perfecto es donación de sí, viven comunicándose el bien el uno al otro, e intentando alentarse en el obrar ‘conforme a la verdad’.

El *esse* es difusivo de sí, es donación de sí mismo, necesariamente. Por los actos de intelección y de amor, el ente se comunica el acto de ser a sí mismo, en operaciones inmanentes, *ad intra*, y posee así su bien. En el entender la Verdad Primera y amar el Bien Perfecto está toda la vida del espíritu, y no necesita más, porque con eso también establece la comunicación de sí mismo. Pero en realidad, esto es verdadero sólo respecto de Dios: Dios no necesita, para comunicarse, otras operaciones que conocer y amar, porque en ellas se comunica absolutamente a sí mismo y se comunica al único ser que puede recibir toda la comunicación de sí mismo: Dios. Si Dios comunica el bien a sus criaturas, esa comunicación no es más que un acto de amor: quiere que existan y existen. Y no está necesitado de comunicarse a ellas.

En el espíritu finito no sucede así: cuando posee un bien quiere comunicarlo a otros, es libre para comunicarlo o no (y en esto se parece a Dios), pero necesita comunicar su propio bien para alcanzar su perfección. Incluso cuando llega a la visión beatífica y posee todo el bien, a semejanza de Dios, esa misma posesión del bien le impulsa a comunicarlo ¿A quién? Primera y necesariamente a Dios mismo, a quien ama más que a nadie, luego a los demás, libremente, porque quiere, a semejanza de Dios. ¿Cómo comunica ese bien? A Dios, amándolo y pensando en Él; queriendo darle todo el bien que posee, teniendo en él todo el objeto de sus operaciones de vida. A los demás, comunicándoles la verdad que conoce y el amor que posee. Poseída la perfección y el acto de ser, la comunicación del bien es como una *emanación* de la propia perfección: las mismas operaciones de conocer y de amar impulsan a amar la verdad y el bien en todo aquello en que la verdad y el bien se encuentren, y a la vez, a desbordar y comunicar ese bien poseído con otros. En Dios esta comunicación no aumenta su propia perfección, pero en la criatura, el mismo hecho de comunicar su propio bien, la hace más perfecta, en la medida en que la hace más semejante a Dios.

3. La Persona creada como imagen de la Trinidad Divina.

Dios ha creado todo para comunicar a todas las cosas algo de su perfección, de manera que Dios mismo quiere ordenar cada una de las cosas hacia la perfección de su ser particular; y tal inclinación es el apetito natural. De aquí que cada criatura se ordene a su propia perfección como a su fin.

Ahora bien, es propio de todo agente el obrar algo semejante a sí mismo, en la medida en que todo agente obra en cuanto está en acto y según su modo de ser así es su modo de obrar. En otras palabras, cualquier ente que obra algo,

comunica algo *de sí mismo* –porque nadie da lo que no tiene–, y si comunica algo de sí mismo, todo agente obra algo semejante a sí. De ahí que la perfección de cada criatura consista en la semejanza con la bondad y perfección divinas, de manera que cada criatura al tender a su propia perfección tiende a *cumplir* o *completar* en sí misma la semejanza participada de la divina esencia.

La semejanza conlleva una cierta unidad de forma entre dos o más cosas, puesto que dos cosas se dicen semejantes en la medida en que tienen alguna cualidad común. Pero esta unidad de forma, que constituye la semejanza, se puede dar en tres grados: *el primero y más perfecto* es el de la unidad según la misma *forma específica* y según el mismo modo, y este modo de semejanza recibe el nombre de *igualdad*, pues se llaman *iguales* dos cosas cuando participan de la misma forma según una misma razón (específica o genérica) y según igual modo; así decimos que dos cosas igualmente blancas son iguales en la blancura. *Un segundo grado* de semejanza se da cuando las cosas semejantes poseen *la misma forma según la misma razón (específica o genérica), pero de diverso modo*; y así son semejantes dos cosas blancas por su blancura, aunque una sea más blanca que la otra, o dos animales por su animalidad, aunque uno posea una animalidad más perfecta que el otro. *Finalmente* podemos decir que algunas cosas son semejantes entre sí *porque participan de la misma forma, pero no según la misma razón ni el mismo modo*; y éste es el tipo de semejanza que existe entre un agente no unívoco y su efecto, como por ejemplo, entre el sol y las cosas que se producen en la Tierra por la acción del sol, pues estas cosas no son semejantes al sol según la especie, sino sólo según el género. De modo que los efectos del sol se asemejan al sol de una manera equívoca en cuanto a la especie, pues no poseen la misma razón específica y la unidad se da en el orden genérico.

Ahora bien, las criaturas se asemejan con Dios en una semejanza equívoca, porque no puede tener en común con Él ni la especie ni el género: son semejantes a él según cierta analogía. “Así, pues, si hay un agente que no esté contenido en género alguno, su efecto no se acercará sino de lejos a la semejanza de la forma del agente, mas no de tal manera que participe de la forma del agente, según la razón misma del género o de la especie, sino según alguna manera de analogía, así como el ser mismo es común a todas las cosas. Así sucede que todas las cosas que proceden de Dios se le asemejan en cuanto son seres, como a primer y universal principio de todo ser. De manera que las mismas cosas son semejantes y desemejantes a Dios; por una parte, semejantes, según que imitan a Dios, como se puede imitar el que no es perfectamente imitable; por otra parte, desemejantes, en cuanto no alcanzan a su causa, no sólo por lo que toca a la intención o remisión, como lo menos blanco no alcanza a lo más blanco; mas porque ni siquiera hay comunicación según la especie ni según el género”¹⁴.

¹⁴ “Si igitur sit aliquod agens, quod non in genere contineatur, effectus eius adhuc magis accedent remote ad similitudinem formae agentis: non tamen ita quod participant similitudinem formae agentis secundum eandem rationem speciei aut generis, sed secundum aliqualem analogiam, sicut ipsum esse est commune omnibus. Et hoc modo illa quae sunt a Deo, assimilantur ei in quantum sunt entia, ut primo et universali principio totius esse.” *Summa Theol.*, 1, q.4, a.3.

Que la criatura sea semejanza de Dios no significa que Dios sea semejanza de la criatura; sin embargo, la divina esencia es la semejanza de todas las cosas porque es el *ejemplar* o *modelo* perfecto de todas ellas¹⁵. Por esta semejanza analógica tiene la criatura su razón de ser en la esencia divina en cuanto es imitable, y en cuanto como imitable es conocida por el Divino Entendimiento. “Pues Dios conoce perfectamente su esencia y así la conoce de todos los modos como puede ser conocida. Ahora bien, puede ser ella conocida no sólo según lo que en sí misma es, sino también en cuanto es participable por la criatura, según alguna manera de semejanza. Cada una de las criaturas tiene su propia especie según que de algún modo participa de la semejanza de la divina esencia. Así, pues, en cuanto Dios conoce su esencia como imitable de tal manera, por tal criatura, la conoce como razón e idea de esta criatura y así de las demás”¹⁶.

De aquí nos interesa destacar dos ideas: en primer término, que la semejanza que tiene la criatura con el Creador se funda en la manera como la criatura participa de la perfección de la esencia divina, y que esta ‘manera de participar’ en la esencia divina está establecida por el ejemplar o la idea que Dios tiene de la criatura (o, si se quiere, de su propia esencia en cuanto participable por la criatura). Por tanto, la criatura tiene su *modelo* en la esencia divina¹⁷.

En segundo lugar, que *en la semejanza con la divina esencia radica el valor de la criatura*. “Sin la relación a la perfección subsistente es absurda la perfección limitada y participada. Sin la ejemplaridad de la perfección subsistente es absurda la concepción de la idea ejemplar de la criatura. Sin el valor que en la criatura se deriva de la bondad subsistente, ningún valor de finalidad puede hallarse en la criatura que dé razón de su existencia”¹⁸. Por tanto, cada criatura es perfecta en la medida en que imita a la esencia divina según la idea que Dios tiene de ella, y la plena perfección de cada ente participado radica en alcanzar plenamente su semejanza con Dios según esa idea.

No debe olvidarse, sin embargo, que la criatura no *cumple* plenamente con la semejanza divina por el mero hecho de su existencia, ni por la mera posesión de su ser substancial, puesto que su ser tiene su acabamiento en las perfecciones

“Eadem enim sunt similia Deo et dissimilia: similia quidem secundum quod imitantur ipsum, prout contingit eum imitari qui non perfecte imitabilis est; dissimilia vero, secundeum quod deficiunt a sua causa; non solum secundum intensionem et remissionem, sicut minus album deficit a magis albo; sed quia non est convenientia nec secundum speciem nec secundum genus”. *Summa Theol.*, 1, q.4, a.3 ad 1.

¹⁵ Cfr. *Summa Theol.*, 1, q.4, a.3 ad 4.

¹⁶ “Ipse (Deus) enim essentiam suam perfecte cognoscit: unde cognoscit eam secundum omnem modum quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quod in se est, sed secundum aliquem modum similitudinem a creaturis. Unaquaque autem creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem. Sic igitur in quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam huius creaturae. Et similiter de aliis”. *Summa Theol.*, 1, q.15, a.2.

¹⁷ Cfr. *Summa Theol.*, 1, q.44, a.3.

¹⁸ R.ORLANDIS, S.I. *El Fin Último del hombre en Santo Tomás*, en ‘Manresa’, Barcelona, 1942, n°50, p.17 (parte I).

accidentales propias y en su obrar propio¹⁹; debido a esto, se encuentra inclinada hacia su perfección completa, esto es, hacia la semejanza con la divina esencia, como la potencia hacia el acto, y tiende a alcanzar esa semejanza en el ejercicio de sus operaciones propias.

Ahora bien, la semejanza analógica de la criatura con Dios admite dos *modalidades*: semejanza de *vestigio* y semejanza de *imagen*. El primer modo de semejanza es el que se da entre un efecto y su causa cuando el efecto no posee la misma forma específica que su causa, pero es, al menos, señal de la existencia de la causa; y así el humo es sólo *vestigio* o señal del fuego, y la huella en la arena es mera *señal* de que algún animal paso por ahí, pero no es imagen del animal. La semejanza de vestigio permite conocer la existencia de una causa, y ciertas propiedades de ésta, necesarias para poder producir tal vestigio (así, por ejemplo, para que algo produzca una huella en la arena debe tener cierto peso), sin embargo, no refleja plenamente la naturaleza o la especie de la causa.

En cambio, la *semejanza de imagen* se establece entre dos cosas cuando una es *imagen* de la otra; lo cual entraña tres notas fundamentales. La *primera*, una relación de semejanza, y por tanto, de *unidad en la forma*. La *segunda*, una semejanza no genérica, sino *según la misma forma específica* (así como padre e hijo poseen la misma especie) o al menos, *según un mismo accidente propio*, porque el accidente propio es signo de la especie (por ejemplo, la figura); de aquí que la relación de imagen se tome de la última diferencia específica de los individuos. La *tercera* condición de la imagen es que la semejanza *tenga su origen en aquello de que es semejanza*, es decir, que esté tomada de la cosa a la cual se asemeja: la imagen es tal en cuanto está hecha a *imitación* de otro; y en este sentido, el reflejo del espejo es imagen de la persona reflejada, lo mismo que un retrato; en cambio, un huevo no es imagen de otro huevo, por mucho que se asemejen²⁰. Por último, una imagen puede ser perfecta o imperfecta; la imagen perfecta implica absoluta igualdad y, de este modo, el Hijo de Dios es imagen perfecta del Padre.

Ahora bien, aquello que represente a Dios como *imagen* suya debe representar a Dios según su última diferencia específica, que es el entender. Pues todas las criaturas se asemejan de manera *genérica* a Dios en cuanto *son*, y de manera más *específica* en cuanto *viven*, mas sólo queda representada la última diferencia específica en los seres que entienden: *únicamente la criatura intelectual puede representar a Dios según su imagen*, la criatura corporal sólo la manifiesta con semejanza de vestigio.

Toda criatura corporal se asemeja a Dios con semejanza de vestigio – enseña Santo Tomás. En la medida en que los entes corpóreos participan del ser y de la vida, así manifiestan la existencia de una Causa que es Ser subsistente y Vida perfecta. Pero en modo alguno se asemejan a Dios por la unidad de la forma específica ni genérica: Dios no es cuerpo, ni tiene nada material; por tanto, no puede decirse que la criatura corpórea sea imagen de Dios. Con todo, dentro de la

¹⁹ Cfr. *Summa Theol.*, 1, q.5, a.1 ad 1.

²⁰ Cfr. *Summa Theol.*, 1, q.93, aa. 1 y 2.

semejanza de vestigio, el Doctor Angélico encuentra un doble orden de semejanza de la criatura con su Creador: la criatura corporal es vestigio tanto *de la esencia divina* como *de la Trinidad Santa*. Primero, es vestigio *de la esencia divina* porque, aunque no posee el entender, sin embargo, su propia naturaleza manifiesta la existencia de una Inteligencia creadora. Pero ¿de qué manera puede ser vestigio de Trinidad? Por su *tridimensionalidad* metafísica de *modo, especie y orden*, cada uno de cuyos elementos se *apropia* a una de las Personas divinas²¹.

Como enseña el santo doctor, las Personas Divinas se distinguen entre sí por las relaciones de origen o, lo que es lo mismo, por los diversos modos de procesión: según el entendimiento y según la voluntad; pues el Hijo procede del Padre como Verbo entendido, y el Espíritu Santo, del Padre y del Hijo como Amor entre ambos²². En las criaturas corpóreas “no encontramos el principio de un verbo intelectual, ni verbo, ni amor; pero aparece en ellas cierto vestigio que muestra que estas (tres cosas) existen en la causa productora. En efecto, el tener la criatura una sustancia modificada y finita demuestra que proviene de cierto principio; su especie demuestra el verbo del que la produce, así como la forma de la casa muestra la concepción del artífice; y el orden demuestra el amor del principio productor, por el cual el efecto se ordena al bien, así como el uso del edificio demuestra la voluntad del artífice”²³. También el hombre, en cuanto tiene un cuerpo, es vestigio de la esencia divina y de la Trinidad. Pero, atendiendo a la Revelación, enseña Santo Tomás que el hombre, y todo subsistente de naturaleza intelectual, es *cierta imagen imperfecta de Dios*, y más concretamente *imagen imperfecta de la Trinidad*, como lo afirmaba ya antes San Agustín²⁴.

Aunque la doctrina del hombre como imagen de Dios tenga su origen en un dato revelado, sin embargo, el sentido de ella tiene una justificación racional, que se evidencia al explicitar su significación. Que el hombre sea cierta imagen *imperfecta* de Dios significa que la naturaleza humana es tal que representa la naturaleza divina según cierta semejanza de especie, y no sólo según el género: el hombre representa una semejanza de la divina esencia no sólo porque es y vive, sino *primeramente porque entiende*; y este modo de semejanza le hace ser imagen de Dios, puesto que –como ya se ha dicho– la diferencia ‘específica’ de Dios respecto a sus criaturas está en su ser intelectual.

²¹Cfr. *Summa Theol.*, 1, q.45, a.7.

Decimos que las tres ‘dimensiones’ de la perfección de la criatura se ‘apropian’ a cada una de las Personas de la Trinidad, en cuanto cada una de estas dimensiones manifiestan algo representativo de alguna de las Personas; pero no se puede entender que cada una de las Personas ‘cree’, en la criatura, aisladamente, la ‘dimensión’ que se le apropia. La creación es toda ella, en todos sus aspectos, obra del Ser divino, que es uno. Cfr. *Summa Theol.*, 1, q.45, a.7.

²² Cfr. *Summa Theol.*, 1, q.40, a.2; *ibíd.*, q.28, a.3.

²³ “In aliis autem creaturis non invenitur principium verbi, et verbun, et amor; sed apparet in eis quoddam vestigium quod haec inveniantur incausa producente. Nam hoc ipsum quod creatura habet substantiam modificatam et finitam, demonstrat quod sit a quodam principio; species vero eius demonstrat verbum facientis, sicut forma domus demonstrat conceptionem artificis; ordo vero demonstrat amorem producentis, quo effectus ordinatur ad bonum, sicut usus aedificii demonstrat artificis voluntatem”. *Summa Theol.*, 1, q.93, a.6.

²⁴ Cfr. *De Trinitate*, libro XIV.

Ahora bien, como subsistente intelectual, el hombre es imagen de Dios según un doble concepto: es imagen de la *esencia divina* y es imagen de la *Trinidad*. Puesto que la esencia divina se identifica con el ser divino, y el ser divino es un ser intelectual, se concluye que el hombre es imagen de la esencia divina en la medida en que posee una naturaleza intelectual: el hombre es imagen de Dios según su mente (o alma intelectual). Sin embargo, esta semejanza de imagen es imperfecta y analógica, pues la naturaleza intelectual se da en Dios de un *modo* infinitamente superior al de la naturaleza intelectual de cualquier criatura, hombre o ángel, pues en ninguna criatura el ser se identifica con el entender.

Ahora bien, por el mismo hecho de que el hombre posee una naturaleza intelectual, se sigue que es también imagen de la Trinidad increada. “Como la Trinidad increada se distingue por la procesión del Verbo de quien lo dice, y por la procesión del Amor de entre ambos, según dijimos, en la criatura racional, en la cual se da la procesión de un verbo según el intelecto, y la procesión de un amor según la voluntad, puede decirse que se da la imagen de la Trinidad increada por cierta representación de especie”²⁵. Puesto que es propio del ente de naturaleza intelectual engendrar un verbo intelectual a partir de la especie presente en la mente (especie impresa) y obrar según un amor que se sigue de la forma entendida (y por tanto, un amor de la voluntad), la misma naturaleza intelectual entraña que el ente sea imagen de la Trinidad increada. Con todo, esta imagen de la Trinidad en la mente humana puede considerarse como presente en ella de una manera *indirecta* y *mediata* o de una *directa* e *inmediata*.

Veamos la imagen *directa* de la Trinidad en la mente. Las Personas divinas se distinguen por las procesiones del Verbo y del Amor, por las cuales Dios se conoce y se ama *a sí mismo*. Ahora bien, el *objeto conocido* y *amado* determina la especie de cada verbo, y del amor consiguiente, de modo que en la mente del hombre no es lo mismo el verbo concebido acerca de una piedra que acerca del caballo, como tampoco la especie del amor respecto de cada uno. “Por lo tanto, la imagen de Dios en el hombre se considera según el verbo concebido *del conocimiento de Dios y el amor que de él se deriva*. Por esto, se entiende que la imagen de Dios está en el alma en cuanto ésta es llevada o le es natural ser llevada a Dios”²⁶.

Cuando el hombre conoce un ente finito, se produce en su alma cierta trinidad de mente, verbo y amor, pero no puede decirse que dicha trinidad sea imagen de la Trinidad Increada, porque aquello de donde se toma la imagen no es Dios mismo. Y ya se ha dicho que el concepto de imagen entraña el que esté tomada de aquello de lo cual es imagen. Por tanto, en una primera instancia, debe

²⁵ “Cum increata Trinitas distinguatur secundum processionem Verbi a dicente, et Amoris ab utroque, ut supra habitum est; in creatura rationali, in qua invenitur processio verbi secundum intellecti, et processio amoris secundum voluntatem, potest dici imago Trinitatis increatae per quandam repraesentationem speciei”. *Summa Theol.*, 1, q.93, a.6.

²⁶ “Attenditur igitur divina imago in homine secundum verbum conceptum de Dei notitia, et amorem exinde derivatum. Et sic imago Dei attenditur in anima secundum quod fertur, vel nata est ferri in Deum”. *Summa Theol.*, 1, q.93, a.8.

decirse que la persona creada que conoce y ama de manera actual a Dios es imagen directa e inmediata de la Trinidad Increada²⁷.

Sin embargo, conviene precisar esta idea, porque también debe decirse que la imagen de Dios está en la mente no sólo cuando la criatura conoce y ama a Dios *de manera actual*, sino también en cuanto este conocimiento y amor están presentes *de manera habitual*, e incluso *de manera virtual* en la potencia misma.

Ciertamente, la imagen sólo se da con propiedad cuando existe una representación de la especie, y es ‘específico’ de la distinción de Personas trinitarias la procesión del Verbo; ahora bien, el espíritu sólo profiere un verbo mental cuando entiende en acto, y sólo de este verbo mental procede un amor actual. Por esto, hablando con propiedad, la imagen de la Trinidad se da en el alma cuando ésta piensa actualmente en Dios. “Pero, puesto que los principios de los actos son los hábitos y las potencias, y cada cosa se encuentra virtualmente en su principio, puede *considerarse en el alma, de manera secundaria y consiguiente, la imagen de la Trinidad según las potencias, y sobre todo según los hábitos, en los cuales los actos existen virtualmente*”²⁸.

La principal consecuencia de esta afirmación es que el espíritu creado es imagen de la Trinidad *siempre, por su misma naturaleza intelectual*, puesto que, por dicha naturaleza, el alma humana *es capaz de conocer y amar a Dios*²⁹. Toda criatura es cierta semejanza participada de la perfección divina; pero el hombre, por su alma racional, y toda criatura de naturaleza intelectual es semejanza de Dios a modo de imagen, y más precisamente, imagen de la Trinidad por su *capacidad* de conocer y amar a Dios. Ahora bien, si sostenemos junto con el Doctor Angélico, que todo ente tiende a su perfección, y que la perfección del ente finito se encuentra en el pleno cumplimiento de su semejanza con Dios, se concluye que la plena perfección de la criatura racional no es otra que el *cumplimiento*, la actualización de su carácter de imagen de la Trinidad: *la perfección de la naturaleza intelectual consiste en el conocimiento y el amor de Dios*.

Con todo, el conocimiento y el amor de Dios puede darse en la criatura según tres *grados* o tres *modos* que son, de menor a mayor perfección: el conocimiento y amor de orden natural, el conocimiento y amor de orden sobrenatural, pero imperfecto (tal como se da en esta vida por la fe y el don de la sabiduría); y finalmente el conocimiento y amor de orden sobrenatural de modo perfecto, cual es el de la visión beatífica. Si se afirma que el hombre es imagen de la Trinidad en cuanto es capaz de conocer y amar a Dios, y que por esto, la perfección de su naturaleza está en conocer y amar a Dios, habrá que proponer

²⁷ Cfr. *Summa Theol.*, 1, q.93, a.8.

²⁸ “Sed quia principia actuum sunt habitus et potentiae; unumquodque autem virtualiter est in suo principio: secundario, et quasi consequenti, imago Trinitatis potest attendi in anima secundum potentias, et praecipue secundum habitus, prout in eis scilicet actus virtualiter existunt”. *Summa Theol.*, 1, q.93, a.7.

²⁹ Si el valor de la criatura se encuentra en su ‘semejanza’ de la divina esencia, también debe entenderse que la inmensa dignidad de la criatura intelectual se encuentra en su misma naturaleza, que le hace imagen de la Trinidad en cuanto ‘capaz de Dios’.

como la más acabada y última perfección del hombre no cualquier conocimiento y amor de Dios, sino los propios de la contemplación beatificante³⁰.

Y ¿en qué consiste la imagen *indirecta* o *mediata* que la criatura racional tiene de Dios?

En la proporción que existe entre el conocimiento y el amor que Dios tiene de sí mismo, y el conocimiento y el amor que el espíritu creado tiene de sí mismo. Pues así como Dios se conoce y se ama a sí mismo, de manera proporcional la persona finita se conoce y se ama a sí misma; y esto establece una cierta semejanza analógica entre la Trinidad y el espíritu creado. Este conocimiento y amor que el alma tiene de sí no se puede llamar propiamente *imagen* de la Trinidad, aunque exista cierta proporción entre la Trinidad Increada y la trinidad de la mente, porque lo conocido en la mente al conocerse a sí misma es un ente participado y no Dios mismo³¹. No obstante, incluso dicho conocimiento y amor de sí constituye al alma en imagen *indirecta* y *mediata* de la Trinidad, puesto que al conocerse a sí misma conoce efectivamente una imagen proporcional de Dios, y así, indirectamente, al dirigir su atención hacia sí misma, puede dirigirse a conocer y amar a Dios.

La persona creada tiene, por tanto, una semejanza *indirecta* de imagen respecto a Dios, que, en el ámbito de la subsistencia del espíritu, consiste en aquella tridimensionalidad de la *memoria sui*, por la cual cada espíritu finito es para sí memoria de sí, en el orden del conocimiento y del amor. Existe otra semejanza que es imagen inmediata, por la cual el espíritu finito conoce y ama no ya a sí mismo, sino a Dios. ¿Cuál de estos dos modos de imagen fundamenta la dignidad de la persona, aquel *valor* por el cual la persona creada es amable como fin en sí misma?

“La razón más alta de la dignidad humana consiste en la vocación del hombre a la comunión con Dios”. Si la persona creada es amable como fin en sí misma, la razón más profunda de esta amabilidad se encuentra en el modo en que Dios la ha amado, a saber, llamándola a vivir su misma vida en el conocimiento y en el amor; de manera que toda la dignidad de la persona creada se manifiesta en

³⁰ Si el hombre está ordenado *por naturaleza* a un fin sobrenatural no es asunto de esta investigación; pero es claro que, al menos como potencia obediencial, el alma del hombre es ‘capaz’ de un conocimiento y de un amor a Dios superiores a los que puede alcanzar con sus solas fuerzas naturales. ¿Significa esto que el hombre, en estado de mera naturaleza, puede ‘desear’ un fin que sobrepasa sus capacidades naturales? No lo sabemos. No dudamos que la gracia sobrenatural viene a ensanchar el horizonte del alma ‘con deseos infinitos’.

³¹ Así lo afirma San Agustín (y Santo Tomás lo reafirma en la Suma Teológica, 1, q.93, a.8): “La imagen de Dios está en la mente no porque se recuerde, se entienda y se ame a sí misma, sino porque también puede recordar, entender y amar a Dios”.

“Non propterea est Dei imago in mente, quia sui meminit, et intelligit et diligit se: sed quia potest etiam meminisse, intelligere, et amare Deum, a quo facta est”. *De Trinit.*, XIV, c.12.

el *destino* que le corresponde por su ser. Pero hasta ahora, casi todas nuestras reflexiones parecen haberse encaminado por otra vereda: el espíritu es digno de ser amado como fin en sí mismo por la constitución intrínseca de su ser individual, presente para sí mismo y capaz de tener dominio sobre sus actos. Y, en realidad, esto es así: el fundamento de la dignidad de la persona creada está justamente en su modo de ser según la naturaleza intelectual, porque sin esa naturaleza no sería capaz –ni siquiera como potencia obediencial– de alcanzar la misma esencia divina por el conocimiento y el amor. En cambio, puesto que posee tal naturaleza, y aquella estructura tridimensional de mente, noticia y amor, la criatura personal puede llegar a ser *como Dios*, en un conocimiento actual por el cual tenga presente a Dios mismo *ante sí misma* y *dentro de sí misma* y gracias al cual pueda unirse y entregarse a Él con unidad de amor.

CAPÍTULO QUINTO

LA NATURALEZA DE LA VOLUNTAD

Puesto que el amor humano es, hablando con propiedad, un amor *voluntario* es preciso que estudiemos con cierto detenimiento la naturaleza de la voluntad y de sus operaciones fundamentales, y el lugar que, dentro de estas operaciones, le corresponde al amor.

La voluntad (*voluntas*) es la *inclinación que procede del bien aprehendido por el entendimiento*. Con el término *voluntas* se designa tanto la *potencia* volitiva como su *acto* propio, el *querer* (*velle*). Como potencia operativa, la *voluntas* señala la *capacidad* del ente de inclinarse hacia el bien aprehendido por el entendimiento. Por su parte, como acto, la *voluntas* designa el *querer actual* de un bien³².

La voluntad es un apetito y, como todo apetito, tiene su fundamento más profundo en la natural inclinación del ente hacia el bien y hacia el fin, es decir, en la necesaria inclinación del ente hacia el *esse* que le es proporcionado. Inclinación *natural* porque proviene de la constitución misma del acto de ser, que en sí mismo tiende a *unirse* y a *mantenerse* consigo mismo y a *comunicarse* a lo que tiene acto de ser. Así, pues, la radical inclinación al bien proviene directamente del *esse* antes que de la forma y de la esencia, porque la fuerza que por constitución entraña orden al acto de ser es el acto de ser; prueba de ello es que una forma sin acto de ser no posee inclinación alguna (por ejemplo: los entes matemáticos). Sin embargo, en la inclinación o el orden propio del acto de ser, *media siempre la forma y la especie*, que determinan al ente para que se incline no hacia cualquier

³² *Summa Theol.*, 1-2, q.8, a.2.

actualidad ni de cualquier manera, sino hacia al *esse* que le es proporcionado: la forma determina al ente para que se incline según el modo que corresponde a su naturaleza. Por esto, al decir que ‘todos los entes tienden hacia Dios’ debe entenderse también ‘en la medida en que les es posible’, esto es, según la actualidad de ser que pueden alcanzar conforme a su propia especie.

Ahora bien, la inclinación del ente hacia el *esse* que le es proporcionado puede darse en dos órdenes: uno, como *inclinación de la potencia al acto*, y entonces, el ente tiende al bien para *adquirirlo*, porque carece de él; otro, como *inclinación del acto al acto*. En este segundo caso, la referencia o tendencia del ente al acto de ser no puede llamarse propiamente un *apetito*, porque el apetito, en sentido estricto, supone un elemento *desiderativo*, impropio del ente que ya posee el acto al cual se inclina; no obstante, tal relación del ente con el *esse* ya *poseído* sigue siendo una cierta *inclinación*, a modo de una cierta *complacencia* del ente respecto de la perfección poseída: porque poseída una perfección, el ente se *inclina* a ella en cuanto *reposa* en el bien que ya posee, y tiende a *comunicarlo*³³.

Así, pues, el ente tiende al *esse* que le es proporcionado para *adquirirlo*, para *reposar* en él y para *comunicarlo*; y en cualquiera de estos sentidos, el acto de ser es lo que se constituye en bien y en fin del ente. Como inclinación propia del subsistente espiritual, la voluntad presenta estos tres modos de tendencia hacia el fin, aunque el primero sólo se encuentra en las voluntades de los entes finitos.

Ahora bien, la inclinación apetitiva del ente hacia el bien puede ser movida y determinada por un ente extrínseco al ente apetente, o puede estar determinada desde el interior del apetente: todo depende de dónde esté presente la forma que orienta la tendencia del acto de ser. “El agente no mueve sino a partir de la intención del fin, pues si el agente no estuviese determinado respecto a un cierto efecto, no haría más una cosa que otra. Y para que produzca un efecto determinado es necesario que se determine a algo preciso, que tiene razón de fin. Esta determinación, así como en la naturaleza racional se realiza por el apetito racional, llamado voluntad, así en los otros entes se realiza por inclinación natural, que se llama apetito natural. Debe considerarse que, en su acción o movimiento, una cosa tiende hacia el fin de dos maneras: de un modo, moviéndose a sí mismo hacia el fin, como en el caso del hombre; de otro modo, movido hacia el fin por otro, así como la flecha tiende a un fin determinado porque es movida por el arquero, el cual dirige su acción hacia el fin”³⁴.

La forma que dirige la acción es el fin: sólo cuando el fin es intrínseco al apetente mismo, el apetente se mueve al fin como *desde sí mismo*. Esta

³³ Cfr. *De Verit.*, q.21, a.2; *Summa Theol.*, 1, q.19, a.2.

³⁴ “Agens autem non movet nisi ex intentione finis. Si enim agens non esset determinatum ad aliquem effectum, non magis ageret hoc quam illud: ad hoc quod determinatum effectum producat, necesse est quod determinetur ad aliquid certum, quod habet rationem finis. Tamen considerandum est quod aliquid sua actione vel motu tendit ad finem dupliciter: uno modo, sicut seipsum ad finem movens, ut homo; alio modo, sicut ab alio motum ad finem, sicut sagitta tendit ad determinatum finem ex hoc quod movetur a sagittante, qui suam actionem dirigit in finem”. *Summa Theol.*, 1-2, q.1, a.2. Cfr. *De Verit.*, q. 22, aa. 3 y 4.

interioridad del fin únicamente es posible por el conocimiento; sin conocimiento del fin, el apetente se inclina ciertamente a él desde un principio intrínseco, que es su propia naturaleza, pero *no tiene presente el fin* dentro de sí, de modo que debe ser movido hacia él por otro que conozca el fin al cual el apetente está proporcionado. Por tanto, el apetito elícito, que surge del fin en cuanto conocido, procede del apetente como inclinación *más interior* que la misma inclinación de la naturaleza no cognoscente, desde el momento en que el fin le es más propio; y así sucede que el animal tiende hacia el fin, teniendo ya presente en su interior la forma según la cual se ordena a este o aquel fin.

Pero la perfecta moción interior hacia el bien procede del grado perfecto de conocimiento del bien, de modo que el fin está presente *en cuanto fin*, en su razón de bien, en su carácter de perfección en la cual puede reposar la intención del apetito. La inclinación más plenamente *intrínseca* proviene del bien que es aprehendido por el entendimiento, porque mediante la aprehensión del entendimiento, el bien se hace presente de una manera íntima, presente en su mismo carácter de bien. Así, pues, del conocimiento intelectual del bien proviene un nuevo apetito, un *especial y más perfecto* modo de inclinación: la *voluntad*.

¿En qué consiste este más perfecto modo de apetencia?

Por lo común concebimos la voluntad como aquella capacidad que nos permite *autodeterminarnos* en nuestro obrar, es decir, nos permite ejecutar *actos libres*. Y ciertamente, la capacidad de autodeterminación, la *libertad*, es cualidad *exclusiva* del apetito intelectual, pues sólo en un ente capaz de volver sobre su acto y de reconocer la relación entre los medios y los fines, puede determinarse a sí mismo en su inclinación.

Por la aprehensión intelectual, la naturaleza de la cosa apetecible es *puesta en referencia* con el ser del apetente y de las cosas del mundo circundante; por la aprehensión intelectual, el bien se hace presente en el sujeto con todo su carácter de *fin*, de modo que el agente puede *intentar* el fin *por* sí mismo y *desde* sí mismo. “Los entes poseedores de razón se mueven a sí mismos hacia el fin porque tiene dominio de sus actos por el libre albedrío, que es *facultad de la voluntad y de la razón*. Aquellos entes que carecen de razón tienden al fin por inclinación natural, como movidos por otro y no por sí mismos, porque no conocen la razón de fin, y así no pueden ordenar nada hacia el fin, sino sólo ser ordenados al fin por otros”³⁵.

Pero la voluntad no se reduce simplemente al libre arbitrio, sino que éste es sólo uno de los aspectos, el más notorio, de su actuación; en realidad, la perfección del apetito intelectual (perfección en la cual se funda su capacidad de autodeterminación) estriba justamente en el *objeto* al cual se ordena y en el cual

³⁵ “Illa ergo quae rationem habent, seipsa movent ad finem: quia habent dominium suorum actuum per liberum arbitrium, quod est ‘facultas voluntatis et rationis’. Illa vero quae ratione carent, tendunt in finem per naturalem inclinationem, quasi ab alio mota, non autem a seipsis: cum non cognoscant rationem finis, et ideo nihil in finem ordinare possunt, sed solum in finem ab alio ordinantur”. *Summa Theol.*, 1-2, q.1, a.2. Cfr. *ibíd.*, 1, q.18, a.3.

encuentra su pleno reposo: el Bien Universal *en cuanto tal*. La voluntad es el más perfecto modo de inclinación porque es, en sentido propio, el *apetito del Bien Universal en sí mismo*. “Algunos entes se inclinan al bien conociendo la razón misma de bien, lo cual es propio del entendimiento. Y tales se inclinan al bien de la manera más perfecta: no como dirigidas de un único modo hacia el bien por otro, como sucede en los seres carentes de conocimiento, ni dirigidas únicamente a un bien particular, como aquellos entes que sólo tienen conocimiento sensitivo, sino como *inclinadas hacia el Bien Universal mismo*. Y tal inclinación se llama voluntad”³⁶.

Los entes irracionales apetecen de manera natural cierta semejanza participada de la bondad divina, cada uno según la perfección de su propia naturaleza; pero ninguno tiende a Dios *en sí mismo*, en su misma esencia, desde el momento en que ninguno posee inteligencia, que es la única potencia capaz de alcanzar a Dios en sí mismo. Esta ordenación de la voluntad hacia Dios en sí mismo no es otra cosa que la expresión, en el orden del apetito, de aquella apertura propia de la naturaleza intelectual al *esse* en su infinitud. Debido a ella, la criatura intelectual apetece todo cuanto apetece ‘bajo la razón de bien’³⁷; y también debido a tal apertura, ningún ente finito puede satisfacer plenamente la apetencia de la persona creada, de modo que ningún ente finito puede determinar de manera necesaria su voluntad. En definitiva, la referencia de la voluntad al Bien Universal como a su objeto saciativo es el fundamento radical de la libertad.

Tres niveles de inclinación hacia el bien.

La voluntad como *potencia operativa* procede de la *esencia* misma del subsistente espiritual, mediando la inteligencia, y de tal potencia emana una *operación*, que es apetencia actual del bien. Encontramos, así, tres *niveles* en la inclinación de la persona creada hacia el bien: un nivel de inclinación en el ámbito de la *subsistencia*, otro en el ámbito de la *potencia operativa* y otro, en el de la *operación* misma. Debemos notar que esta distinción de niveles en la inclinación del espíritu se presenta únicamente en la persona *creada*, porque en la criatura la operación y la capacidad de operación son accidentales. Para Dios, en cambio, es idéntica su inclinación natural hacia el bien, su capacidad de apetencia actual del bien y su acto de amor, porque su propia sustancia es el acto con que ama el bien y es el bien que Él ama de manera absoluta.

Procederemos, ahora, a analizar separadamente los dos primeros de estos tres niveles de la inclinación *del espíritu creado* hacia el bien, a saber, la ordenación substancial de la persona hacia el Bien Universal, y inclinación al bien propia de la potencia volitiva *elícita* del ente personal; dejaremos el tercero, el

³⁶ “Quaedam vero inclinantur ad bonum cum cognitione qua cognoscunt ipsam rationem boni; quod est proprium intellectus. Et haec perfectissime inclinantur in bonum; non quidem quasi ab alio solummodo directa in bonum, sicut ea quae cognitione carent; neque in bonum particulariter tantum, sicut ea in quibus est sola sensitiva cognitio; sed quasi inclinata in ipsum universale bonum. Et haec inclinatio dicitur voluntas”. *Summa Theol.*, 1, q.59, a.1.

³⁷ Cfr. *ibíd.*, 1, q.83, a.2 ad 1.

nivel de la operación volitiva, para tratarlo de manera más exhaustiva en el capítulo siguiente.

1. El amor natural del espíritu al Bien Universal.

El amor natural del espíritu creado “no es otra cosa que la inclinación de la naturaleza inscrita por el Autor de la naturaleza”³⁸, y se dirige al bien “según el modo de la voluntad”³⁹. Si el amor natural no es otra cosa que *la inclinación de la naturaleza*, aquella que se sigue de toda forma existente en ser natural, establecida con anterioridad a todo conocimiento actual por parte del sujeto apetente, nos encontramos forzados a reconocer que, en el ámbito de los seres espirituales, también el amor natural se encuentra, como en su raíz, en el orden de la forma substancial y de la subsistencia misma del espíritu. En realidad, la inclinación del espíritu al bien que le es proporcionado no puede tener otro fundamento que el *esse* que actualiza a la forma substancial, pues sólo del *esse* proviene el dinamismo de la forma y pertenece a la esencia del *esse* el inclinarse y adherir al *esse*. Ciertamente, no se puede definir al espíritu creado como *orden hacia el bien*, al igual que no se le puede definir como *subsistir*, ni como *subsistencia*; no obstante, es preciso reconocer que el amor natural pertenece a la estructura de subsistencia del espíritu creado, como orden que brota del mismo *esse* substancial determinado según una naturaleza intelectual: el amor natural es una de la dimensiones de la subsistencia del espíritu finito.

Situándonos en el esquema agustiniano de la estructura del alma humana, encontramos el amor natural en el ámbito de la *memoria*, en el nivel de aquella presencia habitual que el alma tiene de sí, con anterioridad a todo conocimiento actual, y que significa aquella inmaterialidad, aquella autotransparencia en la cual subsiste el ente espiritual. Sin embargo, el amor natural *sustancial* no puede identificarse con el mero *amor sui*, porque no se reduce a éste y porque, en cierto sentido lo fundamenta. En realidad, si queremos encontrar la raíz más profunda, la razón esencial del amor natural del espíritu a sí mismo, debemos mirar al fundamento último de la *memoria sui*, a saber, la *memoria Dei*. El amor natural, incluso en el orden de la sustancia no puede reducirse exclusivamente al *amor sui* sustancial porque es, de manera más profunda, *amor Dei*.

Si la sustancial inmaterialidad del espíritu (por la cual está siempre presente ante sí al menos por modo de hábito, y por la cual el espíritu puede surgir al conocimiento actual de cualquier otro ente) constituye al alma humana, de cierto modo, en *notitia sui*, sin embargo, aquella misma inmaterialidad la constituye, antes que en *notitia sui*, en *notitia Dei*. No significa esto una afirmación del ontologismo, significa simplemente que el espíritu creado, al conocerse a sí mismo actual o habitualmente (en el orden de la accidentalidad o en el de la subsistencia) no conoce sino cierta imagen imperfecta del *esse* divino, y que su misma inmaterialidad, por tanto, le ordena y le capacita (en cierto sentido:

³⁸ Cfr. *ibíd.*, 1, q.60, a.1 ad 3.

³⁹ Cfr. *ibíd.*, 1, q.60, a.1.

como potencia obediencial) para el conocimiento del mismo *esse* divino como objeto propio. De manera paralela, si el espíritu creado se ama a sí mismo con un amor natural que pertenece al orden de la subsistencia, no ama sino un imagen imperfecta del *esse* divino, al cual se ordena radicalmente su amor. Así, pues, el *ordo* del espíritu en el ámbito de su mismo subsistir antes que *amor sui* debe entenderse como *amor Dei*, porque el espíritu creado se ama a sí mismo en la medida en que es cierta semejanza de imagen del *esse* divino.

Dicho en otras palabras: de manera radical el amor natural como *ordo* sustancial del espíritu es amor al *Bien Universal*. Por provenir de la *naturaleza* del subsistente espiritual, el amor natural corresponde al *orden substancial* del espíritu; mas, como esa naturaleza es justamente una naturaleza *intelectiva*, receptiva de un acto de ser inmaterial y subsistente, tal *orden substancial* se dirige hacia aquel bien proporcionado a la naturaleza intelectiva: el *esse* en sí mismo, sin la determinación limitante de tal o cual forma finita. Por la inmaterialidad del espíritu creado existe en él una *notitia sui* y un *amor sui* a modo de hábito, como *disposición* natural para emerger al conocimiento y al amor actual de sí mismo en cualquier acto de conocimiento y de amor; pero esta misma disposición determinada por la inmaterialidad del espíritu es, antes que disposición para el conocimiento y el amor actual de sí, disposición para el conocimiento y el amor actual del *esse* en su infinitud, Verdad Primera y Bien Universal.

Así, pues, el amor natural a nivel de subsistencia del espíritu consiste en una cierta *disposición habitual* del espíritu, *permanente y no accidental*, de inclinación y adhesión al Bien Universal. De esta natural inclinación al bien en su infinitud, deriva que el espíritu se encuentre naturalmente inclinado también a todo aquello que participa de aquel bien, según la proporción que tiene con la naturaleza de cada individuo. Así, aunque el amor natural se refiere, de manera *fundamental*, a un único bien: Dios, se refiere también, derivadamente, a una pluralidad de objetos, que participan de un modo u otro de la bondad divina, y que están proporcionados, de un modo u otro, a la naturaleza del sujeto amante. De manera que, como disposición substancial del espíritu, el amor natural puede entenderse como *referido a diversos objetos*. Ciertamente, desde la consideración del sujeto, o si se quiere, desde la consideración de la constitución entitativa del amor natural, debe decirse que este amor es *uno*, como es *uno* el *esse* substancial del sujeto. En cambio, desde la perspectiva del objeto hacia el cual ese amor natural se ordena como disposición debe decirse que existen múltiples amores naturales, pues son múltiples los objetos hacia los cuales dispone dicha inclinación; y tales amores se encuentran mutuamente jerarquizados entre sí, pues el amor natural a unos es causa del natural amor a otros. El Doctor Angélico explica claramente, en el tratado de los ángeles, cuáles son los objetos de estos amores naturales y cuál es su íntima relación.

1. 1. El orden del amor natural.

El amor natural del espíritu (del ángel y del alma humana) equivale a la inclinación natural o *pondus* presente en toda criatura, pues por naturaleza todo ente tiende a Dios como a fin último, y el viviente espiritual se ordena al Bien

Universal al igual que todo ente, en la medida en que es propio del *esse* el unirse y reposar en el *esse*⁴⁰. Pero cada ente se ordena al Bien Universal ‘en la medida de sus posibilidades’, intentando alcanzar la máxima perfección posible a su naturaleza. Ahora bien, puesto que el espíritu creado es capaz de tener presente, por su inteligencia, no sólo una cierta semejanza participada del Bien Universal, sino el Bien Universal en su misma esencia, la inclinación natural de la persona creada sólo encuentra pleno reposo en el Bien Universal mismo. Así, en cuanto el amor natural al bien, característico de toda naturaleza existente, es, en la persona, *ordo del espíritu*, es preciso que tal amor se dé en ella *según el modo de la naturaleza intelectual*, es decir, abierto a la infinitud del ente, al *esse* en cuanto tal. De aquí que el amor natural del viviente intelectual sea un amor ‘por modo de voluntad’, pues es propio de la voluntad el *aquietarse* no en cualquier grado de participación en el Bien Universal (lo cual sí ocurre en el apetito natural de los irracionales), sino en el Bien Universal en sí mismo.

De la fundamental inclinación y amor del espíritu al *esse* en sí mismo (y no a un mero *esse* particular), se sigue que el espíritu esté capacitado para amar a todo ente: puesto que el espíritu encuentra reposo y satisfacción en el Bien Universal como en su objeto propio, también se encuentra, por naturaleza, inclinado a amar todo aquello que participe de esa bondad, *pero de diverso modo y en diverso orden*.

En primer lugar, considerando el *modo* como el espíritu puede amar a los entes, debe decirse que por naturaleza el espíritu está dispuesto para amar *con amor benevolente* a todo lo que reconozca como bien subsistente (es decir, como persona), y a amar *con amor concupiscente* la perfección o bien querido para la persona benevolentemente amada; de aquí que la felicidad querida para uno mismo o para los otros deba entenderse amada con amor concupiscente, es decir, con el amor por el cual la potencia tiende al acto.

“Es amado como bien subsistente aquel que es amado como para quien se quiere el bien; como bien accidental o inherente es amado aquello que es deseado para otro; y así, por ejemplo es amada la ciencia, no para que sea buena, sino para tenerla; a este modo de amor algunos lo llamaron *concupiscencia*. En cambio, al primero, *amistad*”⁴¹. El espíritu ama como bien accidental o *relativo* todo aquello que estima bueno por la *ordenación* que dice a otra cosa, es decir, en cuanto es perfección de otra cosa: la bondad de un bien relativo estriba toda ella en su referencia a otro, en su capacidad de perfeccionar a otro. En cambio, lo que se ama como bien substancial o bien *en sí mismo* se estima bueno y amable no porque perfeccione a otro, sino porque su mismo ser es bueno, de manera que se quiere el bien para él y no se le quiere como ‘bien para otro’.

⁴⁰ Cfr. *De Verit.*, q.22, a.1 ad 4.

⁴¹ “Illud quidem amatur ut bonum subsistens, quod sic amatur ut ei aliquis velit bonum. Ut bonum vero accidentale seu inhaerens amatur id quod desideratur alteri: sicut amatur scientia, non ut ipsa sit bona, sed ut habeatur. Et hunc modum amoris quidam nominaverunt *concupiscentiam*: primum vero *amicitiam*”. *Summa Theol.*, 1, q.60, a.3.

El carácter de *bonum subsistens* corresponde únicamente a los subsistentes de naturaleza intelectual, pues sólo a las personas se les puede querer realmente el bien. Sólo la persona es tal en el orden de la perfección del acto de ser, que el espíritu puede reposar en ella como en término plenamente *último* de su intención, puesto que se *complace* o *reposa* de manera principal en lo que la persona misma es, y no en la perfectividad que tal persona signifique para otro: sólo un subsistente personal puede ser absoluto fin último de intención⁴².

En cambio, por naturaleza, el espíritu no puede complacerse ni reposar en los entes accidentales (es decir, en formas sobreañadidas u operaciones provenientes de las potencias) ni en los subsistentes irracionales como si éstos fuesen *finés en sí mismos*; porque el espíritu puede reconocer, por una parte, la semejanza entre él y los irracionales (los cuales son incapaces de conocer ni amar las realidades espirituales), y por otra, la imposibilidad de comunicar a un subsistente irracional o a un ente accidental el bien de su propia vida⁴³. Por eso es contrario al orden natural (es decir, es una perversión del amor) el amar con amor benevolente un ente irracional (y también a un ser accidental, aunque difícilmente se dé el caso de un amor benevolente a un accidente). Ni siquiera Dios, al amar y querer la existencia de las criaturas irracionales, quiere esas criaturas por sí mismas, para hacerles el bien a ellas, sino que las quiere para su gloria y para servicio y bien de las personas creadas⁴⁴.

⁴² Esta complacencia en la persona como ‘bonum secundum se’ no debe equipararse a la complacencia ante un paisaje hermoso o una obra de arte; ésta es complacencia ‘en el conocimiento’ de una cosa. La cosa es amada en cuanto ‘deleitante’ y, por lo tanto, en cuanto bien para uno y para otros. Lo que es amado como bien en sí mismo no es amado por el deleite que produce, aunque lo produzca, sino que el espíritu ‘reposa’ o se ‘detiene’ en la bondad de la persona *porque es buena y amable en sí misma*, y porque es tal, el espíritu puede complacerse.

Tampoco debe pensarse que el amor a un ente como ‘bien en sí mismo’ sea incompatible con el amor a ese mismo ente como bien para otro; lo incompatible está en que la persona sea amada más por el beneficio que reporta a otro que en sí misma. Así el amigo ama lícitamente a su amigo, primero, por ser su amigo quien es y, segundo, por el deleite que le reporta su compañía.

⁴³ Cfr. *Summa Theol.*, 2-2, q.25, a.3.

⁴⁴ “Propiamente hablando, Dios ama a las criaturas irracionales no con amor de amistad, sino con amor de casi-concupiscencia, en cuanto las ordena a las criaturas racionales y a sí mismo, no porque necesite de ellas, sino en vistas de su bondad y para nuestra utilidad”.

“Sic igitur Deus, proprie loquendo non amat creaturas irracionales amore amicitiae, sed amore quasi concupiscentiae; inquantum ordinat eas ad racionales creaturas, et etiam ad seipsum; non quasi eis indigeat, sed propter suam bonitatem et nostram utilitatem”. *Summa Theol.*, 1, q.20, a.2 ad 3.

Sin embargo, cuando decimos que lo no subsistente y lo no racional no pueden ser amados como fines en sí mismos, no queremos decir con esto, que no puedan ser considerados, en cierta manera como fines, sobre todo si nos referimos a los entes accidentales; porque ciertamente la posesión de un cierto bien o la realización de una determinada operación pueden ser amadas como *finés* en la medida en que constituyen la perfección que la persona desea para sí misma o para otro. Sin embargo, ese amor a un ente como a un *fin*, no es un amor benevolente, sino amor concupiscente. “Se dice que el fin se ama con amor natural no como a aquél para quien se quiere algún bien, sino como

Ahora bien, el amor natural se da no sólo de *modo diverso* según la diversidad de naturalezas, sino también según *un orden diverso*: el espíritu se encuentra inclinado, por disposición natural, a amar más unos entes que otros. Este orden de amor se establece, de manera fundamental, en referencia a los bienes subsistentes, es decir, se establece como orden *en el amor de benevolencia*, y de manera derivada, como orden en el amor de concupiscencia; porque todo lo que es *per accidens* se reduce a lo que es *per se*, y el amor a los bienes accidentales procede del amor a los bienes substanciales⁴⁵.

¿Cuál es este orden? Enunciados según el mayor grado de influencia sobre la inclinación del espíritu, los objetos de amor natural son los siguientes: Dios, la especie, uno mismo y los semejantes.

El subsistente espiritual ama con amor natural a *Dios* más que a sí mismo y que a cualquier criatura, de modo que si viese a Dios en su esencia no podría dejar de amarle *con todas sus fuerzas*, con un amor que no sería sólo disposición, sino amor actual y perfecto. Es verdad que *todo* ente ama por naturaleza más a Dios que a sí mismo, porque Dios es causa y razón de toda amabilidad; pero en el caso de las criaturas irracionales, debe decirse que es Dios quien propiamente ama en ellas, haciéndolas inclinarse más al bien del todo que a su propio bien individual. En cambio, en las personas creadas la ordenación natural al amor de Dios se da según el modo perfectísimo de la voluntad, que se ordena realmente a Dios en su infinita bondad, y no a una mera participación de Dios según cierta semejanza.

Por una razón análoga a aquella por la cual el espíritu ama más a Dios que a sí mismo, la persona creada ama también con amor natural más a la *especie* que a sí mismo, en cuanto la especie es un bien y causa de la propia bondad. Esto significa que la persona está inclinada según disposición natural a amar más el bien de la comunidad de sus semejantes antes que el suyo individual, y que el bien individual de cada persona incluye el bien de sus semejantes en especie. Sobre este punto haremos, más abajo, una precisión, porque la perfección que entraña la especie se ama más *objetivamente* en la comunidad de las personas que constituyen esa especie, pero, *en intensidad*, se ama más la perfección de la especie en uno mismo que en los otros.

En tercer lugar, se sitúa el amor benevolente a *uno mismo*, pues cada uno se encuentra dispuesto por naturaleza a amar su propio ser, al cual está íntimamente unido y del cual cada uno tiene inmediata experiencia. Este amor natural posee la peculiaridad de transformarse en un amor actual y necesario desde el primer acto de conciencia racional de la persona, desde la primera

el bien que es querido para uno mismo y, por consiguiente, para el otro en cuanto está unido con uno”.

“Dilectio naturalis dicitur esse ipsius finis, non tanquam cui aliquis velit bonum; sed tanquam bonum quod quis vult sibi, et per consequens alii, inquantum est unum sibi”.

Summa Theol., 1, q.60, a.4 ad 3.

⁴⁵ Cfr. *In De Divin. Nom.*, IV. lec. 9.

operación expresa de apetencia intelectual; jamás –habiendo conciencia *actual* del propio ser– el amor a uno mismo se puede conservar en un estado de mera *disposición*, porque el conocimiento existencial de sí es un conocimiento natural.

Finalmente encontramos el amor natural a los *semejantes* según alguna unión natural: por comunidad de especie o de sangre. En cuanto el espíritu reconoce la semejanza natural del otro consigo mismo no puede dejar de complacerse en él *como en sí mismo*, es decir, queriendo para él el bien. En el ámbito de tal amor, se encuentra el amor entre los miembros de una familia, y también la natural complacencia que nos causa el encontrarnos con otro hombre.

Sin embargo, este amor natural al semejante no es tan intenso como el amor natural del espíritu a sí mismo, porque el *esse* del semejante no le está tan unido; con lo cual, el prójimo no constituye para el amante un bien tan propio como su propio yo. Debido a que no está unido substancialmente a él, el amante no puede tener una experiencia tan plena de la bondad del *esse* del otro, sino que su experiencia de la bondad del otro se da por *comparación* con su propio *esse*, o también por experiencia del bien que recibe del otro, y que le hace comprenderlo como bueno y amable en sí mismo.

En los párrafos de arriba hemos expuesto el orden del amor natural, tal cual lo postula Santo Tomás; y se hace preciso ahora exponer también la justificación que da el santo doctor de este orden. Si existe un orden en el amor natural, existe también un *principio* de ese orden, porque siempre lo anterior y lo posterior se dicen con relación a un principio⁴⁶. ¿Cuál es, entonces, el principio que puede originar un amor ‘más grande’ o ‘más pequeño’? El principio que determina la medida del amor no es otro que aquél que *causa* el amor.

Pero el amor espiritual tiene dos causas, una por parte de la *forma* y otra por parte de la causa *eficiente*: el *bien* o la *bondad objetiva* de lo amado (la perfección objetiva del ser de lo amado) y el *agente*; de manera que son dos los principios según los cuales se establece la medida de amor: *la bondad objetiva de la persona amada y la unión del amado con el amante*. “Es preciso que todo acto sea proporcionado tanto al objeto y como al agente, pero del objeto procede su *especie*, y del agente obtiene el modo de su *intensidad*, así como el movimiento tiene su especie del término hacia el cual se dirige, pero la intensidad de su velocidad le viene de la disposición del móvil y de la fuerza del agente. Por tanto,

⁴⁶ “Así como señala el Filósofo en la *Metafísica*, lo anterior y lo posterior se dicen en relación con un principio. Ahora bien, el orden incluye en sí algún modo de anterioridad y posterioridad, y por tanto, es preciso que dondequiera que haya un principio, haya también un orden”.

“Sicut Philosophus dicit, in V *Metaphysic.*, prius et posterius dicitur secundum relationem ad aliquod principium. Ordo autem includit in se aliquem modum prioris et posterioris. Unde oportet quod ubicumque est aliquod principium, sit etiam aliquis ordo”. *Summa Theol.*, 2-2, q.26, a.1.

de manera semejante, el amor adquiere su *especie* del *objeto*, pero la *intensidad* le viene por parte del *amante* mismo”⁴⁷.

De modo que el amor será mayor en la medida en que el bien amado esté más cercano a cualquiera de estos dos principios: o más cercano al objeto propio de la voluntad, que es el bien, o más cercano al amante mismo. Sin embargo, la medida de amor variará en diversos aspectos según el principio del cual se aleje o se acerque: por la mayor o menor cercanía al bien, es decir, por la mayor o menor perfección objetiva de lo amado, variará la especie o la magnitud de bien que se quiere para ella; en cambio, por la mayor o menor cercanía al amante, habrá aumento o disminución de la intensidad del amor.

Estos dos principios, válidos para todo amor, se aplican al amor natural respecto a todos los bienes proporcionados a la naturaleza del espíritu. El objeto propio del amor natural del espíritu no es otro que el Bien Universal, de aquí que, cuanto más cercana una persona respecto del Bien Universal (es decir, cuanto más buena, objetivamente), tanto más amable con amor natural, en cuanto se presenta como *más digna* de querer para ella un bien mayor: el bien que queremos para una persona señala el grado de amor *objetivo* que tenemos hacia ella. Algo de esta tendencia natural a querer un bien mayor para los más buenos se manifiesta en la tendencia general de las personas a la justicia: tenemos experiencia de que deseamos un bien mayor a los más buenos, y así nos parece justo y bueno que al mejor competidor de una carrera se le dé el premio mayor, aunque a nosotros nos corresponda recibir un premio inferior.

En cambio, la mayor o menor *intensidad* del amor está establecida por la unidad o semejanza del amado respecto al sujeto amante: más intensamente se ama lo más unido, proporcionado o conveniente al sujeto. Santo Tomás da por sentado que la *unidad* o *conveniencia* es causa directa del amor porque la naturaleza tiende siempre al bien que le es proporcionado y conveniente⁴⁸. Sin embargo, debe considerarse que son tres los modos de unidad que causan el amor: la *unidad substancial* del amante consigo mismo, que es causa del amor natural a sí mismo; la *unidad de semejanza* y la *unidad de las partes con el todo*⁴⁹. La unidad de *semejanza* causa el amor natural cuando se trata de una semejanza natural (unidad de especie o de sangre) con el otro, mientras que la unidad por semejanza adquirida (por semejanza de carácter, de afición, de actividad, por amistad etc.) es principio de un amor *casi-natural*, pero precedido de elección. Por su lado, la unidad de las *partes respecto del todo* funda el amor que tiene el todo respecto a cada una de sus partes (y así amamos con benevolencia nuestro cuerpo, porque es algo de nuestra persona), y también el amor de las partes respecto del

⁴⁷ “Omnis actus oportet quod proportionetur et obiecto et agenti: sed ex obiecto habet speciem, ex virtutem autem agentis habet modum suae intensionis; sicut motus habet speciem ex termino ad quem est, sed intensionem velocitatis habet ex dispositione mobilis et virtute moventis. Sic igitur dilectio speciem habet ex obiecto, sed intensionem habet ex parte ipsius diligentis”. *Summa Theol.*, 2-2, q.26, a.7. Cfr. *ibíd.*, a.4 ad 1 y a.6.

⁴⁸ Cfr. *In II Sent.*, d.3, q.4 ad 2; *In De Divin. Nom.*, IV, lec.9, n.401; *De Malo*, q.6 a. un.

⁴⁹ Cfr. *In De Divin. Nom.*, IV, lec. 9, n.406.

todo; según este último modo de unidad se establece el amor de cada criatura respecto de Dios⁵⁰.

La persona creada ama a Dios como a su *todo* porque Dios es causa de toda la bondad que hay en ella misma. El *esse* que el espíritu creado ama en sí mismo se encuentra con toda su plenitud en Dios; pero además, Dios, como Causa primera del *esse* de la criatura, se encuentra íntimamente unido a ésta, ‘por esencia, por presencia y por potencia’: Dios está en todas las cosas como causa que origina y conserva el ser de cada una, como penetrándolas con su mirada y gobernándolas con su poder⁵¹. Y puesto que el ser de cada cosa es lo más íntimo de ella, resulta que Dios está en lo más íntimo de cada ente: “Mientras la cosa tenga ser es preciso que Dios esté en ella, según el modo en que la cosa tenga ser. Pues el ser es lo más íntimo de cada cosa, y lo que se encuentra más profundamente en todo, siendo lo formal respecto a todo lo que hay en la cosa. Por tanto, es preciso que Dios esté en todas las cosas y de manera íntima”⁵².

Siendo íntimo también al subsistente intelectual, se constituye también en lo más amable según el grado de unidad: porque no sólo está en lo más íntimo del espíritu, sino que causa la unidad del espíritu consigo mismo. Por este motivo, en referencia a la *unidad* entre el bien amado y el amante, lo más *intensamente* amable para el espíritu, con amor natural, es Dios y el sujeto amante mismo, y después todo lo demás.

Así, pues, combinando los dos criterios de *graduación* del amor tenemos la justificación del orden del amor natural en el espíritu: primero y sobre todas las cosas, *Dios*, por su máxima bondad y su total intimidad respecto del sujeto, y enseguida la *especie*, por razones análogas a las del amor a Dios; luego, *uno mismo*, por ser uno mismo lo más unido a sí mismo⁵³; finalmente, *los semejantes*⁵⁴.

Y siguiendo el mismo orden de este amor natural de benevolencia, está el orden de amor de concupiscencia: primero el bien de Dios, segundo la propia bienaventuranza, tercero, la felicidad del semejante. Y de este modo, con amor natural de concupiscencia, pueden ser amados todos los bienes naturalmente vinculados a la propia perfección, a saber, las cosas, las demás personas y Dios.

El amor natural a *uno mismo* se fundamenta en la unidad substancial que cada persona tiene consigo misma: nada, excepto Dios, puede ser tan íntimo para una persona como su propio ser. De aquí que cada uno se ame a sí mismo con un

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

⁵¹ Cfr. *Summa Theol.*, 1, q.8, a.3.

⁵² “Quandiu igitur res habet esse, tandiu oportet quod Deus adsit ei, secundum modum quo esse habet. Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et sit formale respectu omnium quae in re sunt, ut ex supra dictis patet. Unde oportet quod Deus sit omnibus rebus, et intime”. *Summa Theol.*, 1, q.8, a.2.

⁵³ Por amor natural se ama uno más a sí mismo que a los otros en cuanto a la intensidad del afecto; pero también en cuanto al bien querido para uno mismo, puesto que por naturaleza el hombre experimenta más la bondad de su propio ser que la de los demás.

⁵⁴ Cfr. *Summa Theol.*, 2-2, q. 26, aa.6 y 7.

muy intenso amor natural. Sin embargo, la unión con el propio ser no podría ser causa del amor benevolente del espíritu consigo mismo si el *esse* del subsistente espiritual no fuese un bien y, por tanto, si no fuese amable, y si ese bien no fuese un bien subsistente. De manera que, siempre, antes de la unidad, el principio de amor es el bien objetivo de cada ente.

Ahora bien, ciertamente nuestra más próxima y natural experiencia es la de querer la bienaventuranza para nosotros. Pero Santo Tomás sostiene que también queremos *con amor natural* la bienaventuranza para otros en cuanto son *semejantes* a nosotros, a saber, para los nos están unidos con algún lazo natural, como el de la sangre o el de comunidad de especie. ¿En qué fundamenta el Doctor Angélico la existencia de este amor natural al semejante? En el hecho de que el amor natural por el cual el hombre quiere la felicidad para sí, se prolonga a todo aquello que está unido naturalmente a sí mismo: puesto que cada hombre quiere, *por naturaleza*, la felicidad para sí, la quiere también *por naturaleza* para todo aquél que se encuentre unido a él por algún vínculo natural.

“El ángel y el hombre se aman naturalmente a sí mismos. Pero lo que es uno con alguna cosa es esa misma cosa, y de aquí que cada ente ame lo que es uno con él. Si, pues, es uno con él con una unión natural, lo ama con amor natural, y si lo es con unión no natural, lo ama con amor no natural; y por esto el hombre ama a su conciudadano con amor de virtud política, mientras que a su consanguíneo lo ama con amor natural, por cuanto es uno con él en el principio de la generación natural. Ahora bien, es indudable que aquello que es uno con algún ser en cuanto al género o a la especie, es uno con él por naturaleza. Por consiguiente, todo ser, por lo mismo que ama su especie, ama lo que uno con él en especie”⁵⁵. El fundamento del amor natural al semejante se encuentra en la misma semejanza o unidad natural. Así, se entiende fácilmente que el amor natural a uno mismo sea mayor que el amor natural al semejante, puesto que mayor es la unidad con el propio ser que la unión con el ser del semejante. “Puesto que el amor natural se funda sobre la unidad natural, un ser ama, por naturaleza, menos a aquello que es menos *uno* con él. De aquí que ame de manera natural más a lo que es uno con él en número, que aquello que es uno con él en género o especie”⁵⁶.

Sin embargo, el mayor amor natural a uno mismo antes que al prójimo se da en cuanto a la intensidad, porque cada persona tiene, para consigo misma, la máxima unidad. En cambio, *en cuanto al bien objetivo* que la persona creada quiere para alguien, el amor natural será mayor hacia aquél que es más bueno; en otras palabras, el espíritu creado se encuentra dispuesto por naturaleza a querer un

⁵⁵ “Sicut dictum est, angelus et homo naturaliter seipsum diligit. Illud autem quod est unum cum aliquo, est ipsummet: unde unumquodque diligit id quod est unum sibi. Et si quidem sit unum sibi unione naturali, diligit illud dilectione naturali: si vero sit unum secum unione non naturali, diligit ipsum dilectione non naturali. Sicut homo diligit civem suum dilectione politicae virtutis; consanguineum autem suum dilectione naturali, inquantum est unum cum eo in principio generationis naturalis. Manifestum est autem quod id quod est unum cum aliquo, genere vel specie, est unum per naturam. Et ideo dilectione naturali quaelibet res diligit id quod est secum unum secundum speciem, inquantum diligit speciem suam”. *Summa Theol.*, 1, q.60, a.4.

⁵⁶ *Ibid.*, 1, q.60, a.4 ad 2.

bien mayor para aquél que posee un mayor grado de bondad⁵⁷: por lo mismo que su disposición natural le inclina a amar en conformidad con la inteligencia, le inclina a amar con justicia, según la proporción de bondad.

En referencia al amor natural a Dios, encontramos dos razones para la doctrina del amor natural a Dios más que a uno mismo. La primera, repetida en distintos lugares de la obra del Aquinate, se basa en el siguiente principio: “De entre las cosas naturales, cada ente cuyo ser, según naturaleza, es ‘de otro’, se inclina más y de manera principal hacia aquello a lo cual pertenece que hacia sí mismo”. De aquí que la parte ame más el bien del todo que el suyo particular (como se ve en la mano que instintivamente protege al cuerpo, y en el macho que defiende la manada de los ataques del enemigo). “Por tanto, puesto que el Bien Universal es el mismo Dios, y bajo este bien se contienen también el ángel, el hombre y todas las criaturas –*porque toda criatura, por naturaleza y en cuanto a lo que es, es de Dios*– se sigue que también el ángel y el hombre, con amor natural, aman más a Dios que a sí mismos”⁵⁸.

El hombre ama, por naturaleza, el bien de Dios como la parte ama el bien del todo, y lo ama más que su propio bien individual porque aquello que el hombre es ‘es de Dios’. No se afirma aquí un máximo amor de *concupiscencia* hacia Dios como causa de la máxima perfección del hombre, sino la expresa afirmación de un amor natural de *benevolencia* más a Dios que a uno mismo.

La segunda razón que puede encontrarse en la obra del Doctor Angélico no es más que la explicación y fundamento de la razón anterior: Dios es la Causa total del existir y de toda la bondad que hay en la persona creada, bondad que la persona ama naturalmente en sí misma, y con más motivo en su Causa primera. “En aquellos entes de los cuales uno es toda la razón de la existencia y de la bondad del otro, por naturaleza (este otro) ama más a aquél que a sí mismo, a la manera que la parte ama naturalmente al todo más que a sí misma, conforme hemos visto, y el individuo naturalmente ama más el bien de su especie que el suyo particular. Pero Dios no solamente es el bien de una especie, sino el mismo

⁵⁷ Cfr. *Summa Theol.*, 2-2, q.26, a.13.

Aunque el Doctor Angélico habla aquí del perfecto orden de la caridad, sin embargo, para el Angélico este orden es plenamente aplicable al amor natural, porque el orden de la gracia jamás contradice al de la naturaleza, sino que lo perfecciona. “No está menos ordenado el afecto de la caridad, que es inclinación de la gracia, que el apetito natural, que es inclinación de la naturaleza, pues ambas proceden de la sabiduría divina”.

“Non enim minus est ordinatus affectus caritatis, qui est inclinatio gratiae, quam appetitus naturalis, qui est inclinatio naturae; utraque enim inclinatio ex divina sapientia procedit”. *Summa Theol.*, 2-2, q.26, a.6. Cfr. *ibíd.*, 1, q.60, a.5.

⁵⁸ “Unumquodque autem in rebus naturalibus, quod secundum naturam hoc ipsum quod est, alterius est, principalius et magis inclinatur in id cuius est, quam in seipsum (...) Quia igitur bonum universale est ipse Deus, et sub hoc bono continetur etiam angelus et homo et omnis creatura, quia omnis creatura naturaliter, secundum id quod est, Dei est; sequitur quod naturali dilectione etiam angelus et homo plus et principalius diligat Deum quam seipsum”. *Ibíd.*, 1, q.60, a.5. Cfr. *ibíd.*, 2-2, q.26, a.3.

Bien Universal y absoluto. Por consiguiente, todo lo que existe, cada cual a su manera, ama por naturaleza a Dios más que a sí mismo”⁵⁹.

Dios es lo máximamente amado en el orden del amor natural, tanto respecto a la magnitud del bien querido como respecto a la intensidad del amor. *Objetivamente* Dios es el bien más perfecto, *causa de toda bondad* que pueda haber en la criatura, de manera que el espíritu creado está dispuesto, según inclinación natural, a querer *el máximo bien para Dios*. *Subjetivamente*, es decir, por unión con el amante, Dios es más íntimo a la criatura que la criatura misma, porque penetra y sostiene su ser; de manera que el espíritu está dispuesto en su naturaleza para querer *más intensamente* el bien de Dios que el suyo propio.

¿Y qué pasa con el amor a la especie? Dice Santo Tomás que la criatura racional ama más, con amor natural, el bien de la especie que el suyo propio. Pero ¿qué significa que ame *más* a la especie que a sí mismo?, ¿cómo se puede amar más que a uno mismo algo que no es, en sí mismo, un subsistente personal?

Entendemos que, al referirse Santo Tomás al amor a la especie, está significando con ello el amor al *bien común*, que en otros pasajes señala. De manera que amar más a la especie es amar más a la comunidad de personas que pertenecen a la especie, porque *objetivamente* la comunidad de personas y su bien es una realidad más perfecta que el bien y plenitud una sola persona; de manera que, por naturaleza, tiende más a conservar el bien de la especie que el suyo individual, y así, por ejemplo, el hombre arriesga su vida por salvar a su país. Sin embargo, *subjetivamente* la perfección de la especie es más amada porque es principio de la perfección *existente en el individuo* (no olvidemos que la perfección de la especie no es otra que la de ser subsistente en una naturaleza racional); de manera que el sujeto ama más esa perfección específica en sí mismo que en los otros, y a la vez, prefiere alcanzar antes la perfección que corresponde a la especie que la que corresponde a las determinaciones individuales provenientes de la materia. Así, por ejemplo, un hombre bien dotado para la música (lo cual no pertenece a la especie, sino a la capacidad del individuo), prefiere antes ser un *hombre perfecto* que, sin tener la perfección de la especie, ser un músico perfecto.

¿Las razones? Las razones de este amor son análogas a las razones por las cuales ama más a Dios que a sí mismo. En primer lugar, que también la especie es, en cierto modo, *causa* del ser y de la bondad de la criatura, la cual es buena por ser lo que es, y es lo que es por su forma y especie; de manera que la persona creada ama su especie porque es principio de su *perfección* en el ser y, a la vez, *íntima* al individuo como constituyendo su propia entidad. En segundo lugar, porque la criatura, al amar con amor natural su propio ser, ama más lo que es más

⁵⁹ “In illis quorum unum est tota ratio existendi et bonitatis alii, magis diligitur naturaliter tale alterum quam ipsum; sicut dictum est quod unaquaeque pars diligit naturaliter totum plus quam se. Et quodlibet singulare naturaliter diligit plus bonum suae speciei, quam bonum suum singulare. Deus autem non solum est bonum unius speciei, sed est ipsum universale bonum simpliciter. Unde unumquodque suo modo naturaliter diligit Deum plus quam seipsum”. *Ibíd.*, 1, q.60, a.5 ad 1.

común o universal en su misma entidad, ama más en sí misma lo que es específico que lo que es individual⁶⁰. En el fondo, esta última razón se reduce a la primera: se ama lo más común en la medida en que es principio de la perfección y amabilidad del individuo. Amar la especie parece no ser otra cosa que amar aquel grado de perfección en la naturaleza donde el *esse* se participa de modo inmaterial y subsistente, donde se constituye el bien como *bonum subsistens*; así cada persona individual ama su propia especie, primeramente en sí mismo, como elemento perfectivo de su propia sustancia, y también en los otros, como semejantes en la bondad que proviene de la especie.

1. 2. Amor a Dios y amor a uno mismo.

Dado que el Bien Universal y el sujeto amante son los principios que originan el amor natural y fundamentan su orden, merece nuestra especial atención la relación que se establece entre el amor natural a Dios y el amor natural a uno mismo.

El amor natural que el espíritu creado tiene de sí mismo está fundado en la necesaria inclinación o amor del ente al *esse* que le es proporcionado, *esse* que, en el caso de la naturaleza intelectual, no es otro que el *Ipsum Esse Subsistens*; de manera que el amor al Bien Universal es anterior al amor a uno mismo, no en el tiempo, sino en cuanto *causa final y formal del amor sui*.

Si el espíritu creado se ama a sí mismo con un amor natural *anterior* a toda elección, esto se debe que se experimenta íntimamente a sí mismo como bueno, poseedor de una bondad amable por sí misma y necesariamente amada en cuanto unida a sí con substancial unidad; pero, antes que la unidad, la razón más profunda del amor natural del subsistente espiritual a sí mismo estriba en que el espíritu se experimenta *como un bien*, como poseyendo cierta perfección, en la cual su propio *esse*, *en cierto sentido*, reposa y se complace. De hecho si el propio *esse* substancial no fuera un bien, una *perfección entitativa* proporcionada a la naturaleza del individuo, éste no lo amaría, por mucho que lo tuviera unido a sí.

Ahora bien, no habría tal reposo del espíritu en su propio acto de ser, en cuanto bueno, sino fuese constitutivo substancial del espíritu mismo –como raíz de todo amor– el *reposar o complacerse* en el *esse* en cuanto tal. El espíritu se ama a sí mismo porque se experimenta a sí mismo como bueno; pero esa bondad propia le dejaría indiferente si la naturaleza del espíritu no estuviese, a su vez y con anterioridad causal, ordenada al acto de ser en su existencia plena, es decir, al Bien Universal. El espíritu creado se ama, en el orden de la subsistencia, como un cierto bien en la medida en que *participa* de manera especial –a modo de imagen– de la máxima bondad, a la cual el espíritu mismo se ordena como a su pleno reposo, a su término definitivo.

Sólo así se comprende que el Doctor Angélico pueda sostener taxativamente que el amor natural que la persona creada tiene a Dios es mayor que el amor natural del espíritu a sí mismo: porque la causa de que el espíritu se

⁶⁰ Cfr. 1, 60, 5 ad 3um.

ame a sí mismo como bueno está en que *antes* –con la anterioridad de la causa final– ama a Dios como plena bondad y causa de la bondad y amabilidad que hay en sí mismo. “Algunos sostuvieron que el ángel ama a Dios más que a sí mismo con amor de concupiscencia, a saber, porque apetecen para sí mismos más el bien divino que el suyo propio. Y (ama más a Dios) en cierto modo con amor de amistad, esto es, en cuanto el ángel quiere de manera natural un bien mayor para Dios que para sí mismo, pues quiere que Dios sea Dios, y en cambio, para sí mismo quiere tener la propia naturaleza. Pero hablando en sentido absoluto, con amor natural se ama más a sí mismo que a Dios: porque se ama a sí mismo más intensa y principalmente que a Dios. Pero la falsedad de esta opinión aparece manifiestamente si se considera, en las cosas naturales, hacia qué se mueve de manera natural la cosa”⁶¹.

Luego de esta introducción a la respuesta, Santo Tomás sigue con el conocido argumento del todo y de la parte anteriormente citado. “En las cosas naturales, aquella cosa cuyo ser, por naturaleza, es de otro, se inclina más y de manera principal hacia aquello de lo cual es que a sí mismo. (...) Y así vemos que la parte naturalmente se expone a sí misma para la conservación del todo”.

Toda la intención del santo, sin embargo, queda manifiesta ya en el comienzo de su respuesta: él quiere demostrar que el amor por el cual la criatura racional ama a Dios más que a sí misma es amor de benevolencia, y no mero amor de concupiscencia. Y que este amor se funda en una inclinación natural: pertenece al *ordo* de cada ente el amar más a Dios que a sí mismo, porque pertenece al *ordo* de cada ente el amar el Bien Universal del cual se deriva toda su propia bondad.

El Bien Universal es causa final de toda inclinación del espíritu porque es el *término último* al cual se dirige la inclinación u orden natural del espíritu creado; y este término último debe entenderse como *finis cui* y no meramente como *finis qui*. Es cierto que la voluntad creada tiende al bien infinito como el verdadero bien que la criatura quiere *para sí misma*; pero esta intención del Bien Universal proviene del amor de concupiscencia, por el cual el espíritu ama el bien para sí; el fundamento directo de un tal amor se encuentra en el *amor sui*: el amor a uno mismo es causa del amor concupiscente a Dios como a bien infinito. Puesto que el amor concupiscente a Dios es un amor *natural*, perteneciente al nivel de la subsistencia misma del espíritu, dicho amor a Dios escapa de toda calificación moral, en la medida en que no depende de la elección del individuo, sino que se mantiene siempre, mientras el ente posea la naturaleza que posee; o mejor dicho, tal amor natural a Dios como bien *para uno mismo* es un amor recto en sí mismo, en cuanto perteneciente al orden de la naturaleza que Dios mismo ha impuesto en las criaturas.

⁶¹ “Quidam dixerunt quod angelus naturali dilectione diligit Deum plus quam se, amore concupiscentiae: quia scilicet plus appetit sibi bonum divinum quam bonum suum. Et quodammodo amore amicitiae, inquantum scilicet Deo vult naturaliter angelus maius bonum quam sibi: vult enim naturaliter Deum esse Deum, se autem vult habere naturam propriam. Sed simpliciter loquendo, naturali dilectione plus diligit se quam Deum: quia intensius et principalius naturaliter diligit se quam Deum. Sed falsitas huius opinionis manifeste apparet, si quis in rebus naturalibus consideret ad quid res naturaliter moveatur”. *Ibid.*, 1, q.60, a.5.

Pero el amor concupiscente al Bien Universal no es la causa de que el espíritu creado se ame a sí mismo, sino el efecto. En cambio, existe un amor a Dios que *es fundamento* del amor natural con que el espíritu creado se ama a sí mismo, y dicho amor *consiste en un amor benevolente: Dios es amado, con amor natural, más que uno mismo 'como aquel para quien se quiere el bien'*: con amor natural la persona ama a Dios más que a sí misma porque quiere para Él un bien mayor que para sí misma y lo quiere con más intensidad que para sí misma.

Por naturaleza, el espíritu ama a las personas como bienes subsistentes, de manera que, por naturaleza, el espíritu creado reposa y se complace en su propio ser *con un amor de benevolencia*, pues su más directa e inmediata experiencia de un *esse* personal se refiere a su propio *esse*. Pero la causa de que el espíritu creado ame al subsistente personal como término último de su intención es justamente el grado de participación en el *esse* que la persona posee. La criatura personal se asemeja a Dios como imagen, es decir, como quien tiene verdadera intimidad y dominio de su obrar; este grado de participación en el acto de ser la constituye en un bien subsistente: la persona creada puede ser término natural de un amor benevolente justamente porque su entidad es imagen de la Vida divina.

En definitiva, el *Ipsum Esse Subsistens* es también el *Bonum Subsistens* por excelencia. Aquel bien subsistente en el cual plena y definitivamente reposa y se complace la inclinación de todo espíritu es Dios mismo; y si el espíritu se complace también en las personas creadas –y primeramente en sí mismo– esta complacencia y reposo *tiene su causa en el hecho de asemejarse a Dios como imagen suya*. El término finalísimo de todo amor de benevolencia está en Dios como en ejemplar perfecto de toda amabilidad: Dios es lo amable en sí mismo, de cuya amabilidad participa la persona creada. El espíritu creado se ama a sí mismo justamente por tener participación del *esse* divino a modo de imagen, por una semejanza de especie y no sólo de efecto. El amor natural a Dios es la razón por la cual el espíritu creado es fin y término de su propia intención y se ama a sí mismo con amor de benevolencia; pues por su naturaleza intelectual está ordenado al amor benevolente del Bien en sí mismo, y así ama benevolentemente también a todo aquel que experimenta como siendo, en algún grado, bien en sí mismo. Y dentro de tales bienes el primero y naturalmente *experimentado* es su propio ser.

Por tanto, como interior fundamento del *amor sui*, propio de la *memoria sui*, se encuentra el *amor Dei*, perteneciente a la *memoria Dei*. Esta memoria de Dios se nos revela, ahora, como la raíz última de la natural inclinación del alma a mantenerse en su ser y a perfeccionarse en él⁶².

⁶² Prueba San Agustín la existencia de esta *memoria de Dios* en el alma a partir del deseo de felicidad en el hombre y de su capacidad para reconocer la verdad y la justicia: ¿cómo puede el hombre reconocer dónde está la felicidad, qué es la verdad y qué es lo justo, cuando nunca ha percibido nada de esto por medio de los sentidos? Los reconoce porque lleva *impresas* tales nociones en su alma. Pero ¿qué son estas nociones impresas en el alma sino la misma luz divina presente en cada alma y que le permite reconocer la verdad?

“También los impíos piensan en la eternidad, y reprenden o alaban con razón muchas cosas en las costumbres de los hombres. Pero ¿por qué reglas juzgan, sino por aquellas en

Así, pues, el amor natural se refiere a diversas personas según un orden, puesto que el amor a Dios es causa del amor a uno mismo, y éste, del amor al prójimo. Pero, ¿cómo afirmar que, *por naturaleza*, el amor del espíritu sigue ese orden, si vemos, más bien, que *por naturaleza* la persona creada parece amarse a sí misma más que a todas las cosas, y todas las cosas para sí? Más aún, cuando de hecho encontramos a alguno de corazón recto, que verdaderamente ama a Dios más que a sí mismo y al prójimo como a sí mismo, esta ordenación recta no parece fruto de una inclinación natural, sino más bien de una intensa lucha contra la inclinación natural. Parece que la experiencia cotidiana diera la razón a Nygren; parece que, por naturaleza, la persona creada se inclina al amor de sí misma por sobre todas las cosas.

las que ven de qué modo debe vivir cada uno, aunque ellos no vivan así? ¿Dónde las ve? No en su naturaleza, porque, aunque, sin duda, la mente es la que ve tales cosas, es manifiesto que ella misma es mudable, y estas reglas las reconoce inmutables cualquiera que pueda ver también esto en ellas; tampoco en el hábito de su mente, porque tales reglas son reglas de justicia, y consta que sus mentes son injustas. ¿Dónde, pues, están escritas, dónde reconoce lo justo también el injusto? ¿Dónde ve la necesidad de alcanzar lo que él no posee? ¿Dónde han de estar escritas sino en el libro de aquella luz que se llama verdad? Ahí está escrita toda ley justa, y se transfiere al corazón del hombre que actúa con justicia, pero no como si emigrase, sino como si se imprimiese, así como la imagen pasa desde el anillo a la cera, sin dejar de estar en el anillo”.

“Etiam impii cogitant aeternitatem, et multa recte reprehendunt recteque laudant in hominum moribus. Quibus ea tandem regulis iudicant, nisi in quibus vident quemadmodum quisque vivere debeat, etiamsi nec ipsi eodem modo vivant? Ubi eas vident? Neque enim in sua natura, cum procul dubio mente ista videantur, eorumque mentes constet esse mutabiles, has vero regulas immutabiles videat, quisquis in eis et hoc videre potuerit; nec in habitu suae mentis, cum illae regulae sint iustitiae, mentes vero eorum constet esse iniustas. Ubinam sunt istae regulae scriptae, ubi sit iustum et iniustum agnoscit, ubi cernit habendum esse quod ipse non habet? Ubi ergo scriptae sunt, nisi libro lucis illius quae veritas dicitur? Unde omnis lex iusta describitur, et in cor hominis qui operatur iustitiam, non migrando, sed tanquam imprimendo transfertur; sicut imago es annulo et in ceram transit et annulum non relinquit”. *De Trinit.*, XIV, 15, 21. Cfr. *Confessiones*, nn. 37 y 38.

Esta verdad acerca de la justicia no las conoce el hombre porque su ser finito se identifique con ellas: tanto el justo como el injusto saben que la norma de la justicia constituye una realidad que sobrepasa su propia existencia individual; en el fondo, el ‘recuerdo’ o la ‘impresión’ de la verdad en el alma constituyen una referencia de la mente al absoluto del ser. San Agustín intuye esta verdad y, por eso, entiende el reconocimiento de la verdad como una *memoria Dei*. “Del Señor, su Dios, se recuerda” (“Domini autem Dei sui reminiscitur”. *Ibíd.*). Así, aunque la idea de una *impresión* de las verdades eternas en el alma pueda no ser del todo acorde con la teoría de la abstracción; sin embargo, la idea de una necesaria referencia del alma al ser y la verdad absolutos para que sea capaz de reconocer la verdad existente en cada uno de los entes finitos parece pertenecer al tesoro de la filosofía perenne. Cfr. PEGUEROLES, J. *San Agustín, un platonismo cristiano*. P.P.U., Barcelona, 1985, pp.217-218.

Sin embargo, cuando nos referimos a la *memoria Dei* como fundamento del conocimiento del *esse*, no pretendemos sostener ningún tipo de ontologismo: esta *memoria Dei*, más profunda que la *memoria sui*, existe en el alma a modo de *disposición*, en la medida en que el espíritu, por su constitutiva inmaterialidad y transparencia ante el ser, es capaz de reconocer el ser de las cosas y la verdad sobre cada una de ellas.

Una respuesta cabal a este problema se encuentra en el orden de la teología sobrenatural: existe realmente una inclinación del espíritu creado a amarse a sí mismo por sobre todas las cosas, *pero esta inclinación no procede de la naturaleza ni de la estructura del espíritu*, sino que de la *herida* de la naturaleza que es el pecado original.

Sin embargo, también la reflexión de la sola razón puede aportar algo a la solución del problema.

Es preciso no olvidar el nivel de realidad en que se encuentra este amor natural en las criaturas racionales: en el ámbito de subsistencia esencial, a modo de *disposición* para la operación, y no a modo de acto segundo. Es decir, el amor *natural* de los ángeles y del alma humana a Dios más que a sí mismos –al igual que el amor a uno mismo– pertenece a la subsistencia del espíritu como su *ordo* propio, pero no como acto perfecto y completo de amor, *porque este último requiere esencialmente la mediación de un verbo mental*, que es el resultado de un acto completo y perfecto de intelección, y que en las criaturas intelectivas *siempre* tiene carácter accidental⁶³.

Cualquier amor natural de la criatura que se presente a modo de *operación* constituye un acto segundo, un accidente, ontológicamente más perfecto (en la medida en que es más acabado y como proveniente de la plenitud entitativa del espíritu a modo de emanación⁶⁴), pero no identificado con la subsistencia del espíritu creado. No obstante, tal amor accidental tiene su raíz última en aquel amor natural substancial del espíritu al Bien Universal.

Debido a que este amor natural a Dios se da en el ámbito de subsistencia se entiende que tal amor se mantenga, como disposición, incluso en aquellas personas que han renegado libre y expresamente, y de manera definitiva, de todo sometimiento y de todo amor expreso a Dios. En realidad, esta constante e inmensa contradicción interior, este rechazo consciente de lo único que les puede satisfacer, se vuelve en el motivo más profundo de una amargura eterna. Ejemplo de la permanencia del amor natural en contradicción con el amor actual y operativo nos lo presenta la teología sobrenatural en los ángeles caídos: éstos, aunque por naturaleza aman a Dios más que a sí mismo, por elección lo odian⁶⁵, y

⁶³ Cfr. *De Pot.*, q.9, a.9.

⁶⁴ Recuérdese que la perfección del ente creado se completa en la emanación de sus operaciones propias y proporcionadas, todas ellas de carácter accidental. En este sentido debe entenderse que lo que es *ens simpliciter*, a saber, la sustancia, pueda considerarse *bonum secundum quid*, y en cambio, lo que es *ens secundum quid*, esto es, el accidente y la operación, puede considerarse como *bonum simpliciter*: porque la plenitud de perfección del ente sólo se alcanza con la operación, que se manifiesta a modo de cierto acto añadido al *esse* substancial (Cfr. *Summa Theol.*, 1, q.5, a.1, ad 1). Sin embargo, es evidente que tal acto sobreañadido (realmente añadido en cuanto mantenido y comunicado por el Agente Primero), se sostiene en la sustancia como inherente a ella y participando de su entidad, de modo que la bondad de la operación, según cierto aspecto se deriva de la bondad de la sustancia.

⁶⁵ Cfr. *Summa Theol.*, 1, q.60, a.4 ad 3 y a.5 ad 5.

lo mismo les sucede con el amor a sus semejantes. El demonio *ama* a Dios bajo un determinado respecto: en cuanto es el Bien Universal, lo único que puede saciar y dar reposo a su voluntad; es decir, lo ama por la disposición substancial de su ser hacia el amor del bien en sí mismo. Pero odia a Dios por elección bajo otro respecto: en cuanto lo conoce según determinados efectos que contrarían la voluntad electiva del demonio. El demonio elige el odio hacia lo que es *el Bien* de su naturaleza llevado por el amor desordenado de su propia excelencia: quiere el demonio por elección 'ser como Dios' por la sola excelencia de su ser, sin Dios; en otras palabras, se ama el demonio, con voluntad electiva, más a sí mismo que a Dios.

Así, pues, se mantiene el orden del amor natural junto con el amor electivo y consciente, aún cuando el querer electivo sea diverso, e incluso contrario a la inclinación natural. Se mantiene siempre esta inclinación como acto primero mientras se mantenga la naturaleza del apetente; más todavía: el amor natural es siempre recto, tiene siempre por objeto el verdadero bien, aunque por elección el sujeto elija un bien aparente⁶⁶.

Entonces, ¿qué es lo que sucede para que la disposición natural del espíritu no se haga afectiva en un acto de amor elícito y libre?

Que este orden del amor natural no es más que *una disposición natural (a modo de hábito)* del espíritu a amar determinados bienes *cuando éstos se presentan ante el sujeto por medio de la aprehensión del entendimiento*. Es decir, de tal manera está dispuesto el espíritu creado que, *si su entendimiento comprendiese tales bienes en su bondad*, su voluntad no podría dejar de amarlos con un amor actual y no meramente dispositivo, y los amaría en el orden antes enunciado. Pero he aquí la condición: *que los conozca en su bondad*.

El amor natural puede emerger de su condición de mera disposición del espíritu a un verdadero acto de la voluntad, a una verdadera complacencia *actual* en los bienes naturalmente amables *sólo cuando se da algún modo de conocimiento de tales bienes*. Sólo cuando el entendimiento alcanza y manifiesta en un verbo algún objeto que ofrece en sí mismo los caracteres propios del bien proporcionado a la naturaleza del espíritu, entonces de este mismo espíritu procede un amor natural en acto segundo, como operación de la voluntad. Frente al objeto *reconocido* como bueno por la inteligencia, el espíritu responde con un *acto* de su voluntad, con un *primer acto* de amor, de agrado en el bien propuesto; éste es el acto de la *voluntas ut natura*, del cual trataremos más adelante. Sobre este acto de amor, el espíritu no tiene dominio, es decir, no es libre para no responder ante el objeto que se le presenta como bueno, porque aquel bien que se le propone necesariamente *place* a su naturaleza.

No podemos hablar de *voluntas ut ratio* en los ángeles ni en los demonios, puesto que en ellos no hay *ratio* sino sólo intelecto; sin embargo, también debe distinguirse en ellos un amor natural y uno electivo, porque poseen una naturaleza (y una inclinación según naturaleza) y una voluntad libre (y unos actos de elección libre).

⁶⁶ Cfr. *Summa Theol.*, 1, q.60, a.1 ad 3.

Volvemos así al mismo problema: ¿cómo es posible, entonces, que el espíritu pueda rechazar el orden natural establecido? ¿Cómo puede elegir el fin último al cual se dirige su amor, si el orden de su amor ya viene impuesto en su naturaleza? Aquí encontramos el misterio de la libertad; aquí se presenta de lleno la clásica distinción entre *voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio*. Por su libertad, la persona creada puede dar prioridad a un objeto de amor natural más que a otro, en concreto, puede *hacer valer* el orden natural o puede dar más valor a sí misma que a Dios. ¿Cómo puede suceder algo así? Porque la persona creada con sus solas fuerzas naturales no puede *ver* la esencia de Dios ni experimentar su bondad infinita; y como no experimenta directamente la bondad divina (como no la ve en su esencia), resulta que su voluntad no se encuentra necesariamente determinada a amar a Dios de manera actual, ni mucho menos, a amarlo sobre todas las cosas. Si la criatura pudiese ver a Dios en su esencia no podría dejar de amarle, con un amor operativo, sobre todas las cosas; sin embargo, como no puede verle, le ama con amor natural como mera *disposición* de su ser, y no necesariamente en acto.

Es cierto que la criatura racional puede reconocer algo de la bondad divina a partir de sus efectos, y así surge de sí misma *cierto* amor actual a Dios reconocido en la bondad de sus obras. Pero este amor no determina de manera necesaria la voluntad de la criatura, porque, no contemplando todavía la esencia divina, que es su único objeto saciativo, no queda *colmada* toda su capacidad. De tal manera que, por el conocimiento de Dios que la criatura alcanza con sus solas fuerzas naturales, el amor de la criatura a Dios no es un amor plenamente determinante de la actividad del espíritu. La criatura finita no se encuentra determinada de manera necesaria a ordenar hacia Dios y por amor a Dios todas sus acciones, de manera que, mientras no contemple el rostro de Dios, siempre tiene la posibilidad de no querer pensar ni considerar la bondad divina, o considerándola, de elegir dar primacía a sí misma y a su propio bien, antes que a Dios.

Cuando el amor natural pasa del estado de mera disposición al de acto de la voluntad, gracias al conocimiento de su objeto, este mismo acto se constituye en un modo de *voluntas ut natura* o acto de la voluntad referido a los fines. Este acto es propiamente un acto de amor, de complacencia en el bien, un acto *pasivo* en la medida en que depende enteramente de la intelección de su objeto. Pero este acto de amor puede estar precedido de una verdadera actividad y una elección libre de la voluntad (un acto de *voluntas ut ratio*), porque la *consideración* de su objeto (actividad del entendimiento) se encuentra bajo el dominio de la voluntad⁶⁷: por una parte, la voluntad de la criatura es libre de considerar actualmente o no el bien que la puede determinar a obrar; por otra parte, aunque tenga algún conocimiento de ese bien, si este conocimiento es imperfecto, el amor que le sigue es también imperfecto, y la voluntad creada puede, así, *hacer pesar más* en su propia complacencia un bien de orden inferior, aunque el otro sea objetivamente superior y más amable.

Reconocer la existencia profunda y permanente de este amor natural en el ámbito de la subsistencia misma del espíritu permite fundamentar la llamada *ley*

⁶⁷ Cfr. *De Malo*, q. 6, a.un.

natural, es decir, permite comprender que cada criatura racional está *llamada* a un orden de amor desde la constitución íntima de su naturaleza. Si ese amor se hace actual, entonces la criatura encuentra el equilibrio de su ser, pues “el bien natural del hombre es justamente el amor del bien según el orden de la verdad del bien”⁶⁸. Pero si por su voluntad libre ella se opone a la influencia de su natural inclinación, entonces se vuelve contradictoria consigo misma, constantemente en guerra con su querer más profundo.

2. La inclinación hacia el bien como potencia operativa.

Sobre la inclinación natural al Bien Universal se fundamenta la existencia, en el espíritu, de la *capacidad* para emanar un querer *actual* del bien. Esta capacidad es la voluntad.

La existencia de la voluntad como *potencia operativa* sólo se justifica en una persona creada; en cambio, en Dios la Voluntad no es potencia operativa, no es una capacidad inherente a la sustancia divina, sino que es esa misma sustancia. Porque en Dios el objeto al cual se inclina el *Esse* divino es Dios mismo; en cambio, en la criatura, la inclinación natural se ordena a un bien que sobrepasa su propio ser, un bien distinto de la sustancia de la criatura.

“La voluntad tiene natural inclinación al bien. Por esto, se identifican esencia y voluntad únicamente donde el bien está totalmente contenido en la esencia del que quiere; esto es, en Dios, que nada quiere distinto de sí mismo sino por razón de su bondad. Y esto no puede afirmarse de ninguna criatura, porque el bien infinito es distinto de la esencia de cualquier bien creado. Por tanto, ni la voluntad del ángel ni la de cualquier otra criatura puede ser lo mismo que la esencia”⁶⁹.

La constitución de la voluntad como *potencia* distinta de la sustancia de la persona creada tiene su razón en la accidentalidad del bien al cual se dirige la

⁶⁸ Cfr. GEIGER. *Op. cit.*, p.34, nota 10.

⁶⁹ “Natura vel essentia alicuius rei intra ipsam rem comprehenditur: quidquid ergo se extendit ad id quod est extra rem, non est rei essentia. Unde videmus in corporibus naturalibus quod inclinatio quae est ad esse rei, non est per aliquid superadditum essentiam; sed per materiam, quae appetit esse antequam illud habeat, et per formam, quae tenet rem in esse postquam fuerit. Sed inclinatio ad aliquid extrinsecum, est per aliquid essentiae superadditum: sicut inclinatio ad locum est per gravitatem vel levitatem, inclinatio autem ad faciendum sibi simile est per qualitates activas. Voluntas autem habet inclinationem in bonum naturaliter. Unde ibi solum est idem essentia et voluntas, ubi totaliter bonum continetur in essentia volentis; scilicet in Deo, qui nihil vult extra se nisi ratione suae bonitatis. Quod de nulla creatura potest dici; cum bonum infinitum sit extra essentiam cuiuslibet creati. Unde nec voluntas angeli, nec alterius creaturae, potest esse idem quod eius essentia”. *Summa Theol.*, 1, q.59, a.2.

En este pasaje Santo Tomás no sólo demuestra la accidentalidad de la voluntad en la criatura, sino que supone claramente que el amor al propio *esse* es anterior a la potencia, como identificado con la misma esencia *individual* y *subsistente* del ente creado.

tendencia del espíritu creado: el bien que sacia totalmente su inclinación es un bien distinto de su esencia y de su sustancia; por este motivo, la operación por la cual el espíritu creado adhiere al bien es una operación accidental y la *capacidad* para realizar tal operación no puede identificarse con la esencia misma del espíritu justamente porque su acto es accidental. Sólo en Dios el amor actual del bien es idéntico con su sustancia: incluso cuando Dios ama a sus criaturas, toda la razón de amar cualquier cosa distinta de sí mismo está en su propia bondad, de manera que la Sustancia Divina es el Bien infinito al cual el *Esse* adhiere totalmente, en el cual *reposa* y el cual *comunican* en su Vida Íntima las tres Divinas Personas. Pero si no es accidental el objeto de la operación, tampoco es accidental la operación misma que a tal objeto se refiere, porque nada debe añadirse al Ser divino para que se ame a sí mismo siempre de manera actual; y si no es accidental la operación, tampoco lo es la potencia operativa de la cual procede.

La distinción de la voluntad como *potencia* respecto de la esencia de la persona creada implica también la distinción entre la voluntad y la *inclinación natural* u *ordo* del espíritu al bien en cuanto tal; porque el orden del subsistente espiritual al Bien Universal, en la medida en que se identifica con la subsistencia misma del espíritu (es decir, en cuanto pertenece a la *memoria*), antecede y sostiene la capacidad del espíritu para amar el bien de manera *actual*. Por la misma razón por la cual la esencia del ente finito no puede identificarse con sus potencias operativas, debe decirse que el *orden* de esa esencia hacia el bien tampoco puede identificarse con ningún modo de apetito operativo. El orden de la naturaleza del espíritu creado existe con anterioridad causal a toda operación que se siga de la aprehensión intelectual del bien, y por tanto, con anterioridad causal a la potencia capaz de ejercer tal operación.

La *inclinación natural* del subsistente espiritual hacia el bien en su plenitud no puede identificarse con la *potencia operativa* por medio de la cual ese mismo espíritu emerge a una apetencia actual del bien. Sin embargo, debe reconocerse que la inclinación natural en el orden de la sustancia es una inclinación *según el modo de la voluntad*⁷⁰. En primer lugar, porque dicha inclinación sólo se hace manifiesta y efectiva mediante las operaciones propias de aquella potencia, específicamente, mediante la operación de la *voluntas ut natura*, que más adelante estudiaremos; y en segundo lugar porque la voluntad misma como potencia operativa *procede de la esencia del espíritu*, mediando la inteligencia: es decir, la capacidad de amar actualmente el bien en su razón de bien no tendría ‘fuerza de acción’ si no se sustentase sobre la substancial tendencia del espíritu al bien en cuanto tal. La presencia del bien dejaría *indiferente* al espíritu si su misma sustancia no estuviese naturalmente inclinada y dispuesta al amor del bien en su plenitud. La capacidad volitiva adquiere su fuerza y su actualidad del *ordo* mismo del espíritu creado hacia el Bien Universal; sólo debido a este *ordo*, un bien cualquiera puede *afectar* al espíritu y atraerlo, aunque no siempre lo determine necesariamente a obrar. En otras palabras, debido al radicación de la voluntad en el orden substancial del espíritu al bien, debido al hecho de que la voluntad *emana de la esencia del espíritu*, mediando la

⁷⁰ Cfr. *Summa Theol.*, 1, q.60, a.1.

inteligencia, existe en esta facultad *una inclinación natural y necesaria al fin último*, que fundamenta los actos de la voluntad *como naturaleza*

Ahora bien, la voluntad no sólo debe distinguirse de la esencia de la criatura y de su *ordo* substancial al Bien Universal, sino también del entendimiento y su inclinación natural a su objeto propio. Así, la voluntad se distingue del entendimiento porque es distinta la *referencia* del espíritu a la cosa cuando esta referencia se da por modo de conocimiento que cuando se da por modo de volición actual. Por el conocimiento el espíritu se refiere a la cosa en la medida en que esta cosa puede estar presente *en* el cognoscente: “El conocimiento se realiza porque lo conocido está *en el cognoscente*; por este motivo, su intelecto se extiende hacia aquello que está fuera de sí mismo en la medida en que a esto, que por esencia está fuera de él, *de algún modo le es innato estar en el intelecto*”⁷¹. De aquí que el entendimiento se ordene a captar la *especie* de la cosa, que es lo que, por naturaleza, puede ‘estar presente’ en él; y de aquí que lo *verdadero* pueda entenderse como lo perfectivo de otro *según la especie*⁷².

En cambio, por la inclinación o tendencia amorosa el espíritu se refiere a la cosa exterior en su mismo ser natural, y no meramente según el modo en que puede estar presente en el espíritu. “En cambio, la voluntad se extiende a lo que existe fuera de sí misma según que, por cierta inclinación, tiende de algún modo a la cosa exterior. Ahora bien, 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. Y por esto es preciso que en cualquier criatura sean distintos el entendimiento y la voluntad. No así en Dios, que tiene en sí mismo el ente universal y el Bien Universal, y de aquí que su esencia sea tanto su voluntad como su entendimiento”⁷³.

El diverso modo como el ente espiritual puede referirse a su objeto viene a justificar la existencia de potencias operativas distintas, cada una de las cuales puede *alcanzar* al ente según una de sus dimensiones metafísicas: la inteligencia alcanza el ente en la dimensión de su *especie*, conforme a la cual el ente es apto para estar presente ante la mirada del espíritu; en cambio, la voluntad alcanza el ente en su dimensión de *orden*, por la cual el ente no sólo se encuentra inclinado hacia un bien distinto de sí mismo, sino también es capaz de atraer a otros entes, en la medida en que también posee algún grado de participación en el acto de ser. Queda fundamentada, así, la distinción de las potencias operativas superiores

⁷¹ “Nam cognitio fit per hoc quod cognitum est in cognoscente: unde ea ratione se extendit eius intellectus in id quod est extra se, secundum quod illud quod extra se est per essentiam, natum est aliquo modo eo esse”. *Summa Theol.*, 1, q.59, a.2.

⁷² Cfr. *De Verit.*, q.21, a.1.

⁷³ “Voluntas vero se extendit in id quod est extra se, secundum quod quadam inclinatione quodammodo tendit in rem exteriorem. Alterius autem virtutis est, quod aliquid habeat in se quod est extra se et quod ipsum tendat in rem exteriorem. Et ideo oportet quod in qualibet creatura sit aliud intellectus et voluntas. Non autem in Deo, qui habet et ens universale et bonum universale in seipso. Unde tam voluntas quam intellectus est eius essentia”. *Summa Theol.*, 1, q.59, a.2.

sobre la tridimensionalidad ontológica de los entes, pues los entes no pueden ser plenamente abarcados por otro ente sino en cuanto éste las acoge en la totalidad de su estructura metafísica. Si en Dios la voluntad y el entendimiento no se distinguen como potencias operativas distintas, esto no significa que Dios no pueda abarcar toda la consistencia metafísica de cada uno de los entes, en sus dimensiones de modo, especie y orden, sino que la referencia a esta tridimensionalidad del ente la realiza Él en un solo y perfecto acto, por el cual conoce y ama su propia esencia, y por el cual conoce, en su esencia, todas las cosas que puede causar, y ama, por su esencia, todas las que quiere crear.

Ahora bien, así como no se identifica el entendimiento con la voluntad, tampoco puede identificarse la voluntad con la inclinación natural del entendimiento a la verdad, porque tal tendencia natural *no es una operación* de la inteligencia, sino su *ordo* esencial: no es posible que el intelecto tenga como operación propia una apetencia, justamente porque el acto propio del entendimiento es *entender* y no *querer*. La voluntad sigue a la inteligencia no porque ella sea el *orden natural* propio de la inteligencia, sino porque es la capacidad de responder al *ordo* de los entes, el cual sólo se presenta al espíritu por medio de la inteligencia.

En definitiva, ¿qué es la voluntad?

Es *el apetito del bien aprehendido por el entendimiento*⁷⁴. “De toda forma se sigue una inclinación”: de la forma natural, la inclinación natural, y de la forma de bien aprehendida por el entendimiento, la inclinación consciente del espíritu hacia lo conocido como bueno. Pues la forma aprehendida por el entendimiento puede ser principio de una inclinación de dos maneras: o en cuanto es *forma inteligible*, o en cuanto *manifiesta la bondad de lo conocido*.

En cuanto es *forma inteligible* y, por tanto, objeto propio del entendimiento, es principio de la inclinación natural del entendimiento a su objeto. Toda potencia tiende hacia su objeto propio con una inclinación natural; y así también el entendimiento tiende a la forma inteligible, sin necesidad de aprehenderla formalmente como *buena* o *proporcionada* a sí mismo, ya que el apetito natural no requiere la aprehensión del bien por parte del apetente, sino sólo por parte de quien ordena la naturaleza. El entendimiento no puede apetecer ni inclinarse a otra cosa más que a entender, y esta inclinación no supone el previo reconocimiento de la *bondad* de la cosa entendida, ni puede, por consiguiente, llamarse propiamente *voluntad*. No pueden identificarse la inclinación del entendimiento hacia su operación y su objeto propio con los llamados actos *voluntarios*; signo de esta diferencia es que muchas veces una persona se ve forzada a reconocer con su inteligencia lo que, con su voluntad, no querría reconocer como verdadero.

El otro modo como la forma es causa de inclinación intelectual se da, en cuanto la realidad captada mediante la forma inteligible *se entiende como buena*. Del juicio sobre la bondad de una cosa conocida se sigue la inclinación de la

⁷⁴ Cfr. *Cont. Gentes*, I, 72; *Summa Theol.*, 1, q.80, aa.1 y 2.

voluntad. El entendimiento se inclina por naturaleza a entender, a conocer la *verdad* de las cosas; la inteligencia no es indiferente frente a la posibilidad de *entender* una cosa: el entendimiento tiende a conocer lo inteligible. Sin embargo, al entender esa cosa, el entendimiento sí queda indiferente *frente a la cosa misma*, porque, aunque el juicio sobre la bondad o la maldad de la cosa pertenezca al entendimiento, no obstante, el *adherir* a aquella cosa en su ser individual existente, es decir, el *querer* aquella cosa en cuanto es buena (o aborrecerla en cuanto es mala) no corresponde al entendimiento, sino a la voluntad.

Pero que la voluntad sea distinta del entendimiento y de su orden natural a la verdad no excluye, por una parte, que la verdad sea también objeto de la voluntad, como un cierto bien particular⁷⁵; y por otra, que la voluntad requiera *siempre* de la mediación del entendimiento para realizar su operación propia. En realidad, la voluntad, como potencia operativa, proviene de la misma esencia del espíritu, *presupuesta la inteligencia*. “La voluntad no procede directamente de la inteligencia, sino de la esencia del alma presupuesta la inteligencia”⁷⁶. Proviene de la subsistencia misma del espíritu en la medida en que la fuerza de inclinación hacia el bien procede del acto de ser del subsistente; pero procede también de la inteligencia porque el espíritu necesita de la *presencia* del bien *ante su mirada* para poder quererlo de manera *actual*: la capacidad de volición presupone la capacidad de intelección.

La voluntad como potencia operativa es cierta capacidad inherente a la sustancia de la persona creada, como accidente propio, que capacita a ésta para adherir al bien de manera actual. Se trata de una capacidad que recibe su *fuerza de acción* de la inclinación y amor natural del espíritu al Bien Universal, pero que se determina hacia un bien *particular* por mediación de la aprehensión del entendimiento, que presenta el bien. Así concebida la voluntad, se entiende que su capacidad de *ejercicio* y de *imperio* esté como radicada directamente en la esencia del espíritu; mientras que la *determinación específica* hacia su objeto dependa directamente de la intervención del entendimiento⁷⁷.

Finalmente atendamos a la distinción entre la voluntad y el apetito sensitivo, para alcanzar del todo la diferencia específica de la voluntad respecto a cualquier otra potencia. Enseña el Angélico que la voluntad se distingue del apetito sensitivo según dos aspectos: en primer lugar, por su objeto: *el bien*

⁷⁵ Cfr. *Summa Theol.*, 1, q. 82, a.4, ad 1.

⁷⁶ “Voluntas non directe ab intelligentia procedit; sed ab essentia animae, praesupposita intelligentia”. *De Verit.*, q.22, a.11, ad 6.

⁷⁷ Cfr. *De Malo*, q.6, a. un.

Como explica BOFILL: “La voluntad (que es no solamente una facultad activa, sino el primer principio interior, en el orden de la eficiencia, de toda la actividad racional de un ser) necesita, con todo, estar ella misma excitada y dirigida por el objeto a que dice orden en cada caso, recibiendo su influjo. Su ordenación indeterminada al bien necesita, en efecto, ser determinada y concentrada en cada caso hacia *tal* bien particular; y esta adaptación o acomodación *concreta*, a tal bien particular en concreto, tiene en el objeto mismo un origen. La voluntad finita es todavía, de alguna manera, facultad apetitiva. *La Escala de los Seres*, p. 134.

entendido; en segundo lugar, por su modo propio de apetencia: *la autodeterminación*.

Ahora bien, ¿cuál de las dos propiedades distintivas de la voluntad la definen en su esencia? ¿La voluntad es apetito del bien aprehendido por el entendimiento o capacidad de acción libre? Evidentemente ambas cosas; y sin embargo, la primera de estas características es fundamento de la segunda: lo que distingue propiamente a la voluntad es el objeto al cual se ordena, antes que su intrínseca posibilidad de acción libre.

2. 1.El apetito del Bien Universal.

Puesto que se refiere a un bien en cuanto es *conocido como bueno*, la voluntad no se identifica con el apetito natural de las demás potencias ni de los entes no cognoscentes; otro tanto debe decirse del apetito sensitivo: apetito intelectual y apetito sensitivo tienden al bien en cuanto es bueno, en cuanto es aprehendido bajo cierta bondad; el primero tiende al bien aprehendido por el intelecto y el segundo por el sentido. Es preciso determinar si existe diferencia esencial entre el bien aprehendido por el sentido y el bien aprehendido por la razón, o si se trata de una diferencia accidental, porque esto nos permitirá penetrar en el carácter propio del bien ‘aprehendido por el entendimiento’ y de la voluntad como apetito intelectual.

En la primera parte de la *Suma Teológica*, Santo Tomás declara que “no es accidental al objeto apetecible el ser aprehendido por los sentidos o por el entendimiento, sino que esto le compete esencialmente; pues lo apetecible no mueve al apetito sino en cuanto aprehendido. De ahí que las diferencias del objeto aprehendido sean diferencias esenciales del mismo objeto apetecible. Por eso las potencias apetitivas se distinguen por las diferencias de los objetos aprehendidos como por sus objetos propios”⁷⁸.

Existe una distinción esencial del bien según el modo en que es aprehendido: no es lo mismo lo apetecible aprehendido por el entendimiento y lo apetecible aprehendido por el sentido. ¿Por qué razón? “Porque lo apetecible no mueve al apetito sino en cuanto es aprehendido”. Así, pues, lo apetecible adquiere su específico carácter de apetecible según lo que aprehende la potencia cognitiva; y los sentidos y el intelecto aprehenden objetos formalmente distintos, pues aprehenden el bien en diversos niveles de inmaterialidad. Por tanto, sentidos e intelecto aprehenden una *apetibilidad* distinta en las cosas; y a esta diversa *apetibilidad* deben responder potencias apetitivas diversas. Es decir, debe existir una potencia capaz de apetecer el bien aprehendido por el intelecto que sea distinta a la potencia que apetece el bien aprehendido por el sentido, puesto que se trata de bienes *formalmente* distintos.

⁷⁸ “Appetibile non accidit esse apprehensum per sensum vel intellectum, sed per se ei convenit: nam appetibile non movet appetitum nisi in quantum est apprehensum. Unde differentiae apprehensi sunt per se differentiae appetibilis. Unde potentiae appetitivae distinguuntur secundum differentiam apprehensorum sicut secundum propria obiecta”. *Summa Theol.*, 1, q.80, a.2 ad 1.

El pasaje arriba citado es la respuesta a la siguiente objeción: “las potencias no se diversifican por diferencias accidentales (...) Pero es accidental a lo apetecible el que sea aprehendido por el sentido o por el entendimiento. Por tanto, apetito sensitivo e intelectual no son potencias diversas”⁷⁹. La intención de todo el artículo en que se encuentra esta objeción es declarar que apetito sensitivo e intelectual, a pesar de ser inclinaciones que se siguen del bien *en cuanto aprehendido*, son potencias diversas. La razón: porque se ordenan a objetos apetecibles formalmente distintos.

En un lugar paralelo, en la cuestión disputada *De Veritate*, se propone exactamente el mismo problema, pero la respuesta aparenta tomar un sentido totalmente contrario a la respuesta dada en la *Suma*. La objeción se plantea así: “las diferencias accidentales de objetos no diversifican las potencias. Pero los objetos de la voluntad y del apetito no difieren sino por diferencias accidentales del bien, que es el objeto *per se* del apetito. Pues no parecen diferir de otra manera sino porque la voluntad es del bien aprehendido por el entendimiento, y el apetito sensible es del bien aprehendido por el sentido, las cuales (diferencias) son accidentales al bien en cuanto es bien. Por tanto, la voluntad no es potencia distinta que el apetito (sensitivo)”⁸⁰.

La respuesta, de entrada, desconcierta: “la voluntad *no se distingue directamente del apetito sensitivo por el hecho de seguir a esta aprehensión o a aquella*, sino por el hecho de determinar por sí misma la inclinación o tener una inclinación determinada por otro. Y tal diversidad requiere diversidad de aprehensión, como ha quedado manifiesto. De ahí que la distinción de las potencias apetitivas a partir de la distinción de las potencias aprehensivas se tome como por consecuencia y no de manera principal”⁸¹.

En una primera lectura, da la impresión de que Santo Tomás admite que la diferencia de aprehensión es accidental al bien en cuanto tal, y que por tanto, no puede ser el modo de aprehensión del bien lo que determine la diferencia principal de apetitos. Esta impresión parece quedar confirmada con la respuesta a la cuarta objeción, del mismo artículo: “el sentido y el intelecto difieren por las razones de lo aprehensible en cuanto es aprehensible, porque pertenecen a diversos géneros

⁷⁹ “Potentiae enim non diversificantur per accidentales differentias (...). Sed accedit appetibili quod sit aprehensum per sensum vel intellectum. Ergo appetitus sensitivus et intellectivus non sunt diversae potentiae”. *Ibid.*, obj.1.

⁸⁰ “Accidentalis enim differentia obiectorum non diversificat potentias. Sed obiecta voluntatis et appetitus non differunt nisi per per differentias accidentales boni, quod per se est obiectum appetitus. Non enim videntur aliter differe nisi quod voluntas est boni apprehensi per intellectum, appetitus sensibilis est boni apprehensi per sensum; quae accidunt bono in quantum bonum. Ergo voluntas non est alia potencia ab appetitu”. *De Verit.*, q.22, a.4, objeción primera.

⁸¹ “Voluntas ab appetitu sensibili non distinguitur directe per hoc quod est sequi apprehensionem hanc vel illam; sed ex hoc quod est determinare sibi inclinationem, vel habere inclinationem determinatam ab alio: quae duo exigunt potentiam non unius modi. Sed talis diversitas requirit diversitatem apprehensionum (...). Unde quasi ex consequenti accipitur distinctio appetitivarum virium penes distinctionem apprehensivarum et non principaliter”. *Idem*, respuesta a la primera objeción. *De Verit.*, q.22, a.4 ad 1.

de potencias; pues el sentido se dirige a la aprehensión de lo particular, mientras que el intelecto a la aprehensión de lo universal. En cambio, el apetito superior y el inferior no difieren por las diferencias de lo apetecible en cuanto es apetecible, puesto que, a veces, ambos apetitos tienden hacia el mismo bien, sino que difieren según los diversos modos de apetecer (...). Y por esto son potencias distintas, pero no distintos géneros”⁸².

La objeción a la que el Doctor Angélico está respondiendo es la siguiente: “el Filósofo en el *De Anima* distingue cinco géneros de potencias y operaciones del alma; de las cuales, uno, incluye la generación, la nutrición y el aumento; el segundo, el sentido; el tercero, el apetito; el cuarto, el movimiento según el lugar; el quinto, el intelecto. Aquí se distingue el entendimiento del sentido, pero no el apetito intelectual del apetito sensitivo. Por tanto, parece que no se distingue una potencia apetitiva superior de una inferior, así como sí se distinguen una potencia aprehensiva superior de una potencia aprehensiva inferior”.

Se objeta, pues, que si voluntad y apetito sensitivo fuesen distintas potencias, entonces Aristóteles los hubiera puesto en géneros distintos, del mismo modo como ha puesto en distinto género de potencias los sentidos y el intelecto. En su respuesta Santo Tomás explica por qué apetito sensitivo y voluntad son potencias distintas, aunque pertenecen a un mismo género. La razón es ésta: pertenecen a un mismo género porque *no difieren respecto a lo apetecible en cuanto tal*, pero son potencias distintas porque apetecen un mismo objeto apetecible *de diversas maneras*. En cambio, en el caso del sentido y del intelecto, deben ponerse en géneros distintos porque sus objetos son formalmente distintos, es decir, difieren por sus *rationes*.

Todo el cuerpo del artículo de la *De Veritate* intenta demostrar lo mismo que en el pasaje paralelo de la *Suma*: voluntad y apetito sensitivo son potencias diversas; no obstante, se apela a una argumentación distinta y aparentemente contradictoria a la de la *Suma Teológica*: la razón de la diferencia entre apetitos estriba en el más perfecto modo de apetecer de la voluntad, capaz de autodeterminarse en su apetencia.

El problema que ahora se plantea es doble: por una parte, ¿es o no accidental a lo apetecible el modo de ser aprehendido?, Y por otra, ¿se contradicen los pasajes recién citados de la *Suma* y la cuestión *De Veritate*?

En primer lugar debemos considerar que en la *De Veritate*, Santo Tomás no afirma que los distintos modos de aprehensión sean accidentales al objeto apetecible, simplemente no lo niega. En la respuesta a la primera objeción dice que la distinción de apetitos que se fundamenta en el modo de aprehensión de lo

⁸² “Sensus et intellectus differunt per rationes apprehensibilis in quantum est apprehensibile, propter hoc quod ad diversa genera pertinent potentiarum. Sensus enim tenet in apprehendendo particulare; intellectus autem in apprehendendo universale. Appetitus vero superior et inferior non differunt per differentias appetibilis in quantum appetibile, cum in idem tendat bonum quandoque uterque appetitus; sed differunt penes diversum modum appetendi (...) Et ideo sunt quidem diversae potentiae, sed non diversa potentiarum genera”. *De Verit.*, q.22, a.4 ad 4.

apetecible, es una distinción *no directa y no principal*, sino surgida *en consecuencia*. ¿En consecuencia de qué? Del diverso modo de apetecer, porque para autodeterminarse en la apetencia es preciso conocer el fin en su razón de fin y los medios en su proporción al fin. Por tanto, para que la voluntad pueda obrar según su modo propio es preciso que su objeto se lo presente el intelecto y no el sentido. Así, pues, no se afirma que la distinción de lo apetecible según el modo de aprehensión sea una distinción *accidental* a las potencias apetitivas, sino indirecta y secundaria. De manera que el texto puede interpretarse entendiendo que el modo de aprehensión establece una distinción *esencial* en los objetos apetecibles y, por tanto, entre las potencias apetitivas, pero que dicha distinción, con ser esencial, no es la principal; sino que esencial y *principal y directa* es la distinción fundada en el modo de apetecer. En la cuestión *De Veritate*, Santo Tomás centra la atención en el modo de obrar de las potencias antes que en sus objetos. Y esta perspectiva lleva una razón: antes de que un objeto cualquiera pueda determinar una potencia, existe ya la potencia misma que es capacidad de *operar* de una determinada manera frente a tal objeto.

Hay un *género* correspondiente a las potencias apetitivas, las cuales se definen por ser inclinaciones que se siguen de la aprehensión de lo apetecible; de manera que lo apetecible *en cuanto es aprehendido* se constituye en objeto propio y esencial de estas potencias, se constituye en principio esencial *dentro del género*. Luego se presenta la distinción específica entre una potencia apetitiva y otra, *según el diverso modo de apetencia*. Ciertamente, Santo Tomás ya veía que existe una distinción formal entre el bien aprehendido por el sentido y el aprehendido por el entendimiento: el intelecto presenta el bien bajo una condición universal, el sentido bajo una condición particular⁸³, de modo que no puede dejar de pertenecer a la naturaleza de cada modo de apetencia el modo como ese bien ha sido aprehendido. Sin embargo, esta distinción en los modos de aprehensión de lo apetecible no se le presentaba a Santo Tomás como la distinción específica de las potencias apetitivas, aunque fuese una diferencia real y esencial; así como en el hombre la existencia de la cogitativa no es la diferencia específica de la vida humana respecto de la vida animal, aunque realmente sea natural privativo del hombre el poseer cogitativa. La existencia de la cogitativa en el hombre es *consecuencia* de su vida intelectual, puesto que precisa de la cogitativa para poder entender plenamente los singulares; así también, el modo de aprehensión de lo apetecible viene a ser como consecuencia del modo de apetencia.

“No es accidental a lo apetecible el ser aprehendido por el entendimiento o por el sentido” dice Santo Tomás en la *Suma*. ¿La razón? Porque la potencia apetitiva es principio pasivo, movido por su objeto, y todo lo pasivo recibe su especie del principio motor. El objeto de la potencia apetitiva es el bien aprehendido, por tanto, según el modo de aprehensión será el modo de apetito. En

⁸³ “Quamvis appetitus semper intendat ad aliquid in rerum natura existens, quod est per modum particularis, et non universalis, tamen ad appetendum quandoque movetur per apprehensionem alicuius universalis conditionis: sicut appetimus hoc bonum ex hac consideratione qua consideramus simpliciter bonum esse appetendum; quandoque vero per apprehensionem particularis secundum suam particularitatem. Et ideo sicut appetitus ex consequenti distinguitur per differentiam apprehensionis quam sequitur, ita ex consequenti distinguitur per universale et particulare”. *De Verit.*, q.22, a.4 ad 2.

la *De Veritate* el santo doctor no se pronuncia sobre si es accidental o no; aunque ya entonces viera que existe diferencia entre el bien presentado por el entendimiento que aquel presentado por el sentido. No obstante, desde la perspectiva asumida en la *De Veritate*, ya produzca una diferencia esencial o una accidental en lo apetecible, el modo de aprehensión no constituye el factor *principal ni especificativo* de distinción. Sólo así se entiende que el Doctor Angélico afirme que “el apetito sensitivo y el intelectual no difieren por diferencias de lo apetecible en cuanto apetecible”. Y, no obstante, esta *no-diferencia* en el objeto apetecible entre los dos apetitos elícitos debe entenderse en cuanto al género apetitivo: es indiferente el *modo* de aprehensión para determinar el *género* de las potencias apetitivas. En cambio, en cuanto a la distinción según la *especie* no es posible que Santo Tomás ignorase que existe una diferencia formal entre lo apetecible captado por el sentido y lo apetecible captado por el entendimiento aunque ciertamente en la perspectiva de la *De Veritate* esta diferencia no constituyese la diferencia principal y más directa.

¿Por qué ambos apetitos no difieren por lo apetecible en cuanto tal? Porque ambos apetitos tienden al bien, y el bien siempre es algo particular; la diferencia de aprehensión sólo hace variar la *razón* bajo la cual el apetito tiende hacia el bien: uno, bajo una razón universal, el otro tiende al bien en su particularidad. En cambio, con el entendimiento y el sentido no sucede lo mismo, puesto que los objetos que cada uno aprehende son formalmente distintos entre sí: el entendimiento aprehende lo universal, el sentido, lo particular. Los apetitos – parece querer decir el Angélico– tienden a un mismo objeto apetecible; ciertamente tienden a él bajo diversas *razones*; pero la *ratio* no constituye el objeto del apetito en cuanto tal, sino el del entendimiento. Desde la perspectiva de la *De Veritate*, la distinción de apetitos proviene directa y principalmente del modo de apetecer: el apetito sensitivo apetece el bien movido por otro; el apetito intelectual lo apetece determinándose a sí mismo a apetecer. Que cada apetito siga a un diverso modo de aprehensión es la condición necesaria para que puedan originarse los diversos modos de apetecer.

Distinta es la posición de Santo Tomás en la *Suma Teológica*: las diferencias de aprehensión no son accidentales en lo apetecible, y determinan de manera esencial y *per se* la diferencia de apetitos. La argumentación que el Angélico desarrolla sigue estrechamente el pensamiento aristotélico: conocemos las potencias por sus operaciones, y las operaciones, por sus objetos. El objeto del apetito sensitivo es lo apetecible aprehendido por el sentido, el de la voluntad, lo apetecible aprehendido por el entendimiento: son objetos distintos, se trata, pues, de operaciones distintas, y por tanto, de potencias distintas.

Esto significa no simplemente que los hombres reconocemos potencias distintas en el apetito sensitivo y en la voluntad porque vemos que le anteceden modos diversos de conocimiento; significa, en realidad, que el modo de aprehensión determina a lo apetecible en cuanto tal, de manera que *lo apetecible que presenta el sentido es formalmente distinto de lo apetecible que presenta el entendimiento*. No se trata simplemente de que el diverso modo de aprehender el objeto sea *signo* de un diverso modo de apetecer; lo que Santo Tomás dice es que el apetito superior e inferior tienden a objetos *formalmente* diversos: lo apetecible que cada uno apetece es formalmente distinto: la razón *universal* de bien y el

carácter *particular* bajo los cuales cada apetito tiende a su objeto propio constituyen objetos apetecibles distintos, incluso cuando estos objetos formales coincidan darse respecto de una misma materia particular. Así, por ejemplo, el apetito sensitivo y la voluntad pueden tender a un mismo alimento, pero lo apetecen bajo razones formalmente diversas: la voluntad lo apetece como bueno para la salud, el apetito como placentero. Al apeteerlo según diversas aprehensión, apetecen de dicho alimento cosas diversas: el apetito sensitivo desea el placer de comerlo, la voluntad lo busca como conveniente para conservar la vida y evitar el hambre; incluso en el caso de que la voluntad busque el alimento en vistas del placer que produce, lo busca según una consideración universal, por cuanto ha aceptado como principio universal de obrar el principio que le propone el apetito sensitivo: “todo lo placentero debe procurarse”⁸⁴.

La aprehensión intelectual de lo apetecible no es meramente el requisito indispensable, la condición *sine qua non* para que la voluntad pueda apeteer un bien mediante una autodeterminación de su querer. La aprehensión intelectual constituye formalmente el objeto apetecible *en la medida en que presenta un nuevo objeto apetecible*, distinto del que presenta el sentido. Por este motivo, en la *Suma* la distinción de aprehensión es *esencial* y, aun, *principal* para la distinción de las potencias apetitivas; no es casualidad que Santo Tomás defina la voluntad como la inclinación que *sigue* a la forma aprehendida por el entendimiento.

Adherimos plenamente a esta tesis: *la voluntad no se define primera y principalmente por su capacidad de autodeterminación*, aunque esta le sea esencial. ¿La razón? No todo querer voluntario es libre; al contrario, el *querer natural* de la voluntad (la llamada *voluntas ut natura*), sobre el cual se fundamenta todo querer libre, es un querer necesario. Y de manera aún más radical: el más perfecto acto de voluntad, el querer perfecto, es el amor con que Dios se ama a sí mismo... *y tal amor no es libre, sino absolutamente necesario*.

La voluntad, pues, se define *primera y principalmente por el objeto al cual se ordena*; y se distingue, por tanto, del apetito sensitivo por el bien al cual se ordena. ¿Cuál es ese bien? El bien en su razón de bien, el bien aprehendido por el entendimiento; de manera radical, el objeto de la voluntad es –como explicaremos con más detalle– *el Bien Universal. La voluntad es, esencial y primariamente, el apetito ilícito del Bien Universal. Y como consecuencia* de la ordenación de la voluntad al bien aprehendido por el entendimiento se origina su capacidad para determinarse a sí misma, libremente, respecto de algunos bienes.

En este punto debemos detenernos y volver atrás. La voluntad se define como apetito del bien aprehendido por el entendimiento; el objeto intelectualmente aprehendido determina un nuevo modo de apetencia, distinto del apeteer de orden sensitivo. Pero ¿diremos que, aprehendida intelectivamente la bondad de una cosa, brota, como del aire, una actual inclinación hacia ella? ¿podemos afirmar, acaso, que el mismo entendimiento que *entiende* la bondad de un ser, seguidamente también *ama* esa bondad? Ya sabemos que no puede ser tal: la operación del entendimiento es entender, no apeteer ni amar. Es claro que debe

⁸⁴ Cfr. *In VII Ethic.*, lec. 3, nn. 1346 y 1348.

existir, antes de cualquier aprehensión actual del entendimiento, una potencia esencialmente ordenada a la apetencia del bien en su razón de bien. De lo contrario, cualquier aprehensión del bien dejaría indiferente al sujeto respecto a esa cosa buena; o en el mejor de los casos, permanecería la tendencia a *entender* la bondad de la cosa, pero no se establecería ninguna relación con el bien real, con el bien existente en su ser natural. El modo de aprehensión del bien define y especifica al apetito intelectual porque éste no se dirige a otra cosa, sino al bien entendido; la voluntad no *responde* ante un bien no aprehendido o aprehendido únicamente por el sentido. Pero la existencia de la facultad volitiva es previa a cualquier aprehensión actual del entendimiento: si la voluntad puede responder al bien que el intelecto le presenta en su razón de bien, esto se debe a que ella es, ya desde antes, capacidad de apetecer el bien en su razón de bien.

Debemos, pues, reconocer que *la voluntad sí se define y se especifica por su modo de apetecer*. La voluntad es potencia operativa, y toda potencia operativa es cierta capacidad de un sujeto para obrar de una determinada manera; por ende, toda potencia debe definirse por su modo de obrar. Así, pues, es correcto afirmar que la voluntad se distingue *principal y directamente* del apetito sensitivo por su manera de apetecer el bien. Pero esta manera de apetecer el bien que define *principalmente* a la voluntad no es el querer libre, sino el apetecer el bien aprehendido por el entendimiento. *Apetecer el bien entendido es un modo distinto de apetencia que apetecer el bien sentido*, lo mismo que *entender* una forma inteligible es un modo de conocer distinto al de *sentir* una forma sensible, aunque se refieran a la misma sustancia. Y así como la forma entendida y la forma sentida no se identifican, tampoco se identifican el bien entendido y el bien sentido: son, pues, objetos de modos distintos de apetencia. En definitiva, la voluntad es un modo especial de apetecer el bien *porque* es el modo en que se apetece el bien entendido.

La diversidad de modos de apetencia entre el acto de la voluntad y el del apetito sensitivo consiste de manera principal, no en que uno sea un querer libre y el otro, una tendencia necesaria, sino en que el querer de la voluntad es plenamente *íntimo*, mientras que la apetencia proveniente del sentido se queda siempre, en cierto modo, extrínseca al sujeto, por lo mismo que el sentido no puede ser perfectamente consciente de sí. El acto de la voluntad es, de manera más perfecta que el acto del apetito sensitivo, una operación inmanente.

2. 2. Voluntad y aprehensión del bien.

La forma por sí misma no inclina a nada ni a nada se inclina; la forma en sí misma considerada no es dinámica, ni tiene tendencia. El dinamismo y la inclinación provienen del acto de ser. “La voluntad no procede directamente de la inteligencia, sino de la esencia del alma, presupuesta la inteligencia”. Tal aserto puede extenderse, de manera análoga, a toda voluntad: “la voluntad se sigue de la esencia del apetente, presupuesta la inteligencia”.

Para poder comprender la radical ordenación de la voluntad al Bien Universal, es preciso poner el fundamento de la inclinación de la naturaleza en el acto de ser. La esencia del ente actualizada por el *esse* tiende al *esse*, porque el *esse* mismo tiende a *mantenerse*, a *reposar* en sí mismo. El acto de ser, como

perfección que es, tiende constitutivamente no a *buscarse* –porque como perfección ya se posee– sino a permanecer en sí, como *descansando* en sí mismo, y a *comunicarse*. Sólo la limitación de su propia actualidad lleva al ente a *apetecer* el *esse* como algo de lo cual el ente potencial carece, y tal apetencia no se originaría, si el *esse* constitutivamente no *tendiese* a mantenerse, a *unirse* consigo mismo y a comunicarse. La forma y la especie en sí mismas consideradas sólo se presentan en la inteligencia; pero la mera inteligencia no mueve nada, si no se supone antes la intrínseca inclinación del acto de ser al acto de ser. La tendencia siempre se refiere a lo que posee ser en acto, siempre se refiere al acto de ser porque la tendencia de por sí proviene del *esse*.

De manera absoluta –*simpliciter*– el acto de ser tiende al acto de ser: el *esse* en sí mismo considerado se ordena a la *infinitud* del *esse*, y no a un acto de ser limitado; y esto es así porque el acto de ser, en su razón propia, no supone límite ni carencia ni imperfección. Pero en cuanto el acto de ser se encuentra participado y recibido en cierta esencia limitada, es decir, en cuanto el *esse* se encuentra como *coartado* por una esencia, el ente que participa de tal acto de ser tiende a la perfección del *esse según su modo propio*. De manera que en los entes finitos la inclinación del *esse* –al igual que el *esse* mismo– queda delimitada por la naturaleza del ente: el ente finito tiende, por su acto de ser, a la plenitud de actualidad que le compete por su forma propia. Resulta así, que la criatura tiende a Dios no en sí mismo, sino en la medida en que ella es capaz de alcanzar cierta participación del *Ipsum Esse Subsistens*; esto significa, en otras palabras, que el apetito del ente finito tiende a un bien *particular*. Ciertamente, si el ente tiende al bien, esto se debe a que su acto de ser le *impulsa* a la consecución de la perfección máxima, pero, en cuanto la inclinación del acto de ser se encuentra *mediada* por la forma, la tendencia del ente se orienta hacia la máxima perfección *en la medida de las posibilidades del ente*.

Pero en el grado de la vida racional e intelectual la situación cambia. La inteligencia está esencialmente abierta y ordenada a la plenitud del *esse*: su objeto propio es el ser, con el cual se *convierte*. De aquí se sigue que la persona creada, aunque limitada en su *esse* substancial, se encuentre ordenada por la misma inmaterialidad de su *esse*, al Ser Subsistente en cuanto tal⁸⁵. La esencial tendencia del *esse* a la plenitud del *esse* se encuentra ahora nuevamente *liberada*, nuevamente abocada al Ser infinito, pues la persona creada se encuentra ordenada

⁸⁵ El ‘entender’ en cuanto tal se encuentra esencialmente abocado a la infinitud: capaz de abarcar la totalidad de los entes finitos y al mismo *Esse* subsistente; esta apertura a la infinitud se da incluso cuando el *esse* substancial del cognoscente sea un *esse* finito. Por la diferencia entre la finitud del *esse* creado y la infinitud del *intelligere*, se comprende que no puedan identificarse el *esse* substancial de la criatura, limitado, y su *intelligere*, que es radicalmente capaz de infinitud (cfr. *Summa Theol.*, 1, q.54, aa.1 y 2). Si hemos hablado del *esse* substancial de la criatura como cierta ‘intelección de sí’, tal *intelección* debe tomarse siempre no como un acto perfecto y acabado de entender (el cual se da con la concepción del verbo mental), sino como un *disposición* de intelección, o intelección a modo de hábito, en la medida en que el *esse* substancial de la criatura espiritual es inmaterial; pues la inmaterialidad entraña siempre algún modo de presencia y, por tanto, la disposición indispensable para el conocimiento actual de sí.

a Dios en sí mismo, a la esencia misma de Dios, que puede alcanzar con su inteligencia, y al cual se une por el *conocimiento* y por el *amor*.

La inclinación al Bien Universal en cuanto tal, y no a una mera participación de semejanza con él, es la inclinación propia de la voluntad. La voluntad anhela llegar a la esencia misma de Dios. ¿Por qué? Porque el *esse* tiende al *esse*: el bien del ente es la perfección del acto de ser. Y en una naturaleza intelectual, abierta al *esse* en su plenitud, el acto de ser no puede tender menos que al Acto de ser Subsistente. Por tanto, en la inclinación de la voluntad se presupone la inteligencia porque la inclinación misma de la naturaleza intelectual queda abierta al infinito justamente por su capacidad de intelección, que permite al *Esse* infinito hacerse íntimamente presente al espíritu. Sólo porque el subsistente intelectual posee entendimiento, es posible que la inclinación de su naturaleza sea inclinación *al modo de la voluntad*, es decir, sea inclinación al Bien Universal *en cuanto tal*.

No obstante, debe decirse que la voluntad requiere la *mediación* de la inteligencia no sólo porque sin ella, la inclinación de la voluntad no podría tener por objeto el Bien Universal en cuanto tal (y por tanto, la inclinación del ente no podría ser inclinación según la voluntad), sino también porque la inteligencia *específica* cada acto de la voluntad presentando el objeto bueno y valorándolo en su bondad. La voluntad es inclinación que proviene de la forma aprehendida justamente porque al captar intelectivamente la bondad de una cosa, la voluntad tiene presente el bien en cuanto bien. Sin esa aprehensión no puede darse ningún acto determinado de la voluntad, porque la voluntad creada no tiene en sí misma el bien hacia el cual determinarse: no posee en sí misma su objeto motivo.

La mediación de la inteligencia en la procesión de la voluntad a partir del ser mismo del ente tiene su modelo perfecto en la procesión o espiración del Espíritu Santo dentro de la Vida Trinitaria. Porque el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo, es decir, de Dios Principio y de Dios Entendido, y no procede de solo el Padre ni de solo el Hijo, sino que del Padre y del Hijo, o mejor, del Padre por el Hijo. Esto significa que de Dios, que se entiende a sí mismo en su Verbo, procede el Amor de sí: el Verbo ama todo lo que es el Padre y el Padre todo lo que es el Verbo, y el mutuo Amor de comunión procede del Padre y del Hijo como el Espíritu Santo. Dios que se entiende a sí mismo se ama, y no se amaría si no se entendiese; pero el Amor con que se ama se identifica con su mismo *Esse*. De aquí que no pueda decirse que el Espíritu Santo proceda sólo del Padre ni sólo del Hijo, sino que debe proceder de Dios principio a Dios entendido, y de Dios entendido a Dios principio en recíproca entrega⁸⁶.

Ahora bien, Padre e Hijo se aman mutuamente porque el *Esse* es amable en sí mismo. Así, de manera análoga, la voluntad creada ama el bien presentado por el entendimiento, justamente porque siendo inclinación que procede del *esse*,

⁸⁶ “Dictum est supra quod Filius procedit per modum intellectus, ut verbum; Spiritus Sanctus autem per modum voluntatis, ut amor. Necesse est autem quod amor a verbo procedat: non enim aliquid amamus, nisi secundum quod conceptione mentis apprehendimus”. *Summa Theol.*, 1, q.36, a.2.

tiende a todo lo que se presente, ante la mirada del entendimiento, como participativo, en algún grado, la perfección del esse.

En definitiva, no podría haber voluntad del bien si el bien no fuese presentado por el entendimiento al apetente. Pero la forma aprehendida como buena por el entendimiento dejaría indiferente al sujeto, si la inclinación de la voluntad al bien en cuanto tal no estuviese fundada, antes de toda aprehensión intelectual, en la constitutiva inclinación del esse a la plenitud del esse. La energía, la fuerza, el acto por el cual la voluntad apetece, se inclina y se une con su objeto no le vienen a dicha potencia por ninguna acción eficiente del intelecto, sino por su propia capacidad operativa. La fuerza de inclinación por la cual la voluntad apetece el bien entendido no proviene de la facultad intelectual, sino de la actualidad y perfección de la sustancia misma en la que inhiere.

La intervención de la intelección para que se dé un acto de la voluntad se precisa justamente porque la voluntad se dirige a este bien de una manera *distinta* a la del apetito natural: se dirige al bien en cuanto *presente*, con apetencia consciente del fin al cual tiende; y porque el bien al cual se dirige es un objeto distinto al del apetito sensitivo: la voluntad se dirige al bien *en su razón de bien*.

Santo Tomás trata acerca del bien y de su concepto propio en las primeras cuestiones de la Suma Teológica⁸⁷; así, al hablar del bien como objeto de la voluntad, se limita a decir que el objeto de la voluntad es el bien en cuanto es conocido por el entendimiento⁸⁸. Pero, puesto que el entendimiento conoce las cosas bajo una razón universal, se sigue que la voluntad tiende a la multiplicidad de cosas buenas bajo una razón universal; por este motivo, si en su referencia a su objeto plenamente saciativo la voluntad puede definirse como apetito del Bien Universal, en su referencia a los objetos que participan o se ordenan a aquel Bien Universal, la voluntad puede entenderse como apetito del bien *bajo razón universal de bien*; de manera que también se puede afirmar que el objeto propio de la voluntad es el *bien en universal, bonum in communi o bonum communi*⁸⁹.

“La voluntad se refiere al bien bajo la razón común de bien”⁹⁰. ¿Qué significa esto? ¿Quiere decir, acaso, que la voluntad no se refiere a cosas singulares y a bienes particulares, sino a una noción abstracta de bien, separada de toda cosa concreta? ¿este bien abstracto es el objeto propio de la voluntad? Evidentemente no. La voluntad, como todo apetito, se encuentra *referida a las cosas mismas singulares*, en su existencia concreta, sensibles o inteligibles. El querer de la voluntad procede de una forma aprehendida, pero se dirige hacia la cosa misma que posee naturalmente tal forma, pues la voluntad, como todo apetito, ordena al sujeto no al ser intencional de lo amado, sino al ser de la cosa

⁸⁷ Cfr. *Summa Theol.*, 1, qq. 4, 5 y 6.

⁸⁸ Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, q.8, a.1.

⁸⁹ Cfr. *Summa Theol.*, 1, q.82, a.4 c. y ad 1.

⁹⁰ “Voluntas respicit bonum sub communi ratione boni”. *Summa Theol.*, 1, q.82, a.5. Cfr. *ibíd.*, q.80, a.2 ad 2.

existente en la naturaleza⁹¹, y el ser natural es siempre singular. Que la voluntad tenga por objeto el bien en universal o en común significa que la voluntad se refiere a *la cosa singular*, pero *bajo la universalidad o inmaterialidad* en que es aprehendida por la inteligencia. Nos explicaremos.

El apetito natural sigue a un bien que no ha sido reconocido en modo alguno por el apetente: éste se inclina a su bien movido por Otro. El apetito sensitivo supone cierta presencia del bien, pero esta aprehensión es un *sentir*: el sentido propiamente no puede conocer la bondad de la cosa, simplemente puede *sentir* la alteración positiva que ciertas cosas producen al animal: su *reconocimiento* de la bondad es reconocimiento de su propia reacción frente a la cosa que le conviene. El apetito que se sigue de este reconocimiento sensible del bien no puede inclinarse al bien *porque es bueno*, sino que se inclina simplemente al estado de placer, a un bien particular (sin que el animal jamás discurra un *porqué* de su acción). En cambio, la voluntad apetece y ama todo lo que apetece y ama justamente *porque es bueno*. Por este motivo, sólo la voluntad puede amar con un amor elícito aquel bien que no parece traer ningún provecho al sujeto amante. Así, por ejemplo, un hombre puede querer que se conserve el equilibrio ecológico del planeta en pro de las futuras generaciones o porque la naturaleza es hermosa, incluso sabiendo que él morirá pronto y que no puede disfrutar de nada de eso: lo quiere porque es bueno. La misma *universalidad* mueve a aquel que lucha por evitar el aborto o cualquier otra causa noble: es *justo*, es *bueno* que todos los hombres tengan la oportunidad de vivir, aunque su vida o su muerte no influya en nada en la vida del que los defiende. Pero la voluntad se dirige a todos sus objetos bajo la razón de bien, y no sólo a aquellos que suponen desinterés por parte del amante. Así puede querer un alimento porque es conveniente para la salud del sujeto, y por tanto, *porque es bueno*, o puede querer establecer relaciones cordiales con una persona porque es conveniente para conseguir un trabajo. En todos estos casos, la voluntad quiere un bien en la medida en que el entendimiento lo presenta como bueno, bajo una consideración universal: la persona puede querer que se guarde la justicia no porque esto le produzca algún beneficio particular, sino porque la justicia es buena; y puede querer un alimento no por el placer que produzca, sino porque es bueno conservar la propia vida: este querer es un querer bajo una razón universal, pues si el entendimiento propusiese algo mejor que guardar la vida física, la voluntad lo querría antes que la salud del cuerpo. Incluso cuando una persona quiere voluntariamente una cosa *por la exclusiva razón* del placer sensible que proporciona, es decir, si la eligiese exclusivamente ‘porque me gusta’ (como de hecho hacen los niños o los intemperantes), incluso en este caso, la voluntad sólo puede tender activamente a ese placer bajo cierta razón universal de bien: tiende a ese bien sensible en cuanto el entendimiento considera una única premisa universal, tomada de la concupiscencia: “todo lo que produce placer sensible es bueno y, por tanto, debe ser apetecido”. Si una persona hace algo por el mero placer que eso conlleva, interrogada acerca de la razón de su obrar (¿por qué haces esto?), responderá: “porque me gusta”, “porque me da la gana”. Esto significa que ha puesto como

⁹¹ Con todo, puesto que el querer actual viene mediado por el juicio del entendimiento, aunque la voluntad se refiera a la ser natural de la cosa misma, puede referirse a esa cosa bajo una *falsa* razón de bien. Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, q.8, a.1.

principio universal de su obrar el propio gusto y placer: obra bajo cierta universalidad, puesto que tiene un *porqué*. Esta universalidad o inmaterialidad bajo la cual la voluntad se dirige hacia su objeto, explica que el objeto de la voluntad se identifique con el bien *en cuanto tal, en cuanto es bueno o bajo la razón de bien*.

2. 3. Razón de bien y fin último.

Pero no cualquier cosa que el entendimiento aprehende como buena afecta a la voluntad del sujeto; la *razón de bien* según la cual la voluntad queda inmutada consiste en el reconocimiento, en la cosa conocida, del *fin último en sí mismo*, o de un *medio* para el fin último o de una cierta *semejanza imperfecta* del fin último. Todo lo que la voluntad quiere lo quiere en orden al fin último. “Así como la influencia de la causa eficiente consiste en *operar*, así también la influencia de la causa final consiste en *ser apetecida* y *ser deseada*. Y por eso, así como el agente secundario no actúa sino porque está presente en él la fuerza del agente principal; así también el fin secundario no es apetecido sino por la fuerza, presente en él, del fin principal; es decir, en cuanto el fin secundario se encuentra *ordenado* a aquél o posee cierta *semejanza* con él”⁹².

Al afirmar que todo lo que la voluntad quiere lo quiere siempre por su ordenación al fin último (ya sea porque es medio para el fin ya sea porque es a modo de un fin secundario, participación imperfecta del fin último), Santo Tomás no dice más que esto: que la voluntad del subsistente espiritual adhiere a la cosa entendida en cuanto se le presenta como participando del fin último que ama. Por esto, querer todo *bajo la razón de bien* y quererlo todo *en orden al fin último* significan exactamente lo mismo.

La razón de bien, bajo la cual la voluntad apetece todo lo que apetece, se determina según la relación existente entre la cosa real y el fin último de la voluntad. ¿Por qué? Porque, si el fin de un apetito es aquello que aquieta de algún modo su tendencia, el fin último es el objeto que satisface totalmente la tendencia del apetito. El fin último es aquello que aquieta del todo a la voluntad y más allá de lo cual ya nada busca: alcanzado el fin, nada le queda que desear. Por este motivo, el fin último de un apetito es también su objeto propio, lo que busca en todo aquello a lo cual tiende: definir un apetito por su fin último es definirlo por su objeto propio.

¿Puede existir una tendencia, un apetito y no estar ordenado a algo como a su fin último? Ciertamente, todo agente obra por un fin, porque si no se inclinase a algo en concreto, entonces no se determinaría a nada en absoluto y no actuaría⁹³. Un ente que actuase en cada ocasión inclinándose hacia un fin distinto, arbitrario, sin conexión alguna con los fines intentados en las acciones precedentes ni en las

⁹² “Sicut autem influere causae efficientis est agere, ita influere causae finalis est appeti et desiderari. Et ideo, sicut secundarium agens non agit nisi per virtutem primi agentis existentem in eo; ita secundarius finis non appetitur nisi per virtutem finis principalis in eo existentem: prout scilicet est ordinatum in illud, vel habet similitudinem eius”. *De Verit.*, q.22, a.2. Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, q.1, a.6.

⁹³ Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, q.1, a.2.

futuras carecería en absoluto de fin último, puesto que apetito tendería a los diversos bienes por una especie de azar. Pero es imposible que exista un apetito arbitrario, absolutamente arbitrario, porque todo apetito es tendencia que proviene de la naturaleza y se ordena a la perfección de la naturaleza. No es posible un apetito sin un fin último, porque entonces el apetito no tendría *razón* de apetecer nada. El apetito de los entes irracionales tiene una *razón* para tender a las acciones o a las cosas a las que tiende, aunque esa *razón*, en cuanto *razón*, no se encuentre en los entes mismos, sino en Quien los dirige. La voluntad de los seres intelectivos quiere siempre encuentra su *razón* para querer algo en la ordenación o en la semejanza de la cosa conocida respecto de lo que se tiene como fin último, sin el conocimiento de esta ordenación, la voluntad no podría querer nada, porque no tendría *razón* para querer nada. Incluso si alguien se determinase a querer las cosas *sin razón*, por la mera veleidad del momento, tendría una *razón* para esa actitud, que estribaría en último término en el deseo de ser feliz (expresado, en este caso, en el deseo de libertad). Ni Dios mismo elige *sin razón*, pues aunque crea libremente, crea ‘en orden y por motivo de su propia bondad’, y más aún, se somete a obrar generalmente según el orden racional que Él mismo ha escogido libremente para su creación.

Ciertamente hay entes en los que pueden darse fines inconexos y hasta contrarios, y así por ejemplo un hombre puede apetecer un placer sensible desordenado y, a la vez, puede querer actuar según el orden racional y según la ley divina. Pero esta duplicidad de fines supone la existencia de dos apetitos, con objetos formalmente distintos e independientes, en cierto grado y bajo determinadas circunstancias, el uno del otro. Sin embargo, cada uno de estos apetitos tenderá a obrar, cada uno a su modo, en orden al fin último, y sus acciones o pasiones se subordinarán la una a la otra en orden a un único objeto que colme del todo la tendencia del apetito. Donde existe una cadena subordinada de fines –afirma el Doctor Angélico– necesariamente debe existir un fin último, en razón del cual se apetezcan todos los fines intermedios; pues el fin último es, respecto de las cosas apetecibles, como el primer motor respecto de los movimientos de la naturaleza: las cosas apetecibles sólo mueven al apetito en orden al primer apetecible, que es el fin último⁹⁴.

La voluntad tiende, pues, de manera radical a un fin último que es *la razón de bien* bajo la cual apetece todas las cosas. Pero debe distinguirse entre la ‘razón de fin último’ (*ratio finis*) y aquel bien objetivo que cumple con esa *razón*⁹⁵. La

⁹⁴ “El fin último se refiere al movimiento del apetito así como el primer motor a los demás movimientos. Ahora bien, es manifiesto que los motores segundos no mueven sino son movidos por el primer motor; de ahí que los apetecibles segundos no muevan al apetito sino en orden al primer apetecible, que es el fin último”.

“Ultimus finis hoc modo se habet in movendo appetitum, sicut se habet in aliis motionibus primus movens. Manifestum est autem quod causae secundae moventes non movent nisi secundum quod moventur a primo movente. Unde secunda appetibilia non movent appetitum nisi in ordine ad primum appetibile, quod est ultimus finis”. *Summa Theol.*, 1-2, q.1, a.6.

⁹⁵ “El último fin podemos considerarlo de dos modos: bien bajo el *concepto* de fin último o bien en cuanto a aquella *realidad* en que consiste el fin último. En cuanto a la *razón* de fin último, todos coinciden en el apetito del fin último, porque todos apetezen el

razón de fin último significa aquel concepto bajo el cual el apetito se inclina a todo lo que se inclina; la *razón* de fin último designa aquellas condiciones generales del objeto al cual tiende toda voluntad; así, en la *razón* de fin último encontramos dos elementos o dos notas constitutivas: en primer lugar, se concibe como fin último aquella realidad que puede *saciar totalmente* el apetito, que aquietta del todo su deseo, de modo que a la criatura no le quede nada por desear más allá de ese bien, y por otra parte, se entiende que el fin último es aquello que *da plena perfección* al sujeto apetente⁹⁶. Será fin último aquello que cumpla con ambas condiciones. Y no puede suceder que exista una realidad que cumpla con una condición y otra con la otra: ambas condiciones designan, en el fondo, un único objeto porque el bien en el cual la voluntad encuentra el pleno reposo entraña que el apetente mismo alcance la plena perfección de su ser⁹⁷.

En cambio, el fin último como *objeto*, o mejor, *materialmente* considerado, es aquel ente que cumple ambas condiciones de la *razón* de fin último. En este sentido será, *verdadero* fin último aquel ente que cumpla *realmente* con las condiciones de la *razón* de fin; y fin último *aparente*, aquél que parezca cumplir esas condiciones, pero en realidad no las cumpla.

cumplimiento de su propia perfección, en que aquél consiste. Pero respecto a la realidad en que se encuentra no están de acuerdo todos los hombres”.

“De ultimo fine possumus loqui dupliciter: uno modo, secundum rationem ultimi finis; alio modo, secundum id in quo finis ultimi ratio invenitur. Quantum igitur ad rationem ultimi finis, omnes conveniunt in appetitu finis ultimi: quia omnes appetunt suam perfectionem adimpleri, quae est ratio ultimi finis, ut dictum est. Sed quantum ad id in quo ista ratio invenitur, non omnes homines conveniunt in ultimo fine”. *Summa Theol.*, 1-2, q.1, a.7.

⁹⁶ “En cuanto cada uno apetece su propia perfección, uno apetece como fin último aquello en que apetece como bien perfecto y completivo de sí mismo. Por eso dice San Agustín: ‘Llamamos ahora fin de un bien, no a lo que se consume para no ser, sino a lo que se perfecciona para ser plenamente’. Es menester, por tanto, que el fin último colme de tal manera todo el apetito del hombre, que no le quede nada que apetecer fuera de él”.

“Cum unumquodque appetat suam perfectionem, illud appetit aliquis ut ultimum finem, quod appetit ut bonum perfectum et completivum sui ipsius. Unde Augustinus dicit, XIX *De Civ. Dei*: ‘Finem boni nunc dicimus, non quod consumatur ut non sit, sed quod perficiatur ut plenum sit’. Oportet igitur quod ultimus finis ita impleat totum hominis appetitum, quod nihil extra ipsum appetendum relinquatur”. *Summa Theol.*, 1-2, q.1, a.5.

Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, q.2, a.8; *ibíd.*, q.3, a.8.

⁹⁷ Semejante afirmación puede parecer contradictoria con la tesis general de la presente investigación y con lo dicho hasta ahora acerca del amor natural a Dios más que a uno mismo. Para salvar, por ahora, esta aparente contradicción bástenos recordar que toda criatura tiende hacia su propia perfección como el modo propio de tender hacia Dios: su modo de tender hacia el bien divino es tendiendo hacia su propia perfección; no hay dos tendencias distintas (al menos en el apetito natural de los irracionales). Sin embargo, es preciso manifestar una nueva razón que hace coincidir el objeto saciativo de la voluntad con el bien totalmente perfectivo del ente de naturaleza intelectual: el objeto propio y saciativo de la voluntad es el Bien Universal; y el Bien Universal es ‘universal’ no porque sacie del todo a la voluntad, sino porque tiene en sí mismo la razón de toda bondad, el cúmulo de toda perfección. El Bien Universal que satisface por completo a la voluntad es también la perfección plena de la naturaleza intelectual, por la plenitud del *esse* que en sí mismo supone.

Ahora bien, como *ratio finis* o, lo que es lo mismo, bajo una consideración *formal*, el fin último recibe el nombre de *felicidad* o *bienaventuranza*. La *bienaventuranza* es la perfección de la naturaleza intelectual; es “el bien perfecto de la naturaleza intelectual”⁹⁸, aquello en que la voluntad encuentra completo reposo y en lo que la naturaleza intelectual alcanza su total perfección. Así, pues, considerando únicamente la *ratio finis*, debe afirmarse que toda las criaturas racionales tienden al mismo fin último, pues todas tienden a la bienaventuranza, todas quieren, de manera natural y necesaria, ser felices. Pero respecto al bien *objetivo* en el cual radica la felicidad se presenta el disenso, pues unos ponen como fin último las riquezas, otros el poder, el placer o la fama, o cualquier otro bien finito; y también algunos ponen su fin último en Dios⁹⁹. Sólo uno de estos bienes puede ser el verdadero fin último, mientras que los otros serán fines últimos aparentes, puesto que sólo uno de ellos puede colmar la capacidad de la voluntad y perfeccionar del todo la naturaleza.

Así, pues, que la voluntad ame todo *bajo la razón de bien* significa que su operación está siempre, de algún modo, referida al fin último. Pero esta referencia al fin último, a su vez, significa, *formalmente*, que la voluntad siempre que quiere o ama una cosa está buscando o está amando, en esa cosa, *algo* que ha de saciarla y ha de aquietarla por completo: detrás de cualquier querer, la voluntad busca el reposo de su tendencia; en cambio, significa, *objetivamente*, que la voluntad de una persona concreta siempre tiene algún *objeto específico* en el cual ha puesto el término de su intención como si fuese su fin último. Por esto, la tendencia al fin último (que justifica que la voluntad quiera todo bajo la razón de bien) entendida formalmente es la misma para todos: el anhelo de felicidad; pero en un sentido objetivo es diversa según los diversos individuos, porque cada persona puede poner su fin último en un objeto distinto. Así, amar el bien *bajo la razón de bien* considerando el fin último objetivo o concreto, significará amar cada cosa en cuanto es aquel bien concreto en que el sujeto ha puesto su fin último, o en cuanto es medio para llegar a él o en cuanto se le asemeja de algún modo como una participación imperfecta.

De manera que la tendencia al fin último *formalmente* entendida parece no tener *contenido objetivo* alguno, y parece estar a merced de la decisión de la criatura aquello que puede tomar el lugar del fin último. Sin embargo, no debe olvidarse que la tendencia al fin último se funda en la naturaleza misma del ente, en la natural ordenación del *esse* al *esse*, y del espíritu a la infinitud del *esse*. La tendencia formal hacia el fin último tiene un contenido objetivo, *aunque no necesariamente consciente* para la criatura espiritual: Dios. Quienes aciertan a descubrir de verdad que en Dios está el reposo de toda su inclinación, descubren el verdadero objeto de su tendencia hacia el fin último. De aquí que sea correcta la definición de la voluntad como apetito elícito del Bien Universal. Sin embargo, puesto que la criatura no conoce perfectamente el verdadero bien *objetivo* hacia el cual tiende su voluntad, puede entenderse la tendencia formal al fin último como una tendencia general, *sin contenido*. Así, por tanto, cuando la criatura tiende al

⁹⁸ “Nihil enim aliud sub nomine beatitudinis intelligitur, nisi bonum perfectum intellectualis naturae”. *Summa Theol.*, 1, q.26, a.1. Cfr. *ibíd.*, 1, q.82, a.1; *De Verit.*, q.22, a.5.

⁹⁹ Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, q.1, a.7.

bien *en su razón de bien*, tiende ciertamente, al bien en cuanto ordenado al fin último, pero no necesariamente tiende o adhiere aquel bien en cuanto lo reconoce conscientemente como ordenado a la bondad Divina.

2. 4. El amor al Bien Universal.

El objeto que cumple verdaderamente con las condiciones de la razón de fin último, es decir, con las condiciones de la verdadera bienaventuranza, es Dios, el Bien Universal.

Todo ente tiende de manera natural al bien, no a cualquiera, sino a aquél que es capaz de alcanzar según su naturaleza; detrás de esta tendencia natural se encuentra el impulso del acto de ser hacia el acto de ser y, en este mismo impulso, la dirección de la Inteligencia divina. El espíritu creado también tiende de manera natural al *esse* según la proporción a su naturaleza: el espíritu creado tiende al *Esse* en cuanto tal, sin el límite de ninguna esencia finita, así como puede estar presente –al menos como potencia obediencial– en su inteligencia. La fuerza de esa tendencia natural al Bien Universal se traduce en la capacidad del espíritu para adherir de manera actual a ese bien; esto es la voluntad. De manera que la voluntad no tiene otro objeto en el que pueda encontrar pleno reposo, sino en dicho bien.

Decimos que Dios mismo es el verdadero *contenido* objetivo de la bienaventuranza: Dios es la *verdadera* bienaventuranza del subsistente espiritual. Pero debemos precisar de qué manera Dios es la verdadera bienaventuranza de la criatura. Puesto que la bienaventuranza no es otra cosa que el fin último de los entes racionales, el término *bienaventuranza* presenta la doble significación que está encerrada en la idea de fin. Así como en la noción de fin distinguimos entre la *cosa misma* que es amada como fin y el *uso* o *disfrute* de ella, así también en la bienaventuranza o felicidad podemos distinguir como el *objeto*, el ente que es apetecido por la voluntad como fin último, o puede entenderse como la *posesión* y *uso* de ese objeto. El primero recibe el nombre bienaventuranza *objetiva*; lo segundo se entiende como bienaventuranza *formal* o mejor, *subjetiva*. El nombre de *bienaventuranza* se predica de manera análoga de ambas dimensiones de la felicidad, con analogía de atribución, pues tales términos (*felicidad*, *bienaventuranza*) designan directamente, en el lenguaje ordinario, el aspecto *subjetivo* del fin último, el *estado* del individuo que está en posesión del objeto de la bienaventuranza; de manera que la bienaventuranza formal es el analogado principal de la *beatitudo*, mientras que la bienaventuranza objetiva se dice tal porque es causa de la bienaventuranza formal¹⁰⁰.

Ningún ente finito puede saciar a la voluntad porque ninguno cumple la razón de Bien Universal; sólo Dios es el bien supremo, completamente saciativo

¹⁰⁰ Cfr. URDANOZ, T., *op. cit.*, p.120

No debe confundirse esta distinción entre bienaventuranza objetiva y subjetiva o formal, con la distinción más arriba citada entre la razón de fin último y el fin último objetivo. La distinción entre bienaventuranza objetiva y subjetiva se establece ya dentro del marco del *fin último objetivo*, pues estamos hablando del modo como el apetito se refiere a su verdadero fin, que es Dios.

de la tendencia de la voluntad. Dios es la bienaventuranza objetiva. Por tanto, la bienaventuranza *formal* corresponde a la *posesión* de Dios. ¿En qué consiste? En una operación del entendimiento especulativo, por la cual el alma *ve* la esencia de Dios –nos enseña Santo Tomás¹⁰¹. La bienaventuranza perfecta consiste en la visión de la esencia divina, llamada *contemplación o visión beatífica*.

Dios es el fin último apetecido por la voluntad creada, de manera que alcanzado Él, la voluntad queda totalmente satisfecha y, a la vez, la persona que lo alcanza queda plenamente perfeccionada en su ser. Pero no satisface a la voluntad cualquier modo de posesión de Dios, ni la persona llega a su perfección con cualquier tipo de unión con Dios. Sólo la unión que se establece por medio de la actividad del entendimiento, satisface plenamente la tendencia de la criatura hacia su fin último. Esto es, al menos, lo que parece querer enseñarnos el Angélico cuando trata expresamente de la bienaventuranza del hombre.

Nos detendremos, ahora, para precisar cuál es la doctrina de Santo Tomás a este respecto, porque ha de quedar manifiesto claramente en qué consiste aquel bien definitivo, aquel fin último que la voluntad de la criatura ama y apetece en todas las cosas que ama y apetece.

2. 4. 1. La esencia de la felicidad.

Para probar que la felicidad verdadera de la criatura intelectual se encuentra esencialmente en la visión de la divina esencia se pueden seguir dos líneas argumentativas, presentes en la mente del Doctor Angélico. La primera pone su principio en el carácter *perfectivo* que debe poseer el fin último, y ésta es la demostración que explícitamente desarrolla en el tratado de la bienaventuranza. La segunda se funda, más bien, en el carácter *saciativo* de la bienaventuranza como posesión del objeto propio de la voluntad, el Bien Universal, y aunque no tan explícita, se encuentra en la mente del Maestro Angélico.

La argumentación según la *perfectividad* de la bienaventuranza postula que la voluntad sólo puede quedar satisfecha con la visión intelectual de Dios *porque sólo en ella la naturaleza intelectual alcanza su máxima perfección*.

La voluntad ha alcanzado su fin último cuando ya no le queda nada por apetecer, ni desear; si teniendo muchos bienes todavía le queda algo que desear, entonces todavía no llega a la felicidad perfecta. Pero el fin último al que la voluntad tiende es a la perfección del sujeto apetente: *la voluntad queda saciada cuando alcanza la perfección del sujeto*.

Lo primero que de aquí se deduce es que la bienaventuranza formal, la posesión del fin último debe consistir en una *operación* del sujeto: la bienaventuranza formal es una operación de la criatura intelectual. La posesión del Bien Supremo por parte de la criatura no es una operación de Dios, sino de la criatura, y es una operación de ella porque la bienaventuranza implica la perfección de su naturaleza propia. Si la bienaventuranza no supusiese una

¹⁰¹ Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, q.3, a.8; 1, q.12, a.2.

operación por parte de la criatura intelectual, entonces no sería perfección de su naturaleza, pues cada ente alcanza su perfección cuando realiza su propia y perfecta operación, en la cual alcanza su plena actualidad. De aquí también que la operación del sujeto deba ser una operación *inmanente*, puesto que las operaciones transitivas perfeccionan antes al objeto exterior donde acaba la operación que al agente mismo¹⁰².

Lo segundo que se puede deducir es que si la voluntad tiende a la perfección de la naturaleza del apetente y éste posee una naturaleza intelectual, la voluntad no puede quedar colmada mientras no exista la perfección del entendimiento. Ahora bien, el entendimiento es ‘el sentido de lo divino’ y su objeto perfectivo no es otro que la esencia de la Causa primera. Así lo explica Santo Tomás en el tratado de la bienaventuranza: “La última y perfecta bienaventuranza no puede estar sino en la visión de la esencia divina. Para evidenciarlo deben considerarse dos cosas: primeramente que el hombre no es perfectamente feliz mientras le quede algo que desear y buscar; segunda, que la perfección de cada facultad debe apreciarse según la razón de su objeto. Ahora bien, el objeto del entendimiento es ‘lo que la cosa es’, a saber, la esencia de las cosas, como dice Aristóteles, de manera que la perfección del entendimiento se da en tanto y en cuanto conoce la esencia de alguna cosa. Por tanto, si algún entendimiento conoce la esencia de un efecto, y por ella no pudiese conocer la esencia de la causa y saber de ella ‘lo que es’, entonces no cabe decir que tal inteligencia alcance pura y simplemente la causa, aunque por el efecto pueda conocer acerca de ella que *existe*. De ahí que en el hombre quede, después de haber conocido el efecto y la existencia de la causa, un deseo natural de saber también ‘qué es’ la causa (...) Si, pues, el entendimiento humano, al conocer la esencia de un efecto creado, no sabe de Dios sino que *existe*, su perfección no se ha elevado aún a alcanzar pura y simplemente la causa primera; le queda el deseo natural de indagar y conocerla y, por consiguiente, aún no es perfectamente dichoso. En conclusión, para la perfecta beatitud se requiere que el entendimiento alcance la esencia misma de la causa primera. De esta suerte logrará su perfección por la unión con Dios, como su objeto, en el cual únicamente está la bienaventuranza del hombre”¹⁰³. Este es el argumento final con el cual Santo

¹⁰² Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, q.3, a.2 y ad 3.

¹⁰³ “Ultima et perfecta beatitudo non potest esse nisi in visione divinae essentiae. Ad cuius evidentiam, duo consideranda sunt. Primo quidem, quod homo non est perfecte beatus, quandiu restat sibi aliquid desiderandum et quaerendum. Secundum est, quod uniuscuiusque potentiae perfectio attenditur secundum rationem sui obiecti. Obiectum autem intellectus est ‘quod quid est’, idest essentia rei, ut dicitur in III *De Anima*. Unde intantum procedit perfectio intellectus, inquantum cognoscit essentiam alicuius rei. Si enim intellectus aliquis cognoscat essentiam alicuius effectus, per quam non possit cognosci essentia causae, ut scilicet sciatur de causa ‘quid sit’; non dicitur intellectus ad causam simpliciter, quamvis per effectum cognoscere possit de causa ‘an sit’. Et ideo remanet naturaliter homini desiderium cum cognoscit effectum, et scit eum habere causam, ut etiam sciat de causa ‘quid est’ (...). Si igitur intellectus humanus, cognoscens essentiam alicuius effectus creati, non cognoscat de Deo nisi ‘an est’; nondum perfectio eius attingit simpliciter ad causam primam, sed remanet ei adhuc naturale desiderium inquirendi causam. Unde nondum est perfecte beatus. Ad perfectam igitur beatitudinem requiritur quod intellectus pertingat ad ipsam essentiam primae causae. Et sic

Tomás cierra su demostración acerca de la esencia de la bienaventuranza, y en él están supuestos todos los razonamientos de las cuestiones 1, 2 y 3, de esta parte de la *Suma*.

Mientras a la voluntad le quede algo que desear no hay beatitud; pero si el entendimiento no alcanza su plena perfección, la voluntad todavía tiene algo que desear. Y el objeto absolutamente perfectivo del entendimiento no es otro que la esencia de la Causa primera, no hay plena perfección del entendimiento hasta que no conozca perfectamente la esencia de Dios, es decir, hasta que no *vea* a Dios en su esencia¹⁰⁴. Por tanto, la voluntad no puede quedar completamente saciada hasta que el hombre no alcance la visión de la esencia divina.

Conviene resolver una objeción para esclarecer un poco más cuál es la perfección a la cual tiende la voluntad. Alguno podría extender el argumento expuesto a toda facultad del hombre, de manera que, si la felicidad se da cuando la voluntad creada queda *satisfecha*, y sólo queda satisfecha cuando se ha alcanzado la plena perfección de la naturaleza del sujeto, debe decirse que la bienaventuranza consiste no sólo en la perfección del entendimiento por medio de la visión beatífica, sino también en la adquisición del objeto propio de cada una de las facultades del sujeto apetente. Y si acontece que la naturaleza del sujeto entraña no sólo potencias intelectivas, sino también sensitivas y vegetativas (como de hecho ocurre en el caso del hombre), resulta que para la plena satisfacción de la voluntad no sólo es preciso que el entendimiento alcance su objeto, sino que todas las potencias queden perfeccionadas, y así, debe incluirse en la bienaventuranza *formal* del hombre el que el apetito sensitivo alcance su objeto y que el cuerpo se encuentre con plena salud y vigor. De modo que se podría argumentar que en la perfecta bienaventuranza, en la bienaventuranza formal, entra de manera esencial no sólo la visión de la esencia divina, sino la posesión de todos los bienes del cuerpo y de los sentidos; porque de otro modo, no se encuentra plenamente perfeccionada la naturaleza del hombre, y por tanto, la voluntad no puede quedar del todo satisfecha.

De entrada la respuesta sólo puede ser una: basta el bien del entendimiento para perfeccionar toda la naturaleza humana porque el bien totalmente perfectivo

perfectionem suam habebit per unionem ad Deum sicut ad obiectum, in quo solo beatitudo hominis consistit". *Summa Theol.*, 1-2, q.3, a.8.

¹⁰⁴ No discutiremos ahora si la naturaleza de la criatura finita se ordena a un fin natural o sobrenatural; lo cierto es que, como potencia abierta al Infinito, al *Esse* en cuanto tal, y al conocimiento de la esencia, el entendimiento por naturaleza sólo puede quedar satisfecho al conocer la causa y la esencia de las cosas; por ende, sólo puede quedar satisfecho al conocer la esencia de la Causa primera. La pregunta es si el entendimiento de la criatura queda plenamente perfeccionado en su naturaleza con un conocimiento natural de la esencia de la Causa Primera (es decir, con un conocimiento mediante especies creadas) o sólo alcanza su verdadera perfección en la 'visión' sobrenatural mediante el Verbo Divino. Parece que, si lo propio del entendimiento es conocer la esencia, no puede haber un perfecto conocimiento de la esencia de Dios mediante una especie inteligible creada, de donde resulta que el entendimiento finito, por su sola actividad natural y por sus meras especies, siempre quedará 'insatisfecho' de su conocimiento de Dios, siempre le quedará algo más que conocer.

del entendimiento es en sí mismo el Bien Universal, el cúmulo de todas las perfecciones, la bondad de la cual participan todos los bienes. En otras palabras: todo lo de bueno que es apetecido por el apetito natural y por el apetito sensitivo se encuentra presente en el Bien Universal, y no sólo presente, sino que llevado al culmen de su perfección. Pues en el Bien Universal se encuentra la plenitud de la vida, hacia cuya participación tiende el cuerpo vivo, y en su posesión la plenitud del gozo, hacia cuya participación tiende el apetito sensitivo.

Es cierto que no hay plena perfección del hombre si no existe plena perfección de todas las partes de su naturaleza; por este motivo, la perfección del hombre que la voluntad humana intenta supone no sólo la perfección de las partes intelectivas, sino de todas sus partes inferiores o superiores. Sin embargo, esto no significa que la perfecta bienaventuranza consista en la visión de la esencia divina *más* la posesión de todos los bienes corpóreos necesarios para mantener satisfechos los apetitos inferiores, como si careciendo de tales bienes no pudiese darse felicidad plena. No debe olvidarse que los modos inferiores de entidad son siempre, según una jerarquización ontológica, cierta deficiente participación de los modos superiores, de manera que la perfección de una naturaleza superior incluye en sí misma toda la perfección que corresponde a la naturaleza inferior, aunque de modo más eminente; de manera que todas las potencias inferiores en el hombre están ordenadas a que la parte intelectual alcance su objeto: el cuerpo del hombre *vive* para que el alma pueda *sentir*, y *siente* para que el alma pueda llegar a *conocer y amar a Dios*. Alcanzado este fin el hombre ha alcanzado aquella perfección a la cual se ordenaba por naturaleza toda la actividad de su vida inferior. Por esto, en la perfecta bienaventuranza los apetitos inferiores quedarán efectivamente satisfechos, pero no a causa de la posesión de bien corporal alguno, sino que a causa de la visión beatífica misma, por redundancia de las potencias superiores en las inferiores. La razón ya está dicha: el Bien Divino contiene en sí mismo toda la bondad apetecida por los apetitos inferiores del hombre, y por tanto, no se requiere ningún bien finito añadido para la plena perfección de toda la naturaleza del hombre.

Así, pues, la perfección de toda la naturaleza del hombre se cifra en la perfección de lo superior en el hombre, que es el entendimiento; y la perfección del entendimiento se encuentra en el conocimiento de la esencia de la Causa Primera. Para esta perfección y culminación de la inteligencia no es preciso conocer la esencia de todos los demás entes existentes; basta con el conocimiento de la esencia de Dios, porque ésta es su objeto propio, el bien hacia el cual se ordena toda su actividad¹⁰⁵. Basta con este sólo argumento para comprender que el

¹⁰⁵ J. BOFILL, parafraseando a Rousselot, explica claramente porqué la inteligencia tiene, por definición, a Dios como a su objeto propio, sin que esto signifique ninguna clase de ontologismo. “La inteligencia es *el sentido de lo real* porque alcanza sus objetos *sub ratione entis*; pero precisamente en esta *ratio entis*, por la que son objetos de la inteligencia, difieren constitutivamente las cosas; de manera que si querernos dar de la inteligencia una definición perfecta “por las cuatro causas”, no podemos dejar de atender a su ordenación natural hacia *aquel Ser* único que es capaz de llenar totalmente su ámbito objetivo por realizar adecuadamente la *ratio* que le constituye en objeto para ella. En la medida en que es lícito introducir el fin en la definición de la inteligencia, ésta merece ciertamente el título de *sentido de lo divino*.”

fin último de la voluntad no puede estar en la posesión de ningún bien finito: no existe perfección de la naturaleza intelectual mientras el sujeto no conozca a Dios en su esencia.

Atenderemos ahora a la argumentación según el *objeto* propio de la voluntad, en la cual se sostiene que la bienaventuranza formal sólo puede consistir en la visión beatífica de la esencia divina porque la esencia divina es el único bien que puede saciarla.

“Es imposible que la beatitud consista en algún bien creado. La bienaventuranza es el bien perfecto, que totalmente aquietta el apetito; de otra suerte, si pudiera desearse algo más, no sería el fin último. Pero el objeto de la voluntad, que es el apetito humano, es el Bien Universal, así como el objeto del intelecto es la verdad universal. De aquí que nada pueda aquiettar la voluntad del hombre sino es el Bien Universal, el cual no se encuentra en cosa creada, sino en Dios únicamente, porque toda criatura tiene bondad participada. Por consiguiente, sólo Dios puede llenar la voluntad humana”¹⁰⁶.

La voluntad apetece no cualquier participación de la bondad divina –como sí sucede en los apetitos inferiores–, sino que apetece el Bien Universal en sí mismo. El apetito de los seres irracionales tiende al fin último, al Bien Universal, pero no para poseerlo en sí mismo, sino para alcanzarlo en la medida de sus posibilidades, es decir, en una semejanza participada de ese bien; pero la voluntad no se satisface con un bien participado, quiere la plenitud del bien, el Bien Universal en sí mismo. Ahora bien, la única manera de poseer el Bien Universal en su misma esencia es mediante la operación del intelecto, porque sólo el

Pero hay que justificar un nuevo extremo de la concepción de Rousselot. Si aceptamos la concepción aristotélica tomista, según la cual “la causa final es la primera de las causas; *causa causarum*, la dependencia entre el *objeto formal* y el *objeto final* o *saciativo* de la inteligencia, deberá establecerse reconociendo a este último la prioridad; y entonces habrá que decir, no que la inteligencia *puede* conocer a Dios, porque tiene la razón de ser como objeto (en cuyo caso el encuentro con Dios sería tan sólo una de tantas posibilidades de la peripecia intelectual), sino inversamente: que puede considerar las cosas en su razón de ser, *porque* está ordenada al conocimiento de Dios. Así, Rousselot: “Lo hemos dicho ya: lo que define el espíritu es la posibilidad de incorporarse, por así decirlo, lo absoluto (por la visión intuitiva), lo cual tiene como consecuencia el poder alcanzar, incluso lo contingente, de modo definitivo e irreformable. El espíritu es θεός πος antes de ser παντα πος, o en otras palabras: “la inteligencia es el sentido de lo real, *porque* es el sentido de lo divino””. *Contemplación y Caridad*, en ‘Obra Filosófica’, Ediciones Ariel, Barcelona, 1967, p.92.

¹⁰⁶ “Impossibile est beatitudinem hominis esse in aliquo bono creato. Beatitudo enim est bonum perfectum, quod totaliter quietat appetitum: alioquin non esset ultimus finis, si adhuc restaret aliquid appetendum. Obiectum autem voluntatis, quae est appetitus humanus, est universale bonum; sicut obiectum intellectus est universale verum. Ex quo patet quod nihil potest quietare voluntatem hominis, nisi bonum universale. Quod non invenitur in aliquo creato, sed solum in Deo: quia omnis creatura habet bonitatem participatam. Unde solus Deus voluntatem hominis implere potest”. *Summa Theol.*, 1-2, q.2, a.8.

conocimiento intelectual puede aprehender una realidad de orden puramente espiritual. Por tanto, la visión intelectual de la esencia divina sacia a la voluntad porque tal visión es el modo en que la voluntad alcanza plenamente su objeto propio y reposa en su posesión.

Desde la perspectiva del objeto saciativo de la voluntad el argumento de Santo Tomás se sostiene en el hecho de que la unión de la persona creada con el objeto proporcionado a su voluntad no puede consistir ni en una operación de las potencias sensitivas¹⁰⁷, ni tampoco en una operación de la voluntad. De aquí que, como por descarte, sólo quede la posibilidad de la operación del entendimiento como unión adecuada entre la voluntad y el Bien Universal. Sólo el entendimiento es capaz de aprehender el Bien infinito¹⁰⁸.

Ciertamente es manifiesto porqué las potencias sensitivas no pueden alcanzar a Dios como Bien Universal, sino sólo a una determinada participación de la perfección divina. En cambio, debe explicarse con un poco más de detalle por qué la voluntad se une al objeto al cual aspira no por un acto propio, sino por un acto del entendimiento.

No es posible que la unión real de la persona creada con su fin último se realice primera y esencialmente por una operación de la voluntad, porque si así fuera, bastaría con que la voluntad quisiera el fin último para que lo alcanzara inmediatamente, y esto de hecho no ocurre así. El acto de la voluntad respecto del fin último es el amor a dicho fin; tal amor, en ausencia del objeto amado se transforma en deseo, y así es evidente que el deseo entraña la no posesión del fin amado. En cambio, habiendo adquirido el bien amado se transforma en gozo; pero el gozo no es el acto de adquisición del fin, sino la consecuencia de tal adquisición. Si el solo amor de la voluntad implicase la unión real con el objeto amado, entonces la voluntad, con solo amar una cosa la alcanzaría según el modo

¹⁰⁷ Ninguna sustancia material ni facultad corpórea puede alcanzar a Dios en sí mismo, porque Dios no es materia ni cuerpo. Para que los sentidos corpóreos pudiesen conocer a Dios en sí mismo deberían dejar de ser lo que son, pues, por su misma naturaleza, ellos son incapaces de captar el acto de ser ni la esencia de las cosas. Cfr. URDANOZ, T., *op. cit.*, p.154.

¹⁰⁸ La capacidad del intelecto creado para ver la esencia divina es más bien una posibilidad, a modo de una potencia obediencial. Aunque el entendimiento creado tenga el *esse* como objeto propio y no cualquier *esse*, sino el acto de ser en su infinitud, por sus solas fuerzas naturales siempre alcanzará un *esse* proporcionado a su naturaleza finita, pues lo conocido está en el cognoscente al modo del cognoscente; todo ente que posea una naturaleza superior a la del cognoscente supera la capacidad de este último, de modo que no puede conocer *de manera perfecta* su esencia, aunque sí de manera imperfecta por medio de sus efectos. Pero Dios es *Esse* Infinito, y no hay criatura que lo pueda tener como objeto proporcionado; si se afirma que el entendimiento creado es abierto a la infinitud y *capax Dei*, se quiere decir que el conocimiento de la esencia divina no es contrario a la naturaleza del entendimiento creado (como sí es contrario a la naturaleza de los sentidos y de cualquier facultad corpórea), pero no se quiere afirmar que el entendimiento creado sea capaz, con sus solas fuerzas naturales, de alcanzar el perfecto conocimiento de tal esencia. La visión de la Esencia de Dios requiere que Éste quiera darse *gratuitamente* a la criatura y que fortalezca su entendimiento con una gracia sobrenatural llamada '*lumen gloriae*'. Cfr. *Summa Theol.*, 1, q.12, aa. 4 y 5.

con el cual tiende a alcanzarlo, es decir, según el acto de ser. Pero Santo Tomás declara que ni en el orden de lo sensible ni en el de lo espiritual la voluntad alcanza la posesión que anhela de su objeto con solo el amor a él. El avaro no tiene el dinero con solo apetecerlo, ni el aprendiz adquiere un arte con sólo amarlo, “y lo mismo acontece respecto del fin inteligible. Ya que, primero queremos conseguir el fin inteligible, pero sólo lo conseguimos cuando se hace presente en nosotros por un acto del intelecto, y entonces la voluntad descansa, deleitada, en el fin ya logrado”¹⁰⁹.

El filósofo Jaime Bofill explica con claridad este proceso de adquisición del fin amado: primero se nos presenta una forma conocida, sobre la cual el entendimiento hace un juicio *práctico* de bondad o de maldad; ante este juicio el sujeto tomará una *posición* personal mediante su voluntad: lo querrá o no lo querrá. Si lo ama y lo quiere, hace falta todavía un último paso que *cierre* el proceso: la adquisición del objeto. Esto requiere de algún tipo de facultades que permitan al sujeto *apoderarse* de lo amado; en el caso de las cosas corpóreas y sensibles, dichas facultades serán de orden corporal y sensitivo (dientes, manos, sentidos...). Pero si lo amado es una realidad espiritual, un ser inteligible, “la facultad ‘*aprehensiva*’ será entonces de nuevo la inteligencia; de suerte que ella (en quien se había iniciado el movimiento del sujeto hacia el objeto: uno y otro, necesariamente personas) estará encargada de dar cumplimiento final a este movimiento, asegurando a la voluntad la presencia de su bien. El acto intelectual será aquel por el cual el sujeto *primo apprehendit finem*”¹¹⁰.

Resumamos los dos argumentos antes expuestos que nos prueban la necesidad de que la bienaventuranza consista esencialmente en la visión de la esencia de Dios:

¹⁰⁹ “Dico ergo quod, quantum ad id quod est essentialiter ipsa beatitudo, impossibile est quod consistat in actu voluntatis. Manifestum est enim ex praemissis quod beatitudo est consecutio finis ultimi. Consecutio autem finis non consistit in ipso actus voluntatis. Voluntas enim fertur in finem et absentem, cum ipsum desiderat; et praesentem, cum in ipso requiescens delectatur. Manifestum est autem quod ipsum desiderium finis non est consecutio finis, sed est motus ad finem. Delectatio autem advenit voluntati ex hoc quod finis est praesens: non autem e converso ex hoc aliquid fit praesens, quia voluntas delectatur in ipso. Oportet igitur aliquid aliud esse quam actum voluntatis, per quod fit ipse finis praesens volenti (...) Sic igitur et circa intelligibilem finem contingit. Nam a principio volumus consequi finem intelligibilem; consequimur autem ipsum per hoc quod fit praesens nobis per actum intellectus; et tunc voluntas delectata conquiescit in fine iam adeptus”. *Summa Theol.*, 1-2, q.3, a.4.

¹¹⁰ BOFILL, *op. cit.*, p.95.

Aparece en este punto una objeción que volverá a surgir más adelante y que ahora no es momento de resolver. ¿Es tan claro que el amor de la voluntad no entraña ninguna unión real con el objeto amado? Ya sabemos que entraña una unión afectiva, y que en el orden de las realidades corporales esta unión afectiva no puede ser en modo alguno una unión real. Pero ¿esto también se aplica a las realidades espirituales, a la unión con las personas, y sobre todo a la unión con Dios, que es Amor? Como afirma el p. R. ORLANDIS, (*op. cit.*, 1942, nº51, p. 38, parte II) esto es discutible aun en el pensamiento íntegro de Santo Tomás. Será preciso estudiar más detenidamente la diferencia entre la unión que se establece por el entendimiento y aquella que se establece por el amor de la voluntad.

El primer argumento se funda en dos premisas: que el fin último de la voluntad es la perfección de la naturaleza del apetente y que el entendimiento es esencialmente ‘el sentido de lo divino’, es decir, que el objeto propio del entendimiento es la verdad universal. Si el entendimiento es capaz de conocer el ser y la esencia de los entes finitos, esto se debe a que por naturaleza el entendimiento está ordenado a conocer la esencia y el ser del Ente Infinito, del *Ipsum Esse Subsistens*. La esencia de Dios es el objeto completamente perfectivo de la inteligencia; de aquí que la voluntad no pueda llegar a su fin último mientras la inteligencia no alcance perfectamente su objeto propio, porque la voluntad no reposa mientras el sujeto no quede plenamente perfeccionado.

El segundo argumento se fundamenta en otras dos premisas que complementan a las anteriores: que el fin último de la voluntad es aquello que sacia y aquieta completamente a la voluntad misma, y que el objeto propio y completamente saciativo de la voluntad es el Bien Universal en sí mismo. La segunda premisa se prueba con una demostración paralela a la del objeto perfectivo del entendimiento: si la voluntad ama todo cuanto ama ‘bajo la razón común de bien’, la voluntad sólo puede quedar satisfecha en aquello que cumpla totalmente la razón de bien, es decir, en el Bien Universal. En este punto aparece un tercer principio: el Ser divino sólo puede unirse a la criatura intelectual mediante el conocimiento intelectual de la esencia de Dios, es decir, la voluntad sólo puede alcanzar su objeto mediante la operación del entendimiento.

Por tanto, *formalmente* la bienaventuranza o felicidad consiste en aquel *acto del sujeto* que le permite alcanzar su fin último, y este acto es la operación del entendimiento especulativo que contempla la esencia de Dios. En esta operación se cumple tanto la perfección total del sujeto de naturaleza intelectual como la plena satisfacción de la inclinación de la voluntad.

Antes de finalizar este apartado sólo nos resta caracterizar brevemente el acto de contemplación beatífica. Esta operación del entendimiento por la cual se alcanza la bienaventuranza perfecta tiene un carácter especial: corresponde al entendimiento *especulativo* y no al práctico porque es un obrar que se apetece por sí mismo, y no en vistas de una acción ulterior, y porque el objeto conocido es de orden especulativo: es el Bien Universal¹¹¹. Así, pues, el acto de contemplación de Dios pertenece al orden especulativo y, sin embargo, no puede consistir en ninguno de los actos de las ciencias especulativas, porque es una operación que supone una capacidad activa superior a la de la naturaleza creada¹¹². Tampoco entraña discurso racional, ni requiere de ninguna especie inteligible creada; de aquí que se describa como un conocimiento *inmediato* o *intuitivo* de Dios, pues la especie por la cual la criatura entiende a Dios es la misma esencia divina¹¹³.

¹¹¹ Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, q.3, a.5.

¹¹² Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, q.3, a.6.

¹¹³ Cfr. *Summa Theol.*, 1, q.12, a.2, ad 3.

Cuando Santo Tomás afirma que ningún entendimiento creado puede *ver* a Dios en su esencia por medio de sus solas fuerzas naturales, esto no significa que no pueda conocer algo de la esencia divina. De hecho, el entendimiento humano la puede conocer positivamente, por analogía, como Causa Primera de toda perfección creada; el

Queda descrita así, de modo general, la bienaventuranza *perfecta*, posible sólo por gracia divina, fuera de esta vida. Existe, no obstante, también un modo de bienaventuranza imperfecta, posible en la vida presente y *que también tiene su constitutivo esencial en la contemplación de Dios*. “La última y perfecta bienaventuranza que se espera en la vida futura consiste toda ella principalmente en al contemplación; mas la imperfecta, cual se puede tener en este mundo, primero y principalmente consiste en la contemplación, secundariamente en la operación del entendimiento práctico, que ordena las acciones y pasiones humanas”¹¹⁴. Se trata de una contemplación *imperfecta*, en primer lugar, porque se realiza mediante las especies creadas de la inteligencia finita y que, por tanto, no pueden manifestar la esencia de Dios tal cual ésta es¹¹⁵, y en segundo lugar, porque para el hombre en la vida presente tal operación no puede ser continua¹¹⁶.

Siendo una cierta contemplación imperfecta de la esencia divina, la bienaventuranza posible en esta vida se constituye como cierta incoación de la perfecta, incoación que puede darse según dos órdenes o niveles: por un conocimiento *natural*, mediante las ciencias especulativas¹¹⁷, y un conocimiento *sobrenatural*, mediante la fe y el don de la sabiduría¹¹⁸. Otra distinción establece Santo Tomás dentro de la bienaventuranza imperfecta posible en esta vida, pero el criterio que usa para distinguir no es ya el grado de conocimiento, sino el diverso modo de vida: hay cierta felicidad incoada en la vida contemplativa y en la activa, pero en la primera de modo más propio que en la segunda, pues la vida activa se llama *feliz* en la medida en que existe cierto gobierno del entendimiento sobre las fuerzas inferiores del hombre, y sin embargo, este gobierno se ordena hacia la contemplación de Dios.

En definitiva, la esencia de la bienaventuranza o de la felicidad se encuentra en la contemplación de la Ser Divino: bienaventuranza perfecta será aquella en que exista contemplación perfecta, es decir, visión beatífica; bienaventuranza imperfecta, donde haya contemplación imperfecta, es decir, según una especie inteligible finita.

Así, pues, si la bienaventuranza formal consiste esencialmente en una operación del entendimiento, ¿qué papel juega el amor de la voluntad en la

entendimiento angélico entiende la esencia de Dios como Causa de su propio ser. Sin embargo, todos estos conocimientos no son la ‘visión’ de la esencia de Dios, porque todos ellos suponen la ‘mediación’ de una especie creada, que en sí misma es incapaz de contener la esencia divina, pues la especie inteligible creada siempre tiene el ser del cognoscente, y el cognoscente creado posee un ser finito.

¹¹⁴ “Ultima et perfecta beatitudo, quae expectatur in futura vita, tota consistit in contemplatione. Beatitudo autem imperfecta, qualis hic haberi potest, primo quidem et principaliter consistit in contemplatione: secundario vero in operatione practici intellectus ordinantis actiones et passiones humanae”. *Summa Theol.*, 1-2, q.3, a.5.

¹¹⁵ Cfr. *Summa Theol.*, 1, q.12, a.2; *ibid.*, 2-2, q.180, a.4.

¹¹⁶ Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, q.3, a.2 ad 4.

¹¹⁷ Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, q.3, a.6.

Respecto de esta bienaventuranza natural imperfecta habla Aristóteles cuando trata acerca de la felicidad del hombre, pues trata de los hombres felices ‘en cuanto pueden serlo los hombres’ (Cfr. *Ética a Nicómaco*, I, 10, 1101a 20).

¹¹⁸ Cfr. *Summa Theol.*, 1, q.12, a.13; *ibid.*, 2-2, q.1, a.1 y q.45, a.3 ad 3.

felicidad? Ya se ha dicho algo: la contemplación está precedida por un deseo y le sigue necesariamente un gozo en la posesión del objeto; existe, evidentemente alguna clase de amor de la voluntad hacia Dios, amor que sostiene todo el proceso de búsqueda de Dios y que permite la culminación de la contemplación en el goce del sujeto. El deseo permite que la voluntad se ordene convenientemente hacia su fin último; y el gozo es un accidente necesario de la bienaventuranza, que viene a completar la felicidad como su consumación¹¹⁹, al modo como la belleza es la consumación de la juventud.

Por tanto, a primera vista, la voluntad interviene en la bienaventuranza de manera secundaria, mediante el ‘amor a la Verdad’, y el deseo y el gozo que de este amor se sigue. Este amor a la verdad constituye un amor natural y necesario de la voluntad, puesto que pertenece a la perfección de la criatura racional el que su facultad más noble alcance su objeto propio; de modo que parece evidente que tal amor debe intervenir en la bienaventuranza, y que sin embargo, no puede constituir de manera esencial la bienaventuranza formal, porque su objeto, la verdad, la aprehende el entendimiento.

2. 4. 2. Amor y contemplación

Es preciso ahora determinar la naturaleza del amor que interviene en la bienaventuranza; pues si la bienaventuranza es el estado perfecto del hombre, deberá darse en ella el amor perfecto, y así, será ese amor el que, en definitiva, mueva toda la actividad de la voluntad. ¿Cuál es el amor que interviene en el estado de bienaventuranza? Ya se ha dicho: el amor a la *verdad*, objeto propio del entendimiento. Pero también debe reconocerse que interviene el amor al *Bien Universal*, como objeto plenamente saciativo de la voluntad. No obstante, así planteada la doctrina del Doctor Angélico acerca de la bienaventuranza, puede ésta ser combatida por muchas y graves acusaciones:

En primer lugar, una doctrina tal puede ser acusada de un *eudemonismo egocéntrico* inadmisibles. Si el amor al fin último, a la bienaventuranza es el mero amor a la verdad como objeto del entendimiento, o el amor al bien en cuanto satisface a la voluntad, entonces el centro absoluto del amor de la criatura no es Dios, sino la criatura misma que apetece. Por una parte, el amor natural del entendimiento a la verdad es una tendencia *centrípeta*: el intelecto “esencialmente tiende a asimilarse lo inteligible, a atraérselo a sí; a enriquecerse con la posesión de la verdad conocida y asimilada”¹²⁰, de modo que el entendimiento se constituye en el centro que quiere alcanzar su propio objeto y perfección. Y por otra, el anhelo de la voluntad de alcanzar el Bien Universal para la propia *satisfacción* de sus tendencias parece poner nuevamente a la criatura como centro y verdadero fin último de su voluntad.

Pero si esto es así, queda puesto el fundamento para una moral interesada, basada en el amor de concupiscencia, que no tiene en cuenta el bien objetivo y honesto, pues *por natural inclinación de la voluntad* el hombre y su propia

¹¹⁹ Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, q.3, a.4.

¹²⁰ R.ORLANDIS, *ibíd.*, 1943, n°54, p.36 (parte III).

perfección y satisfacción se constituyen en el centro de toda intención voluntaria y en la medida natural de la moralidad de sus acciones. Y la más grave consecuencia de una afirmación semejante consistiría en la contradicción establecida entre el orden del amor natural y el orden de la caridad, que lleva a amar a Dios sobre todas las cosas.

En todo fin apetecido por la voluntad se encuentran tres aspectos: el *finis cui* (aquél para quien se quiere el bien), el *finis qui* (la cosa querida para alguien) y el *finis quo* (posesión o consecución del objeto). El *finis cui* es amado con amor de benevolencia, es el verdadero término de la tendencia, porque es lo verdaderamente amado: la persona para quien queremos el bien es absolutamente querida en sí misma, sin apetecer algo ‘más allá’ de su bien. El *finis cui* es el verdadero fin, así como el amor de benevolencia con que amamos dicho fin es el verdadero amor. El *finis qui* u bien querido para alguien es amado con amor de concupiscencia; es término de tendencia en un sentido secundario, respecto de un amor que es inferior al amor de benevolencia y que tiene su origen en éste. Por último el *finis quo* es término en el mismo orden del *finis qui*, es decir, respecto del amor de concupiscencia.

Si decimos que en la bienaventuranza formal, Dios es amado como verdad que perfecciona el entendimiento y como bien que aquieta el apetito de la voluntad, entonces Dios es amado como objeto perfectivo y saciativo de la criatura: Dios es amado como la única verdadera felicidad, pero la felicidad la busca la criatura como bien para sí mismo como *finis qui* y *finis quo*, por tanto, lo realmente amado como fin último es uno mismo, para quien se quiere la felicidad. Y si todo lo que el hombre quiere lo quiere por alcanzar la felicidad, entonces ciertamente, todo lo que el hombre (y toda criatura intelectual) quiere lo quiere en orden a sí mismo, en orden a alcanzar el bien para sí mismo. Concebida así la doctrina tomista, queda anulada toda posibilidad de un amor desinteresado a los demás, a Dios, y a todo lo que sea bien honesto, y queda destruido el fundamento natural de la caridad, la cual no vendría a perfeccionar la tendencia natural del ser intelectual sino a destruirla.

Una segunda acusación contra la afirmación de una bienaventuranza *intelectualista* se deriva a partir de la primera objeción: la presencia de un amor meramente egocéntrico en la bienaventuranza perfecta del hombre se presenta como antihumana, contraria a las inclinaciones del corazón del hombre.

Postular que el mero amor y gozo en la verdad basta para perfeccionar a toda la persona se presenta como un intelectualismo extremo, que pone la felicidad en un gozo frío, solitario, semejante al del investigador que hace un descubrimiento (aunque en el caso de la visión beatífica se trate de la Verdad absoluta, y del más sublime gozo en esa visión). Una afirmación semejante ignora la tendencia de la persona creada a amar y ser amada, la necesidad del corazón humano de una relación personal. Incluso afirmando la existencia, en el acto de la bienaventuranza, de un amor al bien infinito, si dicho amor se refiere a Dios sólo en la medida en que satisface la propia necesidad, se estaría reduciendo el fundamento de todo amor al amor a uno mismo, y se olvidaría el anhelo interno de cada persona de establecer una relación de donación con otra persona, a saber, la

tendencia real de cada hombre a entregar su propio bien y su propia vida a otro que la reciba como un bien.

En tercer lugar, defender la existencia de solo el amor concupiscente a Dios como perfección para uno mismo supone, evidentemente, arrancar del núcleo de la bienaventuranza el amor de caridad y, por tanto, quitar el amor de caridad en la constitución del fin último. Pero semejante *exclusión* pondría al Doctor Angélico en contradicción consigo mismo. “¿No es por ventura la bienaventuranza, según el pensamiento del santo doctor, la perfección consumada, el colmo o ápice de la perfección? Por consiguiente, lo que es esencial en la perfección no puede ser menos que esencial en la bienaventuranza. Pues bien; si preguntamos al Santo en qué está la perfección de la vida cristiana, nos contestará que en la caridad; y esto tanto en la patria del cielo como en el camino para la patria que es la vida presente”¹²¹.

Por último, postular que la bienaventuranza perfecta se reduce a la posesión de Dios por medio del entendimiento, parece presentarse en plena contradicción con lo afirmado por el Doctor Angélico respecto al amor natural de los seres espirituales: por naturaleza, toda persona ama con amor natural más a Dios que a sí mismo. Esto significa que el término de intención de su voluntad se encuentra más en Dios que en sí misma, de manera que, con amor natural, ama más a Dios que a sí misma. Querer a Dios simplemente para poseerlo parece desdecir de un verdadero amor a Dios *por sobre uno mismo*; nos veríamos en la necesidad de postular en el espíritu creado una duplicidad de amores naturales: el amor natural substancial, que tendría por objeto último a Dios mismo, y al amor natural de la voluntad, que tendría la posesión de Dios como fin y, por tanto, la perfección individual como fin, antes que el bien de Dios.

Ahora bien, supuesto que pertenece a la constitución de la naturaleza intelectual no sólo el deseo de alcanzar su propia perfección, sino la tendencia a comunicar su propio bien en una relación de entrega amorosa, la respuesta a las dificultades arriba planteadas sólo puede seguir dos caminos: o en la contemplación beatífica interviene no sólo el amor egocéntrico a la propia perfección, sino también el amor de amistad a Dios, es decir, la caridad como constitutivo necesario; o la contemplación beatífica no es el fin último del hombre, sino que hay un fin ulterior al cual se ordena la contemplación, y en el cual interviene esencialmente la caridad.

Intentar determinar cuál es el amor que interviene esencialmente en la bienaventuranza y de qué manera interviene, no significa intentar determinar si el amor interviene esencialmente en la operación de aprehensión intelectual de Dios, sino que se intenta determinar qué amor debe estar necesariamente presente para que se constituya la bienaventuranza en cuanto tal; en otras palabras, se intenta determinar con qué amor debe ser amado Dios para que pueda constituirse realmente en bienaventuranza del hombre.

¹²¹ R.ORLANDIS, *ibíd.* p.36. Cfr. *Summa Theol.*, 2-2, q.184, aa.1 y 2.

En los aspectos fundamentales guiaremos nuestra respuesta por el pensamiento del padre Ramón Orlandis, S.I., porque guardamos una convicción semejante a la suya: el objeto de la bienaventuranza es el Amor de Dios, es Dios en sí mismo *amando* a la criatura.

En primer lugar, debe decirse que Santo Tomás no ha excluido ni olvidado el amor de caridad en la bienaventuranza, y ni siquiera en el tratado de la bienaventuranza. Dos pruebas confirman esta afirmación, una indirecta y otra directa.

La prueba *indirecta*¹²² se encuentra en la doctrina tomista acerca del hombre como imagen de Dios (*Summa Theol.*, 1, q.93): el fin último del hombre consiste en el conocimiento directo y en el amor *caritativo* de Dios, porque en estos actos estriba la plena perfección de su naturaleza humana. Tal afirmación se funda en la relación de *imagen* que tiene el hombre respecto de Dios. La imagen sólo encuentra su perfección en aquello que es su modelo; de manera que el hombre, imagen de Dios por su alma espiritual, sólo encuentra su acabada perfección cuando llega a conocer y amar a Dios así como Dios se conoce y se ama a sí mismo. Y Dios se conoce a sí mismo con un conocimiento inmediato y directo, y se ama con un perfecto amor benevolencia¹²³.

En cambio, de manera *directa*, se prueba que, para Santo Tomás, la caridad interviene necesariamente en la bienaventuranza por la alusión del Doctor Angélico, en el mismo tratado acerca de la bienaventuranza, sobre la necesidad de rectitud de voluntad en la bienaventuranza.

“La rectitud de la voluntad se requiere para la bienaventuranza de manera antecedente y de manera concomitante. *Antecedentemente*, porque la rectitud de la voluntad se da cuando está debidamente ordenada al fin último. El fin se compara a aquello que se ordena al fin así como la forma a la materia. Pero lo mismo que la materia no puede alcanzar la forma si no se encuentra debidamente dispuesta para ella, tampoco un ente puede alcanzar un fin si no se encuentra debidamente ordenada a él. De manera que nadie puede llegar a la felicidad sin rectitud de voluntad. Por otra parte, también se requiere la rectitud de voluntad *concomitantemente*, porque la felicidad última consiste –como se ha dicho– en la visión de la divina esencia, que es la esencia misma de la bondad. Y así la voluntad que ve la esencia de Dios necesariamente ama todo lo que ama por su ordenación a Dios, de manera como la voluntad que no ve la esencia de Dios, ama todo lo que ama bajo la razón común de bien, que sí conoce. Y esto mismo (amar

¹²² La hemos llamado ‘prueba indirecta’ porque SANTO TOMÁS no concluye directamente de la doctrina del hombre como imagen de Dios que en el fin último del hombre esté presente la caridad. Sin embargo, tal conclusión se sigue de suyo a partir de los supuestos de dicha doctrina. Orlandis entiende este razonamiento no como una prueba ‘indirecta’, sino como un proceso ‘descendente’ que va *desde* la ‘intención’ de Dios al crear *hasta* la imagen de Dios en la criatura intelectual.

¹²³ Véase el capítulo cuarto: “La Persona creada como imagen de la Trinidad”.

todo por orden a Dios) hace recta a la voluntad. De manera que, evidentemente, no puede darse la felicidad sin voluntad recta”¹²⁴.

La recta ordenación de la voluntad al fin último se precisa antecedentemente para que exista una disposición adecuada del sujeto para recibir el don de la contemplación de la esencia divina; y existe consecuentemente a la visión beatífica porque, contemplada la bondad de Dios no puede la criatura dejar de ordenar todo su afecto hacia Él.

Ahora bien, esta rectitud de la voluntad consiste en la *caridad*. “En lo moral la forma se atiende principalmente en orden al fin. Razón de esto es que el principio de los actos morales es la voluntad, cuyo objeto y casi forma es el fin, y siempre la forma del acto es consiguiente a la forma del agente. Por donde en lo moral lo que da al acto el orden al fin, le da la forma. Ahora bien, es manifiesto según lo dicho, que por la caridad se ordenan los actos de todas las virtudes al fin”¹²⁵. De manera que la rectitud de voluntad que se presupone y que se completa

¹²⁴ “Rectitudo voluntatis requiritur ad beatitudinem et antecedenter et concomitanter. Antecedenter quidem, quia rectitudo voluntatis est per debitum ordinem ad finem ultimum. Finis autem comparatur ad id quod ordinatur ad finem, sicut forma ad materiam. Unde sicut materia non potest consequi formam, nisi sit debito modo disposita ad ipsam, ita nihil consequitur finem, nisi sit debito modo ordinatur ad ipsum. Et ideo nullus potest ad beatitudinem pervenire, nisi habeat rectitudinem voluntatis. Concomitanter autem, quia, sicut dictum est, beatitudo ultima consistit in visione divinae essentiae, quae est ipsa essentia bonitatis. Et ita voluntas videntis Dei essentiam, ex necessitate amat quicquid amat, sub ordine ad Deum, sicut voluntas non videntis Dei essentiam, ex necessitate amat quicquid amat, sub communi ratione boni quam novit. Et hoc ipsum est quod facit voluntatem rectam. Unde manifestum est quod beatitudo non potest esse sine recta voluntate”. *Summa Theol.*, 1-2, q.4, a.4.

¹²⁵ “In moralibus forma actus attenditur principaliter ex parte finis: cuius ratio est quia principium moralium actuum est voluntas, cuius obiectum et quasi forma est finis. Semper autem forma actus consequitur formam agentis. Unde oportet quod in moralibus id quod dat actui ordinem ad finem, det ei et formam. Manifestum est autem secundum praedicta quod caritatem ordinantur actus omnium aliarum virtutum ad ultimum finem”. *Summa Theol.*, 2-2, q.23, a.8.

La misma idea aparece en el artículo séptimo, en la respuesta a la segunda objeción: no puede haber verdadera virtud, ni siquiera en el orden de la naturaleza, si falta la debida ordenación al fin, y esta ordenación se efectúa por la caridad.

Que la caridad es la disposición correcta de la voluntad para el fin último se hace evidente también en párrafos como el siguiente: “La facultad de ver a Dios no corresponde al entendimiento creado según su naturaleza, sino por la luz de la gloria, que constituye al entendimiento en cierta ‘deiformidad’, como se ve por lo dicho anteriormente. De ahí que el entendimiento que más participe de la ‘luz de gloria’ vea más perfectamente a Dios. Pero participará más del ‘*lumen gloriae*’ quien tenga más caridad; porque donde hay una caridad mayor existe un deseo mayor; y el deseo hace al apetente apto y preparado para recibir lo deseado. De ahí que el que más tenga de caridad verá más perfectamente a Dios y será más feliz”.

“Facultas autem videndi Deum non competit intellectui creato secundum suam naturam, sed per lumen gloriae, quod intellectum in quadam deiformitate constituit, ut ex superioribus patet. Unde intellectus plus participans de lumine gloriae perfectius Deum videbit. Plus autem participabit de lumine gloriae, qui plus habet de caritate: quia ubi est maior caritas, ibi est maius desiderium; et desiderium quodammodo facit desiderantem

en el acto de contemplación de la esencia divina es principalmente el afecto de la caridad.

Para el Doctor Angélico la caridad entra constitutivamente en la bienaventuranza, de manera antecedente y concomitante. No puede afirmarse, por tanto, que el único amor que se refiere al fin último sea el amor egocéntrico del propio bien, pues el amor de caridad no es un amor egocéntrico, sino que por él, la criatura racional ama más a Dios que a sí misma, queriendo el bien de Dios más que el suyo propio e incluso queriéndose a sí misma para Dios. Muchos son los pasajes que hemos ya citado en otros capítulos y que prueban que para Santo Tomás no sólo en el orden de la caridad, sino en el mismo orden natural la criatura ama a Dios más que a sí misma¹²⁶, y que Dios no es amado sólo con amor de concupiscencia, sino que también y más con amor de amistad, que es el propio de la caridad. “El que uno quiera gozar de Dios pertenece al amor con que Dios es amado con amor de concupiscencia. Y amamos más a Dios con amor de amistad que con amor de concupiscencia, porque mayor es el bien de Dios en sí mismo que el bien que podemos participar gozando de Dios”¹²⁷.

Para el Maestro Angélico interviene en la bienaventuranza, de manera necesaria, *el amor de caridad*, por el cual la persona creada ama a Dios más que a sí misma y, queriendo la felicidad para sí misma, se quiere a sí misma para Dios. Gracias a este amor caritativo que antecede al acto de bienaventuranza, el amor de concupiscencia del entendimiento, el amor a la verdad como objeto del entendimiento queda rectamente ordenado respecto del fin último, lo mismo que el amor de la voluntad hacia su propia complacencia o satisfacción individual.

Sin embargo, con estas afirmaciones no queda todo resuelto; permanece todavía una inquietud en el alma. Si la bienaventuranza es la contemplación de la divina esencia, ¿cabe que esta bienaventuranza sea el fin último del hombre cuando el amor que brota del acto mismo de contemplación (amor a la Verdad que satisface del todo al entendimiento creado) debe ser *ordenado* por un amor de orden superior? Si el fin último es el ápice de perfección de la criatura, ¿cómo puede suceder que haya algo superior que lo deba perfeccionar? Y si el fin último o bienaventuranza es lo máximamente saciativo del hombre, ¿cómo puede ocurrir que este acto intelectual de visión de la esencia divina no satisfaga al anhelo natural y sobrenatural del hombre de amar a Dios más que a sí mismo?

La respuesta de Orlandis nos parece acertada: la caridad entra esencialmente en la bienaventuranza en la medida en que la razón de su objeto coincide con el objeto de la visión beatífica: *lo que se contempla es a Dios como*

aptum et paratum ad susceptionem desiderati. Unde qui plus habebit de caritate, perfectius Deum videbit, et beatior erit”. *Summa Theol.*, 1, q.12, a.6.

¹²⁶ Cfr. *Summa Theol.*, 2-2, q.26, a.3.

¹²⁷ “Hoc quod aliquis velit frui Deo, pertinet ad amorem quo Deus amatur amore concupiscentiae. Magis autem amamus Deum amore amicitiae quam amore concupiscentiae: quia maius est in se bonum Dei quam participare possumus fruendo ipso”. *Summa Theol.*, 2-2, q.26, a.3 ad 3.

amigo. En otras palabras, el amor que corresponde a la contemplación beatífica es el amor de caridad.

Esta idea ya se vislumbra en el mismo tratado de la bienaventuranza, cuando Santo Tomás afirma que la rectitud de la voluntad (la caridad) también está presente de manera concomitante a la bienaventuranza; porque la misma visión de la esencia divina, que es la esencia misma del bien, implica que la criatura beatificada necesariamente ame todo cuanto ama en orden a Dios y, por tanto, que tenga necesariamente una voluntad recta. Así, pues, no sólo el amor que antecede, sino el amor que se sigue de la visión de Dios ‘cara a cara’ es amor de caridad, es un amor que ama a Dios rectamente, en sí mismo y por sí mismo, puesto que el bienaventurado, ante la visión de la divina esencia, ama *todo*, incluso a sí mismo, en orden a Dios. ¿Qué significa esto sino que Dios se convierte en el bien más amado de su voluntad, en razón del cual ama el justo todo lo demás?

Pero vayamos al razonamiento de Orlandis porque su discurso supone una comprensión de la naturaleza de la amistad que ha de darnos luz para llegar a la esencia del amor y su causa radical.

Debe afirmarse que la contemplación beatífica entraña en sí misma un amor de benevolencia, en primer lugar, porque ver la esencia de Dios es, como lo afirma el mismo Doctor Angélico, ver la esencia de la Causa primera. Pero Dios es Causa primera no sólo por su omnipotencia, “lo es por su infinita perfección y ejemplaridad, lo es por su arte divino, lo es por su bondad infinita, y por su amor comunicativo: luego conocer perfectamente la esencia misma de la primera causa es conocer su infinita perfección e inmutabilidad, es conocerlo como arquetipo y ejemplar de lo creado y de lo creable, es conocerlo como causa final de todo lo producible y como centro a donde han de converger todos los seres con todas sus tendencias, aspiraciones y actividades. Y ahora preguntamos: ¿una visión tal de Dios no será incentivo de afecto y centro de atracción del corazón?”¹²⁸.

El objeto de la visión beatífica es Dios no sólo en cuanto Verdad primera, sino como Bien infinito; el Bien divino es el objeto más excelente que puede alcanzar el entendimiento. Y este Bien despierta el amor, no sólo en cuanto es el objeto de la operación más excelente del hombre, sino porque en sí mismo es bueno y dignísimo de todo amor. “La facultad apetitiva mueve a contemplar una cosa, ya sensible, ya inteligiblemente, unas veces *por amor de la cosa que se mira*, otras veces por amor al conocimiento que se sigue de la contemplación”¹²⁹. Y si de la contemplación de lo amado se sigue el deleite, “una contemplación puede ser deleitable de dos maneras: primera, por razón de la operación misma, por ser deleitable toda operación conveniente por naturaleza o hábito. De otra manera es deleitable la contemplación por parte del objeto, en cuanto uno contempla el objeto amado, como sucede en la visión corporal que es deleitable,

¹²⁸ R.ORLANDIS, *op. cit.*, p. 45 (parte III).

¹²⁹ “Movet autem vis appetitiva ad aliquid inspiciendum, vel sensibiliter vel intelligibiliter, quandoque quidem propter amorem rei visae, quia, ut dicitur Mt. 6, 21, *ubi est thesaurus tuus, ibi est et cor tuum*: quandoque autem propter amorem ipsius cognitionis quam quis ex inspectione consequitur”. *Summa Theol.*, 2-2, q.180, a.1.

no tan sólo porque es deleitable el ver, sino también porque uno ve la persona amada. Por consiguiente, puesto que la vida contemplativa consiste principalmente en la contemplación de Dios, a la cual mueve la caridad, en la vida contemplativa no sólo hay deleite por razón de la contemplación, sino por razón del amor divino”¹³⁰.

Dios, contemplado en su esencia, es amado por sí mismo como objeto de un especialísimo amor de benevolencia, con amor de caridad. Tal amor despierta el deseo de contemplar a Dios cuando aún no se ha alcanzado el fin último; se trata de un deseo de ver a Dios por el amor mismo que se le tiene en cuanto Bien, y no meramente porque sea objeto de la operación intelectual perfecta. No es sólo su belleza lo que mueve al corazón, sino su bondad misma, que es objeto de la voluntad.

Llegamos ahora al último tramo de la argumentación: Dios como Verdad se busca en cuanto el entendimiento busca conocer y alcanzar su objeto propio; Dios-Verdad despierta el amor especulativo del entendimiento, amor concupiscente, que busca a Dios para sí mismo. En cambio, Dios en cuanto es infinita bondad y perfección despierta otro modo de amor, el amor benevolente a Dios en sí mismo; de manera que si fuese contemplado únicamente como Bien infinito, el amor a Dios no podría reducirse a un mero amor de concupiscencia, sino que culminaría en un perfecto amor de benevolencia, por el cual el hombre querría todos los bienes, a sí y a Dios mismo para Dios. Y esto sucedería así porque el objeto propio de toda voluntad es el Bien Universal, de manera que la persona creada, viendo la bondad divina, no podría encontrar otro bien más amable ni más digno de ser querido por sí mismo y no por su orden a otro.

Pero el amor a Dios como Bien no se queda al nivel de un perfecto amor de benevolencia, sino que es algo más: es amor-caridad, y por tanto, es amistad perfecta entre Dios y el hombre. Este nuevo grado de amor de Dios en la contemplación beatífica (amor-amistad) implica que Dios es conocido bajo una nueva razón formal, que no es sólo la de Bien infinito. ¿Cuál es esta razón? La del amor personal que Dios tiene hacia el hombre.

“El objeto de la bienaventuranza formal, o lo que es lo mismo, de la contemplación beatificante, según Santo Tomás, es Dios, no solamente en cuanto es verdad o belleza o bondad absoluta, sino también en cuanto se nos revela

¹³⁰ “Aliqua contemplatio potest esse delectabilis dupliciter. Uno modo, ratione ipsius operationis: quia unicuique delectabilis est operatio sibi conveniens secundum propriam naturam vel habitum. Contemplatio autem veritatis competit homini secundum suam naturam, prout est animal rationale. Ex quo contingit quod *omnes homines ex natura scire desiderant*: et per consequens in cognitione veritatis delectantur (...). Alio modo contemplatio redditur delectabilis ex parte obiecti, inquantum scilicet aliquis rem amatam contemplatur: sicut etiam accidit in visione corporali quod delectabilis redditur non solum ex eo quod ipsum videre est delectabile, sed ex eo quod videt quis personam amatam. Quia ergo vita contemplativa praecipue consistit in contemplatione Dei, ad quam movet caritas, ut dictum est; inde est quod in vita contemplativa non solum est delectatio ratione ipsius contemplatione, sed ratione ipsius divini amoris”. *Summa Theol.*, 2-2, q.180, a.7.

ofreciéndonos su divina amistad y pidiéndonos la nuestra”¹³¹. El fundamento de esta aserción se encuentra en la identidad formal entre el objeto formal o motivo especificativo del amor de caridad y el de la contemplación beatificante. Y esta identidad es la que se debe demostrar.

La afirmación expresa de dicha identidad se manifiesta en el tratado de la caridad; en él se prueba que la caridad es virtud especial con el siguiente argumento: “Los actos y los hábitos se especifican por los objetos. El objeto propio del amor es el bien, y por esto donde hay una razón especial de bien, allí hay una razón especial de amor. Ahora bien, el bien divino *en cuanto es objeto de la bienaventuranza* tiene una razón especial de bien, y por esta razón el amor de caridad, que es amor de este bien, es un amor especial”¹³².

Atendamos la reflexión de Orlandis respecto a este pasaje de la *Suma*: “Como se ve, toda la argumentación estriba en que el objeto del amor de caridad es el bien divino en cuanto este bien es objeto de la bienaventuranza. Se desprende de esto, teniendo presente que para Santo Tomás son una misma cosa bienaventuranza y contemplación beatificante: a) que el objeto de la contemplación beatificante es el bien divino. - b) que el bien divino es objeto de la contemplación según una razón particular y específica; lo cual equivale a decir que la contemplación es beatificante precisamente porque mira el bien de Dios según aquella razón específica, de modo que si no lo viera así no sería beatificante. - c) Esta razón específica del bien divino, según la cual es objeto de contemplación beatífica, es el objeto mismo o motivo específico del amor de caridad”¹³³.

¿Cuál es, pues, el objeto o motivo específico del amor de caridad? Dios como amigo. La caridad es la amistad del hombre con Dios, y toda amistad consiste en un amor benevolente mutuo entre dos personas, fundado en la comunicación de un bien, y completado o perfeccionado por la convivencia y el trato¹³⁴. En primer lugar, se trata de un amor *benevolente*, que quiere el bien de la persona amada por ella misma y no por otra cosa, y que supone la *unión del afecto* con aquél a quien se ama: el amante se encuentra identificado, en cierto sentido, con la persona amada. Sin embargo, el amor de amistad no es un mero amor de benevolencia *unidireccional*, sino recíproco: sólo hay amistad cuando ambas personas se quieren mutuamente con amor de benevolencia. Nos interesa destacar en este punto una reflexión de Orlandis: el amor que se da en la amistad *es un tipo distinto de amor que el mero amor de benevolencia no correspondido*. ¿Por qué? Porque en el amor correspondiente a la amistad aparece un *nuevo motivo* de amor, una nueva razón de amar, y si hay un nuevo motivo ha de haber una nueva especie de amor. El nuevo motivo es el *ser amado*, pues el amor mismo es un bien que promueve el amor, y cuando el hombre se ve amado por Dios, tal bien promueve la caridad. El amante que se ve o se siente amado por la persona amada halla en

¹³¹ R.ORLANDIS, *ibíd.*, pp.48-49 (parte III).

¹³² “Actus et habitus specificantur per obiecta, ut ex supradictis patet. Proprium autem obiectum amoris est bonum, ut supra habitum est. Et ideo uni est speciali ratio boni, ibi est specialis ratio amoris”. *Summa Theol.*, 2-2, q.23, a.4.

¹³³ *Ibíd.*, p.49.

¹³⁴ Cfr. *Summa Theol.*, 2-2, q.23, a.1.

esto un *nuevo* motivo de amor; y como este motivo de amor es mutuo, así el amor es mutuo y nace la amistad¹³⁵.

Ahora bien, todas estas condiciones se dan en el amor de caridad. Porque Dios, amando primero al hombre y con total desinterés, le comunica su propia vida, y le comunica y le promete su propia bienaventuranza, y le hace conocedor, por la Revelación, de ese amor y de la posibilidad de llegar a tal estado de bienaventuranza, por la ayuda que Dios mismo le presta. El hombre, por tanto, al conocer a Dios conoce no sólo la bondad misma de Dios, sino el amor de caridad con que Dios le ama. El conocimiento de Dios en su infinita bondad sería causa de un amor perfecto de mera benevolencia; pero Dios es conocido no sólo en su bondad, amable por sí misma, sino en su entrega amorosa a la criatura, lo cual funda, no un amor simple de benevolencia, sino el amor propio de la amistad.

Entiende Orlandis que “si el amor de caridad del hombre, según lo dicho, es amor de correspondencia al amor de Dios, el amor de caridad tiene por motivo no tan sólo la bondad de Dios en sí misma considerada, sino el amor mismo de Dios, por el cual nos promete y nos entrega su propia bienaventuranza perfecta. Apliquemos ahora lo dicho anteriormente acerca de la identidad del motivo u objeto del amor de caridad y del objeto de la contemplación beatificante. Según Santo Tomás, el objeto de la contemplación beatificante es el mismo del amor de caridad; así el objeto del amor de caridad es el amor mismo de Dios al modo dicho, luego, *el objeto de la contemplación beatificante es el amor de caridad de Dios al hombre*”¹³⁶.

De las conclusiones que nuestro autor extrae de todo su razonamiento, nos interesa destacar, para nuestro propósito, dos: primero, “que el hombre, tal como está en la realidad, elevado al orden sobrenatural de la gracia, y destinado como está a la gloria, no puede alcanzar ni poseer ni realizar su último fin sin la intervención necesaria e indispensable de la contemplación de Dios y del amor de caridad”. Y segundo, que “la necesidad del amor de caridad no es la de un elemento meramente integral, sino la de un elemento esencial, sea o no constitutivo intrínseco de la bienaventuranza formal”¹³⁷.

La caridad es elemento necesariamente constitutivo de la bienaventuranza, de la felicidad del hombre porque el bienaventurado conoce el objeto de la bienaventuranza, que es Dios, no sólo en su bondad intrínseca, sino además ‘amándolo a él’: el hombre es bienaventurado porque conoce a Dios amándolo a él, que es su criatura. De esta visión se sigue la respuesta de amor del hombre a Dios, que le ama necesariamente como amigo.

¹³⁵ R.ORLANDIS, *ibíd.*, p.50 (parte III).

Volveremos a tratar con más profundidad esta idea en el capítulo acerca de la amistad, por ahora, nos interesa reconocer en el ‘recibir amor’ un nuevo motivo de amar. Lo cual no es extraño al pensamiento de Santo Tomás ni al de Aristóteles, que afirmaban que el amigo es amado no sólo como bien en sí mismo, sino como bien para el amigo, puesto que de hecho éste último recibe un bien del primero: el amor.

¹³⁶ *Ibíd.*, pp. 51 y 52.

¹³⁷ *Ibíd.*, p.52.

Orientados por Orlandis, hemos expuesto lo que nos parece con más certeza la mente del Doctor Angélico respecto del modo en que el hombre (y toda criatura intelectual) ama rectamente el fin último: lo ama con amor de *concupiscencia*, como *perfección* de su propia naturaleza, en cuanto es la Verdad Absoluta; le ama como *Bien infinito*, con amor de *benevolencia*; lo ama como *Amigo* y como *Amante*, con amor de caridad. Pero no son dos amores diversos el amor de benevolencia y el de caridad, porque es una sola la razón formal del amor benevolente: la infinita bondad de Dios que se entrega graciosamente a la criatura. Adherimos plenamente a la tesis aquí propuesta; aunque nos parece conveniente dejar el análisis del fundamento del amor de amistad para el capítulo correspondiente.

Queda tan sólo cerrar estas reflexiones sobre el objeto propio de la voluntad con una breve síntesis. La voluntad es el apetito que se sigue a la forma aprehendida por el entendimiento; esta forma aprehendida es el bien ‘en su razón de bien’: la voluntad tiende a una cosa en cuanto el entendimiento se la presenta como buena. Amar el bien ‘en su razón de bien’ significa amarlo bajo cierta universalidad, a saber, en cuanto la cosa conocida se ordena, de algún modo, al fin último. Sin embargo, esto no quita que la voluntad se dirija, como todo apetito, a entes individuales: si la *razón* bajo la cual ama el bien es universal (o mejor, inmaterial), la bondad que ama en cada ente es la bondad realmente existente, y ésa siempre es la de un ente individual.

Si la voluntad ama el bien por su ordenación al fin último, esto se debe, radicalmente, a que la voluntad es el apetito del Bien Universal. Ciertamente la criatura puede elegir libremente como fin último algo que no sea el Bien Universal, es decir, un bien finito; pero si lo busca como fin último, lo busca esperando encontrar en él el Bien Universal. Prueba de esto es que una vez alcanzado un bien finito queda insatisfecha. Por tanto, querer algo ‘bajo la razón de bien’ es querer algo por su orden al Bien Universal.

Pero el Bien Universal es amado, según el orden natural, con amor de concupiscencia (pues es la bienaventuranza que la criatura intelectual quiere para sí misma), pero también, y mucho más, con amor de benevolencia y de amistad. Este orden *natural* de amor puede hacerse orden *efectivo* y *explícito* de voluntad creada si la criatura consiente libremente en adherirse a él. De manera que la criatura espiritual, al querer –según el recto orden natural y según el orden sobrenatural– la contemplación beatífica como a su fin último, lo quiere no simple ni primeramente para perfeccionarse a sí misma, sino para *reposar* en Aquél que es todo su bien, y más aún para *entregarse* a Aquél de quien ha recibido todo su bien. El amor natural y recto del espíritu al Bien divino es, entonces, verdaderamente *extático*, porque la voluntad de la criatura no reposa en sí misma, sino en Dios, y no se adhiere ni se entrega sólo a sí misma, sino también y principalmente a Dios. De manera que “ésta es la última perfección de la vida contemplativa: que la Verdad divina no sólo sea vista, sino también amada”¹³⁸; y

¹³⁸ “Et haec est ultima perfectio contemplativae vitae: ut scilicet non solum divina veritas videatur, sed etiam ut ametur”. *Summa Theol.*, 2-2 q.180, a.7 ad 1.

amada no sólo con amor concupiscente, sino con perfecto amor benevolente y amistoso, porque “el bien de Dios es mayor en sí mismo que lo que de Él podemos participar gozando de Él”.

Por todo lo dicho se entiende que la voluntad como *apetito del Bien Universal* no puede ser interpretada como una facultad meramente *desiderativa* del bien, sino, mejor, como la facultad, por excelencia, *unitiva* y *difusiva* del bien; siendo el carácter *desiderativo* un elemento que integra sólo el dinamismo de la voluntad *finita*. Por lo mismo, la plena satisfacción de la tendencia de la voluntad no puede encontrarse en la sola perfección individual, sino en la *unión* y en la *entrega* amante con Aquel que es el Bien.

“El modo de contemplación no es el mismo aquí que en la Patria, pero se dice que la vida contemplativa permanece (en ambas) por causa de la caridad, *en la cual tiene principio y fin*”.

“Modus contemplandi non est idem hic et in patria; sed vita contemplativa dicitur manet ratione caritatis, in qua habet et principium et finem”. *Summa Theol.*, 2-2, q.180, a.8, ad 1.

CAPÍTULO SEXTO

LA OPERACIÓN DE LA VOLUNTAD

En los apartados anteriores hemos intentado resolver uno de los problemas centrales de la presente investigación: ¿es posible que el amor a Dios sea realmente desinteresado? La respuesta que hemos encontrado es afirmativa y da toda la razón a Geiger: el amor a Dios puede ser realmente desinteresado porque Dios es el objeto primero y principal de toda tendencia natural del espíritu, y es la razón última de que la persona creada ame su propio ser; aunque hemos añadido un matiz, al descubrir en el amor natural cierto orden: junto con el natural amor benevolente a Dios *más que uno mismo* se da un natural amor concupiscente de Dios como bien *para uno mismo*. Estos dos modos de amar a Dios no faltan nunca en ningún espíritu creado, en el cual se mezclan la perfección de la vida inmaterial y la limitación de la potencialidad.

Todo podría quedar resuelto en este punto si no fuera por la manifiesta contradicción entre el supuesto orden natural del amor y nuestra experiencia cotidiana, en la cual parece primar de manera absoluta el amor a uno mismo. Ciertamente, la primera parte de la respuesta ya está dada: el amor natural y su orden es, principalmente, una *disposición* del espíritu, es el *ordo* de la vida espiritual, existente en el ámbito de la subsistencia de la persona y no siempre actualizado como operación de la voluntad. El amor natural es fundamentalmente *acto primero*, idéntico con la actualidad substancial del alma humana o del espíritu finito; en cambio, el amor actual de la voluntad es *acto segundo*, accidental y derivado de la aprehensión actual del bien. No hay coincidencia exacta entre el amor *natural* de la criatura intelectual y su amor voluntario *actual* porque puede suceder que la criatura no conozca o conozca imperfectamente aquel bien o aquellos bienes hacia los cuales se inclina su naturaleza. ¿No hay actualización del amor natural? Sí. El amor natural se actualiza cada vez que el

sujeto percibe alguno de los bienes a los que su naturaleza se inclina, y cuando se actualiza *constituye un acto de la voluntad como naturaleza*. Presentado –por aprehensión intelectual– a la voluntad aquel bien que es objeto del amor natural del espíritu, la voluntad emerge a un acto *necesario* de amor hacia ese bien, que es la *voluntas ut natura*.

Sin embargo, el problema parece persistir. Es cierto que la criatura en estado de vía no conoce a Dios en su esencia, pero sí conoce a las demás personas, a sus semejantes, y los conoce como semejantes, y además puede llegar a reconocer bastante de la bondad de Dios, lo suficiente como para verlo como un bien en sí mismo y digno de todo el amor de su corazón. Si puede llegar a reconocer tales bienes, debe entenderse que el amor natural puede llegar, en el estado presente, a cierta actualización; pero si decimos que la disposición del amor natural se actualiza y que es un acto necesario ¿por qué no determina del todo a la voluntad finita?, ¿cómo es posible que la criatura pueda apetecer con un orden diverso del orden natural? La respuesta que ahora intentaremos declarar viene a resumirse en lo siguiente: dado un conocimiento imperfecto del objeto del amor natural, también se da un acto *imperfecto* de amor natural. El acto de la voluntad como naturaleza nunca es, en la persona finita, un acto voluntario *perfecto*, sino sólo la *incoación* de un acto perfecto de voluntad, de manera que no determina a la voluntad en todos sus actos. El acto de la voluntad como naturaleza encuentra su completo desarrollo y determinación en la acción de la *voluntas ut ratio*, de la voluntad dueña de sus actos. Resulta así, que una respuesta cabal al problema del amor debe abordar la dinámica existente entre la voluntad como naturaleza y la voluntad como voluntad, es decir, la relación existente entre las diversas operaciones de la voluntad finita.

La operación de la voluntad es la respuesta consciente del espíritu ante lo entendido como bueno; esta respuesta es, en la criatura, acto segundo, que emerge del espíritu por la inmutación de un objeto motivo: el bien aprehendido por el entendimiento. Así, desde el momento en que la inclinación de la voluntad tiene su raíz en la natural inclinación del espíritu al bien en cuanto tal, la voluntad *siempre se verá afectada* por el bien que le presente el entendimiento; pues no puede suceder que, presentándole el entendimiento una cosa como buena, no quede la voluntad, en algún grado, movida por aquella cosa. Lo conocido como bueno siempre atrae, de algún modo, a la voluntad, imprimiendo en ella como una primera actualización¹³⁹.

¹³⁹ “Tratándose de la voluntad y de su modo propio de obrar, el influjo del objeto sobre el sujeto tan sólo en sentido lato merece el nombre de *pasión*; y si la voluntad finita sigue siendo un *movens motum*, si está afectada por el objeto que se le representa como bueno, *aficionada* a él, sin embargo, no está arrastrada por él, ‘*non trahitur ad agentem*’; y a diferencia de los irracionales, conserva ante cualquier bien finito el poder de entregarle o de rehusarle su amor. Recibiendo vitalmente la impresión del objeto según el *modus* propio de su naturaleza espiritual, de ella depende en última instancia el formar o no en sí misma aquel *pondus* decisorio que hará gravitar al sujeto hacia el objeto; no necesariamente a manera de un *tender*, sino principalmente de un *descansar* en él”.

Sin embargo, deben recordarse dos precisiones: *en primer lugar*, el bien que afecta a la voluntad es aquel bien que el entendimiento presenta como *conveniente* al sujeto. Para el Doctor Angélico, el término *conveniencia* no siempre significa *provecho individual, utilidad propia*, sino principalmente *proporción*, cierta semejanza en algún aspecto, ya sea semejanza de acto a acto, ya de potencia a acto. Ciertamente no todo lo que la inteligencia declara bueno es conocido como proporcionado al sujeto que conoce el bien, y así el juicio: “el frío es bueno para los osos polares” puede dejar absolutamente indiferente la voluntad de una persona. En cambio, aquellos bienes que inmutan siempre a la voluntad son los que el sujeto no sólo juzga como buenos, sino que *experimenta* como buenos en la medida en que capta la proporción que existe entre ellos y su propio *esse*. De este modo cada ser humano *experimenta* la bondad de su propio *esse* en la línea de un conocimiento existencial, y *comprende* la bondad de otros entes por la relación que su inteligencia establece entre su propia bondad y la de los demás entes: las *otras personas*, en cuanto semejantes a mí, son buenas, amables por sí mismas; *Dios*, conocido como Causa primera de mi ser y mi propia amabilidad, lo comprendo como sumamente amable. En otro orden, *la felicidad propia*, como perfección de mi propia vida, que experimento como amable sí misma, es también amable y buena, y fin de la intención de la voluntad, y también me resulta conveniente y amable todas las cosas que entiendo como ordenadas a mi felicidad. Además puedo comprender que *la felicidad y perfección de otros*, en cuanto semejantes a mí, es también algo que debe ser amado para los otros y debe constituirse en un fin de mi intención. Todos estos bienes pueden aprehenderse como convenientes y proporcionados porque el entendimiento los presenta en relación con la propia vida, según cierta proporción, de manera que la bondad de la cosa puede ser realmente *experimentada*, en cuanto puede ser referida a nuestra más cercana experiencia del bien. Tales bienes *proporcionados* afectan necesariamente a la voluntad, de modo que ésta responde con un acto natural de amor, generalmente denominado *voluntad como naturaleza*.

En segundo lugar, se precisa considerar que, aunque lo aprehendido como bien conveniente siempre afecte e inmute a la voluntad, sin embargo, no siempre la determina de manera *necesaria* a obrar, ni a pronunciarse más por un bien que por otro. Que el bien siempre afecte a la voluntad no significa que el bien determine siempre a la voluntad en sus actos, porque la voluntad, como apetito del Bien Universal, es capaz de ordenar su propia inclinación frente a todo lo que no sea ese bien. De manera que la voluntad es, a veces, *pasiva* en la determinación de su actos y, a veces, *activa*, es decir, a veces es llevada necesariamente por su objeto, y a veces, se autodetermina en sus actos por medio de una decisión libre. De aquí que la diferencia fundamental entre los actos de la voluntad sea aquella que se da entre las operaciones *pasivas* de la voluntad y las operaciones *activas* o de *autodeterminación*. Sobre esta diferencia básica de actos de la voluntad se funda la distinción entre *voluntas ut ratio* (también llamada *voluntas ut voluntas*) y *voluntas ut natura* (también *voluntas* o *simplex voluntas*).

BOFILL, J. “*La Escala de los Seres*”, p.135. Queda manifiesto en este pasaje, la existencia de, al menos, dos momentos en la referencia de la voluntad al bien que ama: un momento pasivo (de afección) y un momento activo (de libre adhesión).

1. *Voluntas ut natura.*

“Si consideramos la voluntad como el acto, así conviene poner en Cristo, por parte de la razón¹⁴⁰, dos voluntades, esto es, dos especies de actos de la voluntad. La voluntad, como se ha dicho antes, se refiere tanto al fin como a aquellas cosas en orden al fin; y se relaciona de distinto modo con cada una. Ya que se refiere al fin de manera simple y absoluta, así como hacia aquello que es bueno en sí mismo; en cambio, a aquello que es para el fin se refiere por cierta comparación, en cuanto aquello tiene bondad debido a su ordenación a otro bien. Y por esto, una es la especie del acto de la voluntad que se dirige hacia algo que es querido en sí mismo, como, por ejemplo, la sanidad (acto que el Damasceno llama *thélesis*, esto es, *simple voluntad*, y que los Maestros llaman *voluntas ut natura*), y otra la especie del acto de la voluntad que se dirige a aquello que es querido sólo por su orden a otra cosa, así como, por ejemplo, tomar la medicina (acto de la voluntad que el Damasceno llama *búlesis*, es decir, *voluntad deliberada*, y que los Maestros llaman *voluntas ut ratio*). Ahora bien, esta diversidad de actos no diversifica la potencia, porque ambos actos atienden a una única razón común de su objeto, que es el bien. Y, por tanto debe decirse que, si hablamos de la potencia de la voluntad, en Cristo existe una sola voluntad humana, de manera esencial y no dicha por participación. Pero *si hablamos de la voluntad que es acto, en Cristo se distingue la voluntad como naturaleza, llamada thelesis, y la voluntad como razón, llamada búlesis*¹⁴¹.

Los términos *voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio* designan dos actos voluntarios, o mejor dicho, las dos modalidades fundamentales de operación por las cuales la voluntad puede adherir al bien, cada una dirigida hacia sus objetos propios, e íntimamente relacionada una con la otra. Santo Tomás utiliza también otros nombres para estas operaciones: para la voluntad como naturaleza también utiliza los términos de *querer simple* (*simplex velle* o *simplex voluntas*), *amor*

¹⁴⁰ En el contexto de la presente cuestión, la expresión “por parte de la razón” sólo quiere decir “considerando el alma racional de Cristo”.

¹⁴¹ “Voluntas quandoque accipitur pro potentia, et quandoque pro actu. Si ergo voluntas accipiatur pro actu, sic oportet in Christo ex parte rationis ponere duas voluntates, idest duas species actuum voluntatis. Voluntas enim, ut in Secunda Parte dictum est (I-II, 8, 2 y 3), et est finis, et est eorum quae sunt ad finem: et alio modo fertur in utrumque. Nam in finem fertur simpliciter et absolute, sicut in id quod est secundum se bonum: in id autem quod est ad finem, fertur cum quadam comparatione, secundum quod habet bonitatem es ordine ad aliud. Et ideo alterius rationis est actus voluntatis secundum quod fertur in aliquid secundum se volitum, ut sanitas, quod a Damasceno vocatur *thelesis*, idest, *simplex voluntas*, et a Magistris vocatur *voluntas ut natura*: et alterius rationis est actus voluntatis secundum quod fertur in aliquid quod est volitum solum ex ordine ad alterum, sicut est sumptio medicinae, quem quidem voluntatis actum Damascenus vocat *bulesim*, idest *consiliativam voluntatem*, a Magistris autem vocatur *voluntas ut ratio*. Haec autem diversitas actus non diversificat potentiam: quia uterque actus attenditur ad unam rationem communem obiecti, quod est bonum. Et ideo dicendum est quod, si loquamur de potentia voluntatis, in Christo et una sola voluntas humana essentialiter et non participative dicta. Si vero loquamur de voluntate quae este actus sic distinguitur in Christo voluntas quae est ut natura, quae dicitur *thelesis*; et voluntas ut ratio quae dicitur *bulesis*”. *Summa Theol.*, 3, q.18, a.3.

*natural (dilectio naturalis)*¹⁴², *querer (velle)* o *voluntad (voluntas)*¹⁴³; en contraposición, para denominar la voluntad como razón usa también los términos *elección (electio)*¹⁴⁴, *libre albedrío* o *libre arbitrio (liberum arbitrium)*¹⁴⁵, *amor electivo (dilectio electiva)*¹⁴⁶ o *voluntad deliberada (consiliativa voluntas)*.

Ciertamente, en una primera lectura del pasaje citado arriba, podría parecer que la principal distinción entre la *voluntad como naturaleza* y la *voluntad como razón* radica en la diversidad de objetos a los cuales se refiere la voluntad en cada caso: el acto de la voluntad es acto *de naturaleza* cuando se refiere a los fines, y *de razón* cuando se refiere a los medios. Sin embargo, una consideración más detenida y la conciencia de que, para el Angélico, también el fin último puede ser objeto, en cierto modo, de la voluntad como razón, nos lleva a encontrar el fundamento primero de distinción no en la diversidad entre los fines y los medios, sino en la *diversa consideración* del bien bajo la cual la voluntad se actualiza.

“La voluntad (...)se refiere al fin *de manera simple y absoluta*, como hacia aquello que es bueno en sí mismo; en cambio, a lo que es para el fin *se refiere por cierta comparación*, en cuanto aquello tiene bondad debido a su ordenación a otro bien”. La voluntad natural sigue a la consideración *absoluta* del bien, esto es, a la aprehensión de la cosa como algo bueno en su misma constitución, sin necesidad de referir la bondad de la cosa a otros bienes para poder apreciarla y experimentarla. La *voluntas ut natura* sigue a la aprehensión absoluta del bien, aprehensión inmediata, que no compara el bien conocido con ninguna otra cosa. De aquí que corresponda a la voluntad como naturaleza el amar el bien en cuanto es *fin*. “ Si hablamos de *voluntad* en cuanto designa el acto de querer, entonces, propiamente hablando, la voluntad se refiere únicamente al fin. En efecto, el acto designado con el nombre de una potencia significa el acto simple de esa potencia, como el *entender* denomina el acto simple del *entendimiento*. Ahora bien, el acto simple de una potencia debe versar sobre lo que es por sí mismo objeto de la potencia. Pero lo que es bueno y querido por sí mismo es el fin, de manera que la voluntad se refiere propiamente al fin”¹⁴⁷. Siendo el bien objeto propio de la voluntad, aquello que es bueno *de suyo*, por sí mismo, será también objeto del acto simple y absoluto de la voluntad, y esto es el fin; por tanto, el objeto de la *simplex voluntas* será siempre lo que se presenta como fin, como bien amable en sí mismo.

¹⁴² Cfr. *Summa Theol.*, 1, q.60, a.1, 2 y 3.

¹⁴³ Cfr. *Summa Theol.*, 1, q.83, a.4; 1-2, q.8, a.2.

¹⁴⁴ “Lo propio del libre albedrío es la elección”.

“Proprium liberi arbitrii est electio”. *Summa Theol.*, 1, q.83, a.3. Cfr. *De Malo.*, q.un, a.6.

¹⁴⁵ Cfr. *Summa Theol.*, 1, q.83.

¹⁴⁶ Cfr. *Summa Theol.*, 1, q.60.

Todos estos términos pueden designar también la potencia volitiva en cuanto es capaz de ejercer los actos correspondientes.

¹⁴⁷ “Si autem loquamur de voluntate secundum quod nominat proprie actum, sic, proprie loquendo, est finis tantum. Omnis actus denominatus a potentia, nominat simplicem actum illius potentiae: sicut *intelligere* nominat simplicem actum intellectus. Simplex autem actus potentiae est in id quod est secundum se obiectum potentiae. Id autem quod est propter se bonum et volitum, est finis. Unde voluntas proprie est ipsius finis”. *Summa Theol.*, 1-2, q.8, a.2.

Pero no sólo la *simple volición o apetencia simple* del fin (*velle* o *simplex velle*) pertenece al ámbito de la *voluntas ut natura* sino también el *gozo* o *fruición* (*fruitio*) en el bien poseído, pues también aquí la voluntad se aquietta en el bien según una consideración absoluta de su bondad. “La voluntad se refiere al fin de tres modos: *absolutamente*, y entonces su acto se llama *voluntas*, por el cual deseamos la salud u otros bienes de este tipo; de otra manera se refiere al fin *en cuanto descansa en él*, y de este modo la *fruición* (o *gozo*) se refiere al fin; de un tercer modo, se refiere al fin en la medida en que es término de lo que a él se ordena, y entonces el fin es objeto de la *intención*”¹⁴⁸. Aunque el gozo no puede identificarse con el acto de simple volición, sin embargo, es evidente que ambos actos se refieren al fin de una manera absoluta, es decir, sin referir la amabilidad del fin a otras cosas.

Por su parte, la *voluntas ut voluntas* se refiere al bien que es aprehendido como tal *por comparación* a algo que se ama como bien en sí mismo; de aquí proviene que sea propio de la voluntad como razón el referirse a los *medios*, pues éstos se aman justamente por su ordenación a un fin. “Aquellas cosas que son para el fin no son buenas y queridas a causa de sí mismas, sino por su ordenación al fin. De manera que la voluntad no se refiere a ellas sino en cuanto se refiere al fin, y lo que quiere en los medios es el fin”¹⁴⁹.

Sin embargo, el ámbito de la *voluntas ut ratio* no se limita a la apetencia de los medios, sino que abarca todo bien que el entendimiento presente como *en relación* con otros bienes. Así –como acertadamente señala Tomás Alvira– la voluntad en cuanto voluntad también puede referirse al *fin*, en la medida en que éste puede ser aprehendido como *término al cual se ordenan los medios*, es decir, en la medida en que el fin es comprendido como *término de intención*; de manera que entre los actos de la voluntad deliberada no se encuentran sólo aquellos referidos directamente a los medios (*consentimiento, elección, uso e imperio*), sino también la *intentio finis*, pues la *intentio finis*, refiriéndose al fin, entraña cierta *comparación* entre los medios y el fin, comparación que escapa de la aprehensión absoluta del bien. Por esto, la *intentio finis* no pertenece a los actos de la voluntad como naturaleza, sino a los de la voluntad como razón. “La voluntad puede tener dos modos de acto. Uno que le compete conforme a su naturaleza, en cuanto tiende a su objeto propio de manera absoluta, y este acto se atribuye a la voluntad simple, como querer y amar; aunque para este acto se presuponga un acto de la razón. Pero la voluntad tiene otro tipo de acto, que le compete en la medida en que la impresión de la razón permanece en la voluntad. Pues, siendo propio de la razón el ordenar y comparar, cada vez que aparece cierta comparación u ordenación en el acto de la voluntad, *tal acto no procede de la voluntad de manera absoluta, sino en orden a la razón*. Según este modo, el

¹⁴⁸ “Sed voluntas respicit finem tripliciter. Uno modo, absolute: et sic dicitur voluntas, prout absolute volumus vel sanitatem vel si quid aliud est huiusmodi. Alio modo consideratur finis secundum quod in eo quiescitur: et hoc modo *fruitio* respicit finem. Tertio modo consideratur finis secundum quod est terminus alicuius quod in ipsum ordinatur: et sic *intentio* respicit finem”. *Summa Theol.*, 1-2, q.12, a.1 ad 4.

¹⁴⁹ “Ea vero quae sunt ad finem, non sunt bona vel volita propter seipsa, sed ex ordine ad finem. Unde voluntas in ea non fertur, nisi quatenus fertur in finem: unde hoc ipsum quod in eis vult, est finis”. *Summa Theol.*, 1-2, q.8, a.2.

intentar es acto de la voluntad, porque *intentar* no parece ser otra cosa sino tender hacia algo como hacia un fin, supuesto que uno quiera algo. Y así difiere el *intentar* del *querer*, porque el *querer* tiende *de manera absoluta* al fin, mientras que el *intentar* entraña cierto orden hacia el fin, en cuanto el fin es aquello a lo cual se ordenan las cosas que son para el fin”¹⁵⁰.

Un ejemplo bastante claro de la *consideración absoluta* y la *consideración relativa* del bien, correspondientes, respectivamente, a la voluntad natural y de la voluntad deliberada, nos lo presenta Santo Tomás al tratar de la contrariedad de voluntades en Cristo. Señala que la *voluntas ut natura* de Cristo no podía querer la muerte propia, por ser éste un mal en sentido absoluto; pero el Salvador podía querer, y de hecho quería, su muerte como medio para alcanzar el bien de la humanidad y cumplir la voluntad del Padre. Quería su muerte en cuanto ordenada a un fin superior; la quería, por tanto, con *voluntas ut ratio*.

¹⁵⁰ “Unde voluntas potest habere *duplicem* actum. Unum, qui competit ei secundum suam naturam, in quantum tendit in proprium obiectum *absolute*; et hic actus attribuitur voluntati *simpliciter*, ut velle et amare, quamvis ad hunc actum praesupponatur actus rationis. *Alium* vero actum habet, qui competit ei secundum id quod ex impressione rationis reliquitur in voluntate. Cum enim proprium rationis sit ordinare et conferre, quandocumque in actu voluntatis apparet aliqua collatio vel ordinatio, talis actus erit voluntatis *non absolute*, sed in ordine ad rationem: et hoc modo intendere est actus voluntatis; cum intendere nihil aliud esse videatur quam ex eo quod quis vult, in aliud tendere sicut in finem. Et ita intendere in hoc differt a velle, quod velle tendit in finem *absolute*; sed intendere dicit *ordinem in finem*, secundum quod finis est in quem ordinantur ea *quae sunt ad finem*. Cum enim voluntas moveatur in suum obiectum sibi propositum a ratione, diversimode movetur, secundum quod diversimode sibi proponitur. Unde, cum ratio proponit sibi aliquid ut *absolute bonum*, voluntas movetur in illud *absolute*; et hoc est velle. Cum autem proponit sibi aliquid sub ratione boni, ad quod alia ordinantur ut ad finem, tunc tendit in illud *cum quodam ordine*, qui invenitur in actu voluntatis, non secundum propriam naturam, sed secundum exigentiam rationis”. *De Verit.*, q.22, a.13.

“La consideración del fin tiene, en cualquier caso, prioridad sobre la de los medios. La primera determinación de la *voluntas ut ratio* recae necesariamente sobre el fin, y recibe el nombre de *intentio*. La intención es el acto de la voluntad que tiende al fin no de una manera absoluta, sino teniendo en cuenta los medios que son necesarios para alcanzarlo. “No es un acto de la voluntad absoluta, sino de la voluntad en orden a la razón” (*De Verit.*, 22, 13, in c.). O lo que es lo mismo, no es el simple querer de la *voluntas ut natura*, sino el querer del fin que cuenta con la discreción de la *ratio* acerca de los medios aptos para alcanzar el fin. “Cuando la razón propone algo como bien absoluto, la voluntad se mueve hacia aquello absolutamente; y esto se llama querer (*velle*). Cuando propone algo bajo la razón de bien a lo que otras cosas se ordenan como fin, entonces tiende a esto con cierto orden, que no se encuentra en la voluntad según su naturaleza propia, sino según las exigencias de la razón” (*ibíd.*) (...) La *voluntas ut ratio* se inscribe mediante la *intentio* en el orden al fin. Dejar de lado este hecho es descuidar un aspecto importantísimo del querer deliberado, que tiene como consecuencia inmediata su confinamiento al orden de los medios. Es la identificación total entre *voluntas ut ratio* y *voluntas de quae sunt ad finem*. Esto comporta no pocos quebraderos de cabeza al tratar el tema de la libertad”. ALVIRA D., TOMÁS. *Naturaleza y Libertad. Estudios de los conceptos tomistas de voluntas ut natura y voluntas ut ratio*. EUNSA, Pamplona, 1985.

“Ya hemos dicho que, por una dispensación divina, el Hijo de Dios, antes de su Pasión, ‘permitía a su carne que obrase y padeciese conforme a su propia naturaleza’, y lo mismo permitía a todas las facultades del alma. Ahora bien, es evidente que la voluntad sensible (apetito sensitivo), por su misma naturaleza, rehuye los dolores sensibles y las lesiones del cuerpo. Igualmente, *la voluntad como naturaleza rechaza lo que es contrario a la naturaleza y aquellas cosas que son malas en sí mismas, como la muerte y otras de este estilo. Pero estas cosas son, a veces, elegidas por la voluntad como razón, por el orden que dicen a un fin*. Así, la voluntad sensible de un hombre común y también su voluntad absolutamente considerada repulsan el cauterio, el cual puede ser elegido por la voluntad como razón en orden a un fin, a saber, la salud”¹⁵¹. De manera que “Cristo quería que se cumpliera la voluntad del Padre; pero esto no lo quería con su voluntad sensible, pues la voluntad de Dios cae fuera de la órbita de su objeto; ni tampoco por la voluntad como naturaleza, *que tiende a su objeto considerado absolutamente, y no en orden a la voluntad divina*”¹⁵².

El Angélico aclara, luego, que, no obstante querer cosas distintas, no existía contrariedad de voluntades en Cristo, porque el Señor quería también con voluntad natural la salvación del género humano. “Ni su voluntad natural, ni su voluntad sensible rechazaban aquella razón por la cual la voluntad divina y la voluntad racional humana de Cristo querían la pasión. Pues la voluntad absoluta de Cristo quería la salvación del género humano, aunque no le correspondía quererla en orden a otro fin; por su parte, el movimiento de la sensualidad no era capaz de llegar hasta tales motivos”¹⁵³. Cristo podía querer, a la vez, con *voluntas ut natura*, su propia vida y la salvación del género humano, como dos bienes amables en sí mismos; pero a la voluntad natural no le corresponde el querer la subordinación de un fin a otro, porque este querer se sigue de una *comparación* entre los fines y de la intervención, por tanto, de una voluntad deliberada.

¿La voluntad *como naturaleza* no se distingue de la voluntad *deliberada* por su objeto, sino sólo por la previa consideración absoluta del bien?

“El 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

¹⁵¹ “Manifestum est autem quod voluntas sensualitatis refugit naturaliter dolores sensibiles et corporis laesionem. Similiter etiam voluntas ut natura repudiat ea quae sunt secundum se mala, puta mortem et alia huiusmodi. Haec tamen quandoque voluntas per modum rationis eligere potest ex ordine ad finem: sicut etiam in aliquo puro homine sensualitas eius, et etiam voluntas absolute considerata, refugit ustionem, quam voluntas secundum rationem eligit propter finis sanitatis”. *Summa Theol.*, 3, q.18, a.5.

¹⁵² “Christus volebat ut voluntas Patris impleretur; non autem secundum voluntatem sensualitatis, cuius motus non se extendit usque voluntatem Dei; neque per voluntatem quae consideratur per modum naturae, quae fertur in aliqua obiecta absolute considerata, et non in ordine ad divinam voluntatem”. *Summa Theol.*, 3, q.18, a.5 ad 1.

¹⁵³ “Neque voluntas eius naturalis, neque voluntas sensualitatis repudiabat illam rationem secundum quam divina voluntas, et voluntas rationis humanae in Christo, passionem volebat. Volebat enim voluntas absoluta in Christo salutem humani generis: sed eius non erat velle hoc in ordine ad aliud. Motus autem sensualitatis secundum ordinem suae naturae moverentur”. *Summa Theol.*, 3, q.18, a.6.

causa del fin, es amor electivo”¹⁵⁴. La *voluntas ut natura* no es otra cosa que la actualización del amor natural, de modo que existe efectivamente un objeto propio de la voluntad como naturaleza: el mismo que el del amor natural, a saber, el Bien Universal y todos los bienes naturalmente proporcionados a la persona. Aunque tales bienes sólo llegan a ser objetos de la voluntad como naturaleza en la medida en que son aprehendidos por el entendimiento.

“Es preciso que el principio de todos los movimientos voluntarios sea *algo querido de manera natural*. Y esto es *el bien en común*, al cual la voluntad tiende por naturaleza, así como cualquier potencia tiende a su objeto propio; y *el fin último*, que , en el orden de lo apetecible, se comporta como los primeros principios de las demostraciones en el orden de lo inteligible; y en general, todas aquellas cosas proporcionadas a la naturaleza del apetente. En efecto, por la voluntad queremos no sólo lo correspondiente a la potencia volitiva, sino también aquellos bienes que corresponden a cada una de las potencias y al hombre en su totalidad. De modo que, por naturaleza el hombre quiere no sólo el objeto de la voluntad, sino también las cosas convenientes para las demás potencias, como, por ejemplo, *el conocimiento de la verdad*, que conviene al entendimiento, el *ser*, el *vivir* y otros bienes parecidos, referidos a la constitución natural; todas estas cosas se consideran objeto de la voluntad, como ciertos bienes particulares”¹⁵⁵. Así, pues, efectivamente, el acto de la voluntad como naturaleza se define por los objetos a los cuales se dirige, pues siempre se refiere a ellos en cuanto son ciertos *finés proporcionados a la naturaleza del apetente*.

Entendemos que en esta lista de objetos propios del querer natural están supuestos todos aquellos bienes *substanciales* que están unidos al sujeto por algún vínculo natural: también las personas entran en el ámbito de seres ‘proporcionados a la naturaleza del apetente’, y que éste puede querer con amor de benevolencia, *como a sí mismo o como causa de su propio ser*; todos estos bienes son *finés* para el sujeto, en cuanto amables en sí mismos: fin último y finés secundarios. El

¹⁵⁴ “Dilectio igitur boni quod homo naturaliter vult sicut finem, est dilectio naturalis: dilectio autem ab hac derivata, quae est boni quod diligitur propter finem, est dilectio electiva”. *Summa Theol.*, 1, q.60, a.2. Cfr. *ibíd.*, 1, q.83, a.4 c. y ad 1.

Si en este tratado de los ángeles no usa los términos *voluntas ut ratio* ni *voluntas ut natura* esto se debe a que en el ángel no existe propiamente *ratio*, aunque sí existe la inclinación natural de la voluntad y la capacidad de elección libre.

La voluntad o amor intelectual se divide contra el apetito o amor natural cuando este amor se entiende como apetito de los no cognoscentes, pero en sí misma la voluntad incluye una inclinación o amor natural. Cfr. *ibíd.*, 1, q. 60, a.1 ad 1.

¹⁵⁵ “Similiter etiam principium motuum voluntariorum oportet esse aliquid naturaliter volitum. Hoc autem est bonum in communi, in quod voluntas naturaliter tendit, sicut etiam quaelibet potentia in suum obiectum: et etiam ipse finis ultimus, qui hoc modo se habet in appetibilibus, sicut prima principia demonstrationum in intelligibilibus: et universaliter omnia illa quae conveniunt volenti secundum suam naturam. Non enim per voluntatem appetimus solum ea quae pertinent ad potentiam voluntatis; sed etiam ea quae pertinent ad singulas potentiae, et ad totum hominem. Unde naturaliter homo vult non solum obiectum voluntatis, sed etiam alia quae conveniunt aliis potentiis: ut cognitionem veri, quae convenit intellectui; et esse et vivere et alia huiusmodi, quae respiciunt consistentiam naturalem; quae omnia comprehenduntur sub obiecto voluntatis, sicut quadam particularia bona”. *Summa Theol.*, 1-2, q.10, a.1.

Angélico no excluye el amor a las personas del ámbito de la *voluntas ut natura*, pues él mismo ha señalado que Dios y los semejantes son también objetos del amor natural de la criatura intelectual.

Pero ¿qué decir, en cambio, de todos aquellos bienes que han llegado a constituirse en *fin*es no por su proporción respecto la naturaleza específica del sujeto, sino por su proporción a la naturaleza individual? Sabemos que para cada hombre existen ciertos bienes que le son proporcionados debido a su particular disposición corporal o la formación de sus hábitos morales; tales bienes se constituyen en *fin*es para el sujeto, sin que ellos presenten necesariamente una proporción con la naturaleza específica de éste; así, por ejemplo, el ambicioso busca *como fin* el poder, y el avaro, la acumulación de riquezas, sin que estas cosas sean, en sí mismas, más que medios en orden a otros *fin*es verdaderamente naturales: ¿tales bienes son objetos de un amor electivo o de un amor natural?, ¿caen en el ámbito de la *voluntas ut natura* o de la *voluntas ut ratio*? Aunque de este problema trataremos más adelante, cabe decir que los bienes que se constituyen en *fin*es, aunque por naturaleza no sean tales, son amados con un amor de voluntad natural, en cuanto *fin*es, puesto que por la constitución individual o por la formación de ciertos hábitos morales, se han vuelto proporcionados no ya a la naturaleza específica del sujeto, pero sí a su naturaleza individual, de manera que se han convertido en bienes casi-naturales.

Aunque el amor natural de la voluntad pueda definirse por los objetos a que se refiere, sin embargo, tales bienes se constituyen en objetos *proprios* de la voluntad como naturaleza (es decir, se constituyen en *fin*es), según el modo en que son aprehendidos por el entendimiento. La aprehensión del bien que antecede al querer natural consiste siempre en una consideración *absoluta* del entendimiento. El objeto de la voluntad como naturaleza es todo aquello en que la voluntad reposa y se complace *tras una captación inmediata y no comparativa del entendimiento*. Para que la voluntad se complazca en los bienes que son proporcionados a la naturaleza del individuo, no es preciso que el entendimiento establezca una relación de la cosa aprehendida con otros bienes: basta que el entendimiento los reconozca como buenos ya en la primera aprehensión de ellos. De manera que existe un modo *especial* de aprehender los *fin*es *en cuanto fin*es: una especie de *experiencia* inmediata de la bondad de lo conocido, de manera que la voluntad reaccione frente a esta experiencia con una complacencia primera e instantánea.

Realmente es certera la analogía que el Angélico establece entre *voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio*, por una parte, e intelecto y razón, por otra. Afirma el santo doctor que el *simple querer* el fin se compara con la *intelección* de los principios, pues así como el conocimiento de los principios especulativos es la causa del conocimiento de la verdad de las conclusiones, así también el querer simple de un bien como fin viene a ser causa y principio de querer todo lo que se ordena a ese bien; porque el querer electivo de los medios es como la conclusión del razonamiento práctico, y éste tiene su principio en la apetencia del fin. De ahí que la simple volición del fin tenga más de *intelecto* que de *razón*: corresponde al intelecto el aprehender el primer concepto de ente y los primeros principios, y, de

manera análoga, corresponde a la *voluntas ut natura* el *primer amor* de los bienes fundamentales, de una forma inmediata, sin discurso, pues la *voluntas ut natura* es la primera respuesta de la voluntad a la aprehensión inmediata y absoluta de un bien¹⁵⁶. Y aunque la diferencia entre intelecto y razón se establezca sólo en el ámbito de la naturaleza humana, sin embargo, la distinción entre *voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio* se mantiene también en las naturalezas superiores, no porque en ellas exista deliberación para alcanzar el fin, sino porque también los subsistentes inmateriales aman ciertos bienes como fines, en un acto de adhesión primera y absoluta, y otros bienes como ordenados al fin¹⁵⁷. La voluntad como naturaleza constituye la referencia primera e inmediata de la voluntad al bien como fin; y esta adhesión al fin es una complacencia no elegida, que fundamenta toda elección, porque las cosas que se eligen se eligen siempre por alguna razón, es decir, porque refieren a algún bien amado como fin.

Puesto que la voluntad como naturaleza se refiere al bien en una consideración absoluta, mientras que la voluntad como razón se refiere al bien según su relación con el fin, encontramos que una misma cosa puede ser amada por ambos modos de amor de la voluntad, aunque siempre bajo diversos respectos. Así el hombre puede amarse a sí mismo con amor natural, en cuanto quiere naturalmente el bien para sí mismo, y puede amarse con amor electivo, en cuanto elige ciertos bienes determinados para sí, por ejemplo, puede elegir el placer, o las riquezas, o la virtud como plenitud de su vida¹⁵⁸. Por este mismo motivo, puede darse cierta diversidad entre el amor natural y el amor electivo o de la voluntad como razón. Un caso ya expuesto es el de la voluntad humana de Cristo que, por inclinación natural, no quería lo que sí quería por decisión de su libre arbitrio, y esto porque la consideración de la muerte como un bien sólo podía provenir de aprehender la subordinación de este mal a la Voluntad divina.

1.1. Naturaleza y necesidad.

La *voluntas ut natura* es un acto de *amor*, en cuanto significa la complacencia o reposo de la voluntad en el bien que le es naturalmente (o casi naturalmente) proporcionado. Es el acto de amor del bien que se sigue de la *primera y más inmediata* aprehensión intelectual del bien. Pues se trata de un querer que sigue a la naturaleza, se encuentra determinado *ad unum*; presentado el objeto proporcionado, la voluntad no puede dejar de ser afectada, no puede dejar de responder con su adhesión afectiva, porque la voluntad no tiene dominio sobre

¹⁵⁶ “La voluntad, en cuanto quiere de manera natural, responde más a la intelección de los principios naturales que a la razón, que se refiere a cosas opuestas; de manera que, según esto, es más una potencia intelectual que racional”.

“*Voluntas secundum quod aliquid naturaliter vult, magis respondet intellectui naturalium principiorum, quam rationi, quae ad opposita se habet. Unde secundum hoc, magis est intellectualis quam rationalis potestas*”. *Summa Theol.*, 1, q.82, a.1 ad2. Cfr. *ibíd.*, 1, q.83, a.4.

¹⁵⁷ Cfr. *Summa Theol.*, 1, q.60, a.2.

¹⁵⁸ Cfr. *Summa Theol.*, 1, q.60, a3 c. y ad 1.

su adhesión al fin. “El fin, en cuanto tal, no es objeto de elección”¹⁵⁹. ¿Significa esto que el querer de la voluntad natural es un querer necesario? Si así fuese, la doctrina de Santo Tomás se presentaría en contradicción con nuestra común experiencia, pues vemos que continuamente cada persona está eligiendo bienes no sólo como medios, sino como fines de su acción; y más radicalmente aún: cada hombre elige aquello que amará como fin último. Pero si existe *elección* del fin, entonces debe afirmarse o que no todos los fines se aman con voluntad natural, o que el querer natural no es necesario.

Para explicar la posibilidad de elección de un fin, apela el Doctor Angélico a la noción de *fin intermedio*, designando por ella un bien que es, en cierto modo, *término* de la intención del agente, pero que a la vez debe ser elegido libremente porque es un bien subordinado a fines más altos y más perfectos, es decir, debe ser elegido porque presenta el carácter de *medio* en orden a otros fines. “En el orden especulativo nada impide que el principio de una demostración o ciencia sea la conclusión de otra, excepto el primer principio, que no puede ser conclusión de ninguna demostración o ciencia; de igual modo lo que es fin en una acción puede ordenarse a otro fin y ser así objeto de elección. Así, por ejemplo, en la profesión médica la salud tiene valor de fin y nunca puede ser objeto de elección para el médico, el cual siempre parte de ella como de principio; pero la salud corporal, a su vez, se subordina al bien del alma, de modo que el que tiene cuidado de la salud del alma, puede escoger entre estar sano o enfermo”¹⁶⁰.

Así, pues, no hay dificultad en que un bien que es fin pueda ser elegido, porque también puede ser considerado como medio en orden a otro fin superior. Pero este bien intermedio ¿con qué acto es querido?, ¿con un acto de voluntad natural, puesto que es un fin? De ser así, no podemos pensar que el acto de la voluntad natural se encuentre determinado *ad unum*, puesto que la voluntad como naturaleza podría no querer ese fin. Pero esto es contrario a la esencia misma del acto natural de la voluntad, que adhiere al bien *en cuanto es fin*, y por tanto, en cuanto es amable en sí mismo y no por orden a otro. ¿Es querido, entonces, con un acto de voluntad deliberada, puesto que es un medio? Ciertamente debe ser elegido con un acto de voluntad deliberada, pero entonces ya no es querido en cuanto fin, la voluntad no reposa en ese bien porque tenga una amabilidad propia, sino únicamente por su ordenación a otro bien. Si todos los fines intermedios son amados únicamente por un acto de voluntad como razón, entonces lo único que se ama con voluntad natural es el fin último, mientras que todos los demás bienes son amados por un acto del libre albedrío, como medios.

¹⁵⁹ “Unde finis, in quantum est huiusmodi, non cadit sub electione”. *Summa Theol.*, 1-2, q.13, a.3. Cfr. 1, q.83, a.4.

¹⁶⁰ “Sed sicut in speculativis nihil prohibet id quod est unius demonstrationis vel scientiae principium, esse conclusionem alterius demonstrationis vel scientiae; primum tamen principium indemonstrabile non potest esse conclusio alicuius demonstrationis vel scientiae; ita etiam contingit id quod est in una operatione ut finis, ordinari ad aliquid ut ad finem. Et hoc modo sub electione cadit. Sicut in operatione medici, sanitas se habet ut finis: unde hoc non cadit sub electione medici, sed hoc supponit tanquam principium. Sed sanitas corporis ordinatur ad bonum animae: unde apud eum qui habet curam de animae salute, potest sub electione cadere esse sanum vel esse infirmum”. *Summa Theol.*, 1-2, q.13, a.3.

Sin embargo, ni Santo Tomás postula esto, ni nuestra experiencia cotidiana lo podría confirmar: muchas cosas, que no son el fin último, nos complacen por sí mismas, y no por orden a otra: el placer, la buena salud, la amistad verdadera, etc.

En realidad, el Angélico está suponiendo que estos fines intermedios son queridos, *a la vez*, con un acto de voluntad natural como fines y con un acto de voluntad electiva como medios. Que Santo Tomás acepta esta referencia simultánea de actos diversos de la voluntad a un mismo bien se ve claramente en el ejemplo de la voluntad de Jesús: Cristo con su voluntad natural no quería la muerte corpórea, quería vivir, pero con su voluntad racional aceptaba y quería la muerte en vistas de un fin superior. Pero volvemos al mismo problema ¿no es acaso la voluntad como naturaleza un acto necesario, que no cae bajo elección?, ¿cómo puede darse, a la vez y respecto a una misma realidad, un querer necesario y un querer electivo?

La respuesta depende de lo que se considere como un *querer necesario*.

Si identificamos *necesidad* con *coacción*, evidentemente la *voluntas ut natura* no es un querer necesario, porque la noción de *coacción* es justamente lo contrario de un querer voluntario: no puede existir un querer forzado justamente porque no puede haber un querer no querido¹⁶¹. Ahora bien, si *querer necesario* se entiende como la necesaria *adhesión* de la voluntad frente a su objeto naturalmente proporcionado, entonces la voluntad como naturaleza consiste en un querer necesario: la voluntad no puede dejar de ser *afectada* por el objeto, siendo su única condición de posibilidad la aprehensión del tal objeto proporcionado. Finalmente si por *querer necesario* entendemos una apetencia absolutamente determinante de toda la actividad consiguiente de la voluntad, de modo que la voluntad quede como polarizada a intentar siempre y sin opción, en todas sus acciones, el fin naturalmente amado, entonces no puede decirse que la *voluntas ut natura* sea un querer necesario¹⁶².

¹⁶¹ Cfr. *Summa Theol.*, 1, q.82, a.1.

¹⁶² “Una cosa se dice *natural* de dos modos. De un modo, en cuanto se tiene un *principio suficiente* para ella, principio por el cual se sigue *necesariamente* aquella cosa, a menos que algo lo impida; así como es natural para la tierra moverse hacia abajo (...). De otro modo, una cosa se dice *natural* para otra porque ésta tiene *natural inclinación* hacia aquélla, aunque no tenga un principio suficiente de ello, por el cual la alcance de manera necesaria; así como se dice que es *natural* que la mujer conciba hijos, y sin embargo, no puede sin recibir el semen del varón”.

“Aliquid dicitur naturale dupliciter. Uno modo cuius principium sufficiens habetur ex quo de necessitate illud consequitur, nisi aliquid impediat; sicut terrae est naturale moveri deorsum (...). Alio modo dicitur aliquid alicui naturale, quia habet naturalem inclinationem in illud, quamvis in se non habeat sufficiens illius principium ex quo necessario consequatur; sicut mulieri dicitur naturale concipere filium, quod tamen non potest nisi semini maris suscepto”. *De Verit.*, q.24, a.10 ad 1.

Así, por tanto, cuando el Doctor Angélico habla de la *necesidad natural* de los actos de la voluntad como naturaleza (cfr. *Summa Theol.*, 1, q.82, a.1) se refiere a una necesidad de ‘principio suficiente’ sólo respecto al querer general de la felicidad ‘en abstracto’, pero este *querer general*, considerado como inclinación natural, no determina necesariamente a la voluntad a ningún bien en concreto mientras la voluntad no se ‘autodetermine’ a uno

Tomado como un querer absolutamente determinante, la necesidad de la *voluntas ut natura* se refiere a muy pocos objetos, y todos ellos bajo una consideración abstracta: el bien en su razón de bien, la felicidad y todos los medios absolutamente necesarios para ella. En realidad, existe un único objeto concreto de la *voluntas ut natura* que podría determinar absolutamente todo el obrar voluntario de la criatura, polarizándolo hacia sí mismo: la bondad divina contemplada directamente. Sólo en la contemplación directa de este Bien, el individuo quedaría necesariamente determinado en todo su querer, pues sólo Dios puede colmar toda la capacidad de la voluntad¹⁶³. Pero el conocimiento de este objeto sobrepasa las fuerzas de la naturaleza, de manera que no basta el conocimiento natural de la bondad divina para determinar necesariamente el querer de la voluntad en un acto perfecto y pleno de *voluntas ut natura*, porque dicho conocimiento no permite una experiencia directa de la bondad divina, sino sólo a través de sus efectos; y sabemos que, por una parte, ningún efecto de la acción divina puede reflejar cabalmente toda la bondad de Dios, y, por otra parte, no todos los efectos de la acción divina complacen a la voluntad del individuo manera natural¹⁶⁴.

Efectivamente, el bien proporcionado a la naturaleza del sujeto, una vez conocido, es amado con un acto de voluntad natural, con un acto que es *necesario*, pero *imperfecto*: reacción necesaria de la voluntad frente a lo aprehendido como bueno, pero no acto pleno de la voluntad y perfectamente determinante de ésta. La voluntad no puede dejar de complacerse en el bien proporcionado, pero esto no determina que necesariamente lo intente como fin, o que no pueda subordinarlo libremente a un fin superior.

¿De dónde proviene esta imperfección o no plena determinación del acto de la voluntad natural?

“Hay dos maneras de ser *forzado*: por una fuerza suficiente, que se llama *compulsión*, o por una insuficiente, que se llama *impulso*. Y debe saberse que hay algunas partes del alma que pueden ser compelidas, y esto de dos modos. Algunas son compelidas por parte del sujeto, así, por ejemplo, aquellas potencias unidas a órganos, pues como no pueden realizar su operación sin el órgano, alterado el órgano, las potencias mismas quedan impedidas o compelidas por violencia a ejecutar sus actos. Hay otras potencias que no son compelidas por parte del sujeto,

de los bienes a los cuales la voluntad como naturaleza le inclina: todo otro querer natural que no sea el querer general de la felicidad no puede determinar de manera necesaria a la voluntad, sino que la inclina a modo de un principio *insuficiente*.

¹⁶³ “San Agustín compara el amor a un peso, porque ambos inclinan. Pero no es preciso que sean semejantes en todo. Y por esto no se sigue que aquel que ama algo, no tenga ninguna inclinación contraria, sino quizá en el caso del amor perfectísimo, como es el de los santos en la patria”.

“Augustinus comparat amorem ponderi, quia utrumque inclinat. Non tamen oportet quod sit similitudo quantum ad omnia. Et ideo non sequitur quod ille qui amat aliquid, nullam habeat ad contrarium inclinationem: nisi forte de amore perfectissimo, qualis est amor sanctorum in patria”. *De Verit.*, q.24, a.11 ad 3. Cfr. *Summa Theol.*, 1, q.82, a.2; q.60, a.3 ad 3.

¹⁶⁴ Cfr. *Summa Theol.*, 1, q.60, a.5 ad 5.

porque no están unidas a órganos, pero son compelidas por el objeto, como por ejemplo el intelecto: pues él mismo no es acto de ninguna parte del cuerpo, como afirma el Filósofo en el libro III De Anima, y sin embargo, es forzado por la fuerza de la demostración. En cambio, la voluntad no puede ser forzada ni por parte del sujeto, en cuanto no está unida a un órgano, ni por el objeto: pues, *por mucho que algo se manifieste como bueno, permanece en la potestad de la voluntad el elegirlo o no elegirlo*. Y la razón de esto está en que el objeto del entendimiento es la verdad, y el objeto de la voluntad es el bien. Pues hay verdades en las cuales no puede mezclarse la apariencia de ninguna falsedad, como se ve en las dignidades (primeros principios), y de ahí que el entendimiento no puede huir de ellas para no asentirlas. También existen ciertas falsedades que no tienen ninguna apariencia de verdad, como sucede con las opuestas a las dignidades; de aquí que el entendimiento nunca puede asentir a ellas. De manera semejante, *si se propone a la voluntad algún bien que tenga la completa razón de bien, como el fin último, a causa del cual todo se apetece, la voluntad no puede no querer esto*; y de aquí que nadie pueda no querer ser feliz, o querer ser desgraciado. Pero en aquellas cosas ordenadas al fin último, *nada hay tan malo que no esté mezclado con algún bien, ni tan bueno que sea suficiente en todo*. De aquí que, *por muy grande que se muestre un bien o un mal, (la voluntad) siempre puede adherirse a él o huir a lo contrario*, en razón de algo distinto a lo que (esa cosa) es en sí misma: pues si es un mal en sentido absoluto, puede ser considerada como un bien aparente, y si es un bien en sentido absoluto puede ser considerada como un mal aparente. Por esto, en todas las cosas que caen bajo elección, la voluntad permanece libre, y sólo está determinada a apetecer naturalmente la felicidad, y no determinadamente en esto o en aquello”¹⁶⁵.

¹⁶⁵ “Est duplex coactio: quaedam sufficiens, quae compulsio vocatur; quaedam vero insufficiens, quae vocatur impulsio. Sciendum est igitur quod in partibus animae quaedam sunt quae compelli possunt: sed dupliciter. Quedam enim compelluntur ex subiecto, sicut illae vires quae sunt organis affixae: cum enim sine organis operationes habere non possint, compulsis organis, ipsae virtutes prohibentur vel compelluntur, earum actibus violenter extortis. Quedam vero sunt quae quidem subiecto non compelluntur, quia organis affixae non sunt; compelluntur tamen partis obiecto, sicut intellectus: ipse enim non est actus alicuius partis corporis, ut Philosophus dicit in III *De Anima*, et tamen demonstrationis vi cogitur. Voluntas autem neque subiecto cogi potest, cum non sit organo affixa, neque obiecto; quantumcumque enim aliquid ostendatur esse bonum, in potestate eius remanet eligere vel non eligere. Cuius ratio est, quia obiectum intellectus est verum, obiectum autem voluntatis est bonum. Invenitur autem aliquod verum in quo nulla falsitatis apparentia admisceri potest, ut patet in dignitatibus; unde intellectus non potest subterfugere quin non illis assentiat. Similiter etiam si proponatur voluntati aliquod bonum quod completam boni rationem habeat, ut ultimus finis, propter quem omnia appetuntur, non potest voluntas hoc non velle; unde nullus non potest non velle esse felix, aut velle esse miser. In his autem quae ad finem ultimum ordinantur, nihil invenitur adeo malum quin aliquod bonum admixtum habeat, nec aliquod adeo bonum quod in omnibus sufficiat: unde quantumcumque ostendatur bonum vel malum, semper potest adhaerere et fugere in contrarium, ratione alterius quod in ipso est, ex quo accipitur, si malum est simpliciter, ut apparens bonum, et si bonum est simpliciter, ut apparens malum; et inde est quod in omnibus quae sub electione cadunt, voluntas libera manet, in hoc solo determinationem habens quod felicitatem naturaliter appetit, et non determinate in hoc vel illo”. *In II Sent.*, d. 25, q.1 a.2 .

La voluntad no puede ser *compelida* a obrar por ninguna fuerza, ni debido a su constitución intrínseca, ni por parte del objeto que se le presenta, a excepción de la felicidad. Sin embargo, esto no excluye que las cosas que le presentan de algún modo como buenas puedan moverla con una fuerza insuficiente, puedan meramente *impulsar* su apetencia hacia una determinada dirección. Que tal impulso de los diversos bienes no llegue a constituirse en una *compulsión* necesaria, dando margen así al obrar libre tiene dos razones: por una parte, el *imperfecto conocimiento* de su objeto saciativo, por otra, *la limitación real de los bienes finitos*.

Debido al imperfecto conocimiento del Bien Universal, la voluntad creada no puede querer perfectamente el bien divino en un acto de querer natural que la compela absolutamente; de aquí que la voluntad se encuentre indeterminada respecto del fin último en concreto, y deba determinarse a él por una acción libre de la voluntad deliberada. Esta indeterminación respecto del fin último, que proviene de la imperfección y potencialidad de la criatura, es la raíz de la libertad de la criatura para elegir entre el bien y el mal. La criatura puede escoger el mal por su imperfección: porque conoce imperfectamente y, por tanto, ama imperfectamente a Dios. En cambio, Dios no es *libre* para escoger el mal: no puede dejar de amarse en todo lo que ama, y así, todo su querer es siempre perfectamente bueno; Él es la bondad misma de su Amor.

Por su lado, la imperfección del querer natural de la voluntad proviene también de la limitación real de los bienes concretos distintos de Dios. Éstos, en cuanto se presentan como ciertos fines, pueden afectar y, de hecho, afectan necesariamente a la voluntad; pero en cuanto limitados, no pueden saciarla: no siendo plenamente buenos, el espíritu siempre puede considerar en ellos algún aspecto de ausencia de bien, y por ende, de mal¹⁶⁶. En este sentido, la indeterminación del acto de la voluntad natural se fundamenta en la perfección misma del espíritu y no en su imperfección, porque corresponde a la apertura del espíritu al ser en su infinitud, el hecho de que ningún bien limitado pueda saciar su voluntad. Por eso, la indeterminación de la voluntad frente a todos los bienes finitos se encuentra también en Dios, y debe considerarse como el verdadero fundamento del libre albedrío en su sentido más pleno y perfecto, a saber, como capacidad para autodeterminarse *entre bienes diversos*¹⁶⁷.

Hemos afirmado anteriormente que lo único que puede determinar del todo a la voluntad en su querer natural es el Bien Universal conocido directamente. Sin embargo, podría objetarse que también queremos de manera necesaria ser felices, y esto proviene de un necesario amor a nosotros mismos; parece entonces que este amor de uno mismo también determina absolutamente a la voluntad. Pero la criatura es un bien finito, ¿cómo se explica que se ame a sí misma *necesariamente*, si ella no puede ser el objeto que sacie su propia apetencia?

Se explica por la tendencia esencial del *esse* a mantenerse en sí mismo: la naturaleza es *curva* en sí misma porque todo ente tiende a mantenerse en su propia

¹⁶⁶ Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, q.10, a.2.

¹⁶⁷ Cfr. *Summa Theol.*, 1, q.19, a. 10 ad 2.

entidad, y el subsistente espiritual no se encuentra excluido de esta ley del ser. Esta natural inclinación del espíritu a amarse a sí mismo queda necesariamente actualizada –como ya vimos– por el conocimiento natural inmediato que cada persona tiene de sí misma en cada uno de sus actos conscientes. Puesto que no es posible que, al actuar, el subsistente personal no tenga experiencia de su propio ser individual, tampoco es posible que no se ame natural y necesariamente, y esto no sólo como mera disposición de su sustancia, sino como operación natural de su voluntad. Sin embargo, el necesario amor a uno mismo no determina necesariamente el orden del amor que la persona se prodiga a sí misma: el natural y actual amor a uno mismo sigue siendo imperfecto, justamente porque la persona creada, al amarse a sí misma, no queda determinada necesariamente a amarse ‘sobre todas las cosas’. Amarse naturalmente a uno mismo y buscar necesariamente la felicidad, no significa amarse a uno mismo más que a nada ni poner el reposo pleno de la voluntad exclusivamente en la perfección individual. Por el acto de amor natural, la persona creada simplemente se ama a sí misma como un bien especialmente íntimo, pero la ordenación del amor a sí misma respecto de otros amores no es obra ya de la voluntad natural sino de la voluntad deliberada, porque justamente el propio ser es un bien finito.

A pesar de todo, parece extraño afirmar que en el acto de *voluntas ut natura* no existe una ordenación entre bienes, cuando hemos estado demostrando, a lo largo de casi dos capítulos, que existe un orden en el amor natural de todos los entes, ¿cómo es posible que la voluntad como naturaleza no entrañe cierta ordenación de amor entre los diversos bienes amados?

En realidad, debe decirse que *sí* existe un orden entre los diversos actos de la voluntad como naturaleza: el acto de la voluntad como naturaleza entraña la complacencia primera de la voluntad en el bien entendido, de manera que lo que se presenta y experimenta como *más bueno* efectivamente *complace más* que lo reconocido como menos bueno: de manera que, habiendo entes que son más buenos que otros en relación con la naturaleza de la persona, realmente existe un orden en los actos de la voluntad natural: hay bienes que, por naturaleza, complacen más que otros, siempre y cuando el sujeto los conozca como bienes. En cambio, no puede decirse que exista un orden en la *voluntas ut natura*, si por *orden* entendemos una determinación necesaria a obrar conforme a aquel bien que le complace más, porque aunque el bien más amable hace efectivamente más peso en el alma, sin embargo, siempre cabe la posibilidad –como veremos más adelante– de que el sujeto quiera no considerar el bien que le es naturalmente más amable, y considere otro bien y siga el impulso de otro amor.

Existe cierta diferencia entre el amor natural y la *voluntas ut natura*. Cuando ambos términos significan una operación de la voluntad, entonces ambos conceptos significan lo mismo: un *acto natural* de adhesión a un determinado bien aprehendido. Pero si se considera lo primero como *disposición* en el ámbito de un *ordo* substancial y lo segundo como *operación*, entonces estamos designando realidades distintas, que no poseen exactamente las mismas características, aunque el primero sea fundamento del segundo. Como disposición substancial, el amor natural entraña no sólo la referencia a ciertos bienes, sino también un orden de amor que no siempre llega a hacerse plenamente actual, justamente porque no siempre el sujeto llega a reconocer y considerar plenamente aquellos bienes que le

son realmente proporcionados; y esto pasa, sobre todo, en el conocimiento de la bondad de Dios. El amor natural, la disposición del espíritu al *esse* en sí mismo viene a fundamentar la ordenación de la voluntad hacia el Bien Universal y es la causa por la cual el bien afecta a la voluntad y puede actualizarla. Pero como mera *disposición* que es, el amor substancial tiene cierto carácter *potencial* respecto a la actualidad de las operaciones de la voluntad, al igual como el alma tiene cierto carácter potencial respecto a sus operaciones propias. Esta potencialidad del amor natural puede entenderse como una cierta *indeterminación efectiva*: aunque el espíritu se ordene por naturaleza hacia determinados bienes, no los quiere actualmente, sino por un acto de la voluntad, el cual requiere la aprehensión intelectual. Dado que el sujeto puede no conocer todos los *objetos* o bienes que le están naturalmente proporcionados, o puede conocerlos imperfectamente, no siempre el orden del amor natural como disposición substancial del espíritu queda plenamente expresado en el orden del amor actual de la voluntad como naturaleza.

De aquí que el acto de la *voluntas ut natura* venga a constituirse a modo de una primera actualización o una primera determinación del *ordo* del espíritu respecto del bien. La operación de la voluntad como naturaleza saca al subsistente inmaterial de su pasividad o indiferencia operativa frente a todos los bienes, haciendo que el espíritu quede afectado por algún bien en concreto. El acto de la voluntad natural es el primer paso en la determinación intrínseca del espíritu frente al bien, es realmente la actualización primera de la potencia operativa que es la voluntad.

De manera que el querer natural de la voluntad como naturaleza es *fundamento de todo otro querer*, puesto que la naturaleza es lo primero y el principio de todo movimiento en orden a un fin. El argumento general de Santo Tomás es el siguiente: el querer natural de la voluntad procede de la naturaleza y la naturaleza es lo primero, la naturaleza está contenida como fundamento en todo acto que de ella se derive. “El fin se encuentra en el orden de las acciones así como los principios en el orden especulativo, como se dice en el libro segundo de la *Física*. Pues es preciso que lo que corresponde a alguno de manera *natural* e *inmóvil* sea fundamento y principio de todo lo demás, porque la naturaleza es lo primero en cada cosa, y todo movimiento procede de algo inmóvil”¹⁶⁸.

La voluntad es apetito, y como tal es tendencia hacia un fin; por tanto, todo acto de la voluntad nace esencialmente ordenado hacia un fin; no puede explicarse un acto voluntario que no sea finalizado: la voluntad quiere una cosa o como fin en sí mismo o como medio ordenado a un fin querido; pues si la voluntad no estuviese determinada por un fin, entonces, no se movería a nada¹⁶⁹. Ahora bien, el acto propio del querer el fin es la *simple voluntad*; el acto simple y natural de la voluntad tiene por objeto aquello que es fin, que es bueno en sí mismo, y no meramente como medio para otra cosa. Así se concluye que, puesto que querer el

¹⁶⁸ “Finis enim se habet in operativis sicut principium in speculativis, ut dicitur in II *Physic*. Oportet enim quod illud quod naturaliter alicui convenit et immobiliter, sit fundamentum et principium omnium aliorum: quia natura rei est primum in unoquoque, et omnis motus procedit ab aliquo immobili”. *Summa Theol.*, 1, q.82, a.1; cfr. *ibíd.*, q.60, a.2; 1-2, q.10, a.1.

¹⁶⁹ Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, q.1, a.2.

fin es el fundamento de querer los medios, entonces el querer *natural* es fundamento de todo querer *electivo*, porque si no se quisiera algo concreto como fin, entonces no se querría tampoco ningún medio, ni nada ordenado a ello.

Ciertamente el acto de *voluntas ut natura* es un querer imperfecto, y por esto lo hemos llamado el primer paso de actualización. Sin embargo, aunque imperfecta, esta simple volición del bien es el fundamento del querer de la *voluntas ut ratio*, porque es el acto que convierte al bien aprehendido en fin del obrar. Ahora, no obstante, conviene ver de qué manera este primer amor de la voluntad se completa por la intervención del libre albedrío.

2. *Voluntas ut ratio*

Como ya se ha dicho, el nombre *voluntas ut ratio* significa un tipo de actos de la voluntad que se refieren al bien no en una consideración absoluta, sino según su relación a otros bienes; aunque también suele usarse este término para designar la misma *potencia volitiva* en cuanto es capaz de elicitar tales actos. De entre los diversos nombres que ha recibido esta facultad y su acto, destacamos los más usuales en el lenguaje tomista y también en el uso cotidiano. El Doctor Angélico utiliza el nombre de *voluntas ut ratio* para denominar esta facultad tal cual existe en el hombre, en el cual el acto libre se encuentra generalmente precedido de una deliberación de la razón¹⁷⁰. Destacando esta misma idea usa también el nombre de *voluntas deliberada*, aunque no con tanta frecuencia¹⁷¹. Otro término directamente referido a la autodeterminación de la voluntad es el de *amor electivo*, que Santo Tomás reserva para designar ciertos actos por los cuales la voluntad adhiere a un bien elegido entre varios¹⁷². El nombre de *libre albedrío* o *libre arbitrio* –que a veces se sustituye simplemente por el de *libertad*– designa también tanto la potencia de autodeterminación como su acto correspondiente, pero se destaca con este término el carácter *libre* o *indiferente* de tal potencia y de su acto frente a los diversos bienes. Finalmente la tradición tomista ha acuñado el término *voluntas ut voluntas* para designar dichas realidades, porque con él se destaca la propiedad *exclusiva* de la voluntad para determinar sus propios actos: si en todos los seres existe, de uno u otro modo, un amor natural, sólo en la voluntad se da la posibilidad de una autodeterminación, de ahí que se le llame voluntad *en cuanto voluntad*¹⁷³. Ahora bien, puesto que la *ratio* es facultad exclusiva del hombre, ordenada a suplir las deficiencias de su *intellectus*, de aquí en adelante usaremos el término *voluntas ut ratio* o *voluntas deliberada* para referirnos

¹⁷⁰ Cfr. *Summa Theol.*, 3, q.18, a.3 ; *ibíd.*, 1, q.59, a.3 ad 1 y q.60, a.2 ad 1.

¹⁷¹ Cfr. *ibíd.*, 3, 21, 3.

¹⁷² Cfr. *Summa Theol.*, 1, q.60, a.2.

¹⁷³ “La voluntad y la naturaleza difieren en el modo de causar en cuanto la naturaleza está determinada a una sola manera de obrar, mientras que la voluntad no está determinada a una sola”.

“Voluntas et natura secundum hoc differunt in causando, quia natura determinata est ad unum; sed voluntas non est determinata ad unum”. *Summa Theol.*, 1, 41, 2. Cfr. *ibíd.*, 1-2, 10, 1 y ad 1; 3, q.18, a.3; q.60, a.2; q.83, a.1; *De Verit.*, q.24, a.1; *Cont. Gentes* IV, 11 entre otros.

directamente a la voluntad libre *del ser humano*; en cambio, cuando tratemos de la voluntad libre en general la designaremos como *voluntas ut voluntas* o *voluntad libre*.

Nos preguntábamos más arriba por qué el orden del amor natural no se hace siempre efectivo en la apetencia actual de las criaturas, cuando, siendo natural, debería darse de manera necesaria. La primera aproximación a la respuesta fue ésta: el acto de amor natural es necesario, pero *imperfecto*, no puede determinar totalmente todo el obrar de la voluntad. ¿Por qué? Por dos motivos: por la incapacidad de conocer directamente la bondad divina, que es el objeto propio y saciativo de la voluntad creada¹⁷⁴, y por la limitación efectiva y real de todo bien distinto del Bien Universal (cuya bondad sí puede conocer el entendimiento finito).

Por este motivo, los bienes naturalmente proporcionados a la voluntad finita, aunque necesariamente afecten a la voluntad cuando son conocidos, no pueden determinarla absolutamente en su operación ni en el orden de su amor: mientras no contemple en visión inmediata la bondad del Bien Universal, la persona creada siempre queda libre de adherir o no al orden natural del amor del espíritu; de aquí, que cada persona sea responsable de su propia bondad interior, del equilibrio o la contradicción interna que reine en su alma¹⁷⁵. Pertenece, en cambio, a la voluntad *como voluntad* la decisión libre de la persona sobre sus elecciones y sobre el orden efectivo de sus amores: pertenece a la voluntad *como voluntad* el acabamiento y culminación de los actos voluntarios, de manera que la conducta de la persona acabe *realmente* dirigida en orden a un fin.

No podemos comprender cabalmente la dinámica propia del amor espiritual, sin conocer antes el modo de acción de la *voluntas ut voluntas*; porque sólo en el acto libre de la voluntad, el amor del espíritu creado manifiesta su más acabada plenitud. Sin embargo, las siguientes reflexiones acerca de la *voluntas ut voluntas* no pretenden resolver los problemas discutidos durante siglos acerca de la libertad; sólo intentan dejar manifiesto el núcleo donde el amor ejerce su influencia sobre el acto libre.

¿Qué es la *voluntad como voluntad*?

Nuestra íntima y común experiencia nos muestra la existencia no sólo de un amor necesario y natural hacia el fin último, sino de multiplicidad de actos en los cuales nos determinamos, nos decidimos por ciertos bienes frente a los cuales podríamos no decidir, o decidirnos de una manera o de otra. Tenemos experiencia de nuestra libertad, de nuestra capacidad de elegir determinándonos a nosotros mismos hacia el bien. Así, pues, todo el obrar de la voluntad determinado no por

¹⁷⁴ “La voluntad se extiende al principio universal de todos los bienes”.

“Sicut enim verum absolute obiectum est intellectus, ita et bonum absolute voluntatis; et inde est quod ad uipsum universale bonorum principium voluntas se extendit, ad quod nullus alius appetitus pertingere potest”. *De Verit.*, q. 24, a.7.

¹⁷⁵ Se sobreentiende: siempre y cuando pueda hacer uso de su voluntad y no este imposibilitada de obrar libremente por una incapacidad orgánica.

la necesidad impuesta por la naturaleza (*voluntas ut natura*), sino por la acción misma de la voluntad, es acto de la *voluntas ut voluntas*.

Con el nombre de *voluntas ut voluntas* designamos todos los actos o determinaciones no necesarias de la voluntad; es decir, todo acto de la voluntad que, habiéndose efectuado, *podría no haberse efectuado*, aunque no hubiesen variado ninguna de las influencias externas ni internas. La *voluntas ut voluntas* es el acto de la voluntad puesto exclusivamente por la actividad de la voluntad y movido no de manera necesaria por ningún agente extrínseco ni intrínseco: el acto en el cual la voluntad obra, en cierto modo, como *causa sui*¹⁷⁶. La *voluntas ut voluntas* es el *acto libre* de la voluntad y también la voluntad misma en cuanto capaz de ejercer tales actos. Ejemplo perfecto y modelo de toda acción de *voluntas ut voluntas* es el de la creación del universo, pues Dios quiso hacer el mundo en vistas de su infinita bondad, pero –teniendo siempre presente tal infinita bondad– *podría no haberlo creado* y no hubiese variado nada en su perfección ni en su felicidad eterna ni en su bondad¹⁷⁷.

“Será objeto de esta voluntad (voluntad como voluntad) todo aquel bien que, ejerciendo una atracción, no demande una adhesión necesaria. Esta condición la cumplen tanto los bienes particulares que se ordenan al fin último, como el mismo fin último considerado en concreto”¹⁷⁸. El acto de la *voluntas ut voluntas* es la determinación *no necesaria* respecto de un *bien particular* o, al menos, aprehendido *particularmente*. Santo Tomás suele identificar el acto de la voluntad libre con la *elección*, es decir, con la determinación de la voluntad *respecto a los medios en orden a un fin*¹⁷⁹, porque los medios, en cuanto tales, se presentan claramente con el carácter de bienes *limitados*, por el mismo hecho de que son *bienes* en tanto y en cuanto se ordenan a un fin. Sin embargo, parece manifiesto que, así entendido el concepto de *elección*, el acto libre no se puede reducir a ella. La voluntad también se determina libremente respecto del fin considerado en particular: tanto respecto de los fines intermedios como del fin último. Esto se evidencia desde la más básica experiencia de vida humana: cada hombre experimenta que está en su dominio el determinar y ordenar su vida respecto de un fin o de otro; y cuando le parece que ya su propia acción no está en su dominio y que no puede ya escoger otro bien como fin (por ejemplo, cuando se

¹⁷⁶ Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, c.2, 982b25-8.

¹⁷⁷ No queremos discutir aquí sobre el uso adecuado del término ‘libertad’: hay quienes llaman ‘libres’ los actos necesarios de la voluntad como naturaleza, puesto que son plenamente ‘espontáneos’ y conformes con el querer de la voluntad (de hecho, son el querer más profundo de la voluntad). Si entendemos la libertad como sinónimo de ‘espontaneidad’ del acto voluntario, aceptamos plenamente que los actos de amor natural son libres; en este caso, se puede afirmar que el Amor de Dios hacia sí mismo es plenamente libre, porque es plenamente espontáneo y conforme a la naturaleza divina. Pero si entendemos la libertad como acto *no necesario* de la voluntad, entonces ni el amor natural (acto de amor imperfecto) de las criaturas ni el de Dios (acto de amor perfecto) puede llamarse ‘libre’. Nosotros entenderemos la libertad en este segundo sentido. Libre es lo que es, en cierto modo, *causa sui*, no determinado necesariamente en su obrar ni por la naturaleza ni por causa extrínseca.

¹⁷⁸ ALVIRA, T. *Op.cit.*p.75.

¹⁷⁹ Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, q.13, aa.3 y 4.

encuentra sumido gravemente en la drogadicción), siempre tiene conciencia de que, alguna vez, la elección del fin de su voluntad y su destino estuvo en sus manos.

Santo Tomás también lo expresa así: “Por encima de tales animales (los irracionales) están aquellos entes que se mueven a sí mismos también respecto del fin, *el cual se imponen a sí mismos*”¹⁸⁰; “al conocimiento perfecto del fin (se refiere a la razón de fin) le sigue el voluntario según su concepto perfecto; a saber, en cuanto, aprehendido el fin, uno puede –deliberando acerca del fin y de aquello que a él se ordena– *moverse hacia el fin o no moverse*”¹⁸¹; “es propio de la naturaleza racional que tienda al fin como moviéndose y dirigiéndose a sí misma hacia el fin”¹⁸².

En realidad, al ámbito de la voluntad como voluntad pertenecen, en primer lugar, todos los *bienes-medios* subordinados a un fin. Ciertamente toda la apetibilidad de estos bienes deriva de su ordenación al fin, es decir, de su utilidad; ejemplo clásico es el de la medicina amarga, que es querida *exclusivamente* porque sirve para sanar; la medicina amarga en nada complace a la voluntad en cuanto naturaleza, sino que es aceptada por el libre albedrío como medio para alcanzar un fin naturalmente querido. En los medios que son únicamente queridos como medios, toda su *amabilidad* radica en su *utilidad*, puesto que la voluntad no se inclina a ellos por una apetencia natural, sino que se autodetermina a quererlos a partir de la relación con el fin último, establecida por la razón. Pero también caen bajo el objeto de la voluntad libre todos los *fines secundarios* o *intermedios*, que poseen a la vez el carácter de fin y el de medios en orden a un fin superior. En cierto modo tales bienes son *término* de la intención de la voluntad y apetecidos en sí mismos, por cierta inclinación natural; pero en cuanto no son el Bien Universal ni pueden colmar plenamente la capacidad de la voluntad se ordenan a otros fines superiores, y en definitiva, al fin último. Ejemplos de estos bienes son el placer, la salud, la ciencia humana, la virtud. La bondad intrínseca que poseen y que los hace amables en sí mismos proviene de su relación con el fin último: todos ellos entrañan cierta semejanza con la perfecta felicidad, semejanza que produce en la voluntad cierta inclinación natural y no electiva, a modo de una primera complacencia previa a toda reflexión.

Al ámbito de los fines *secundarios* pertenecen todas las criaturas que son amadas con amor natural de benevolencia: uno mismo y los semejantes. Aunque el amor a uno mismo no puede elegirse (y en cierto sentido tampoco el amor a los semejantes), sí puede escogerse el modo en que la persona creada se ama a sí misma y a los otros, y la clase de bienes que quiere para sí y para los otros. Pues no es igual amarse a sí mismo como si uno fuese un animal irracional y procurar para sí únicamente los bienes del cuerpo y de los sentidos, que amarse a sí mismo como un ser racional y procurar el gobierno de la razón sobre la propia vida y

¹⁸⁰ *Summa Theol.*, 1, q. 18, a.3. Véase cap. 4, nota 77.

¹⁸¹ “Perfectam igitur cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem perfectam: prout scilicet, apprehenso fine, aliquis potest, deliberans de fine et de his quae sunt ad finem, moveri in finem vel non moveri”. *Summa Theol.*, 1-2, q.6, a.2.

¹⁸² “Et ideo proprium est naturae rationalis ut tendat in finem quasi se agens vel ducens ad finem”. *Summa Theol.*, 1-2, q.1, a.2.

amar los bienes del espíritu; y esto no es todavía igual que amarse a sí mismo como hijo de Dios y procurar para sí, como felicidad propia, el cumplimiento de la Voluntad del Padre. Otro tanto puede decirse del amor a los semejantes.

Pero, de hecho, la voluntad puede determinarse a sí misma en la elección de los bienes medios y los fines intermedios, únicamente cuando ya se ha determinado a sí misma en la elección del fin *último*; de lo contrario, no existe el motivo que lleve a la voluntad a inclinarse y determinarse hacia los medios. De manera que también el fin último parece caer dentro de los objetos de la voluntad libre. El fin último también puede elegirse, pero no considerado en su razón más formal, es decir, como perfección del sujeto. No puede elegirse la natural tendencia a la propia perfección, pero sí es *elegible* el bien concreto que queremos poner en el lugar del fin último de nuestra vida; de este modo Dios puede ser escogido como fin último o puede ser rechazado por su criatura, colocándose a sí misma en el lugar de Dios. Conviene notar que a este ámbito de *fin último concreto* pertenecen todos los bienes apetecidos con concupiscencia no natural; todos aquellos bienes que, no teniendo necesaria relación con el fin último, ni con la supervivencia del sujeto, la voluntad ama con amor electivo, y los desea casi como fin último, debido a la relación *ficticia* que la razón establece entre dichos bienes y la felicidad. Entre los mentados bienes se encuentran el dinero, el poder, la fama... Aunque la verdadera amabilidad de todos ellos se encuentra en su utilidad, en su relación con el fin naturalmente apetecido (relación ciertamente no necesaria, puesto que se alcanza el fin natural careciendo de ellos), sin embargo, el hombre puede escoger convertirlos en *fin* de su propia vida y absolutizar su bondad.

Realmente la acción libre de la voluntad se extiende también a lo reconocido como fin. ¿Por qué, entonces, el Doctor Angélico desarrolla su doctrina sobre el acto libre, aplicándolo generalmente al caso de la elección? Creemos que esto se debe a que la elección se presenta como el *prototipo* de acto voluntario no necesario, pues los medios, en cuanto tales, adquieren toda su *apetibilidad* de su relación con el fin y, por lo tanto, adquieren toda su amabilidad de la determinación libre de la voluntad para querer considerar o no una ordenación u otra respecto del amado.

Además, si entendemos la *elección* según una significación genérica, como *el acto no necesario por el cual la voluntad acepta una cosa, rehusando otra*, entonces debe identificarse plenamente el acto del libre albedrío con la elección¹⁸³. “Tenemos libre albedrío respecto de todo aquello que no queremos

¹⁸³ “Lo propio del libre albedrío es la elección, pues decimos que corresponde al libre albedrío el que podamos recibir una cosa, rehusando otra, lo cual es elegir”

“Proprium liberi arbitrii est electio: ex hoc enim liberi arbitrii esse dicimur, quod possumus unum recipere, alio recusato, quod est eligere”. *Summa Theol.*, 1, q.83, a.3.

“No todo apetito de una cosa en vistas de un fin se llama elección, sino aquél que implica cierta preferencia (discretio) de una cosa sobre otra, para la cual no hay lugar sino en el apetito capaz de dirigirse a varias cosas”.

“Non omnis appetitus alicuius propter finem, vocatur electio: sed cum quadam discretionem unius ab altero. Quae locum habere non potest, nisi ubi appetitus potest ferri ad plura”. *Summa Theol.*, 1-2, q.13, a.2 ad1.

necesariamente ni por instinto natural”¹⁸⁴; ahora bien, es lo propio de quien *elige* el que no esté determinado por necesidad a una cosa ni a otra, de manera que la elección debe identificarse con el acto del libre albedrío. Así, tomada en este sentido genérico, sí existe *elección del fin*. Aunque debe tenerse en cuenta que esta elección implica que el bien escogido como fin nunca es perfectamente apreciado como Bien Universal, porque, de ser así, se le amaría necesariamente, sin posibilidad de elección. En el fondo, también la libertad de la voluntad respecto de los fines intermedios y del fin último concreto es posible *únicamente* en la medida en que se presentan como bienes limitados, y en este sentido, como ordenados a otra cosa (es decir, como ciertos medios) y como partícipes de otro bien superior.

Vamos a analizar, ahora, con cierta detención los fundamentos y la ejecución del acto libre, para precisar de qué manera intervienen el amor de la voluntad natural y el querer libre en la autodeterminación que cada individuo hace de su propio fin último.

2. 1. Fundamentos del acto libre.

“La naturaleza y la voluntad están ordenadas de tal modo que la voluntad misma es cierta naturaleza, puesto que todo lo que se encuentra en las cosas se dice que es cierta naturaleza. Y por esto es preciso que en la voluntad se encuentre no sólo lo que corresponde a la voluntad, sino también lo que corresponde a la naturaleza. Y corresponde a toda naturaleza creada que apetezca naturalmente el bien, en cuanto está ordenada por Dios hacia él. Debido a esto, existe también en la voluntad cierto apetito natural del bien que le es conveniente. Y a parte de esto, le corresponde el apetecer algunas cosas según su propia determinación y no por necesidad, lo cual le compete en cuanto es voluntad. Ahora bien, así como existe un orden de la naturaleza respecto de la voluntad, así también existe un orden entre las cosas que la voluntad quiere por naturaleza y aquellas a las cuales se determina a sí misma, y no por naturaleza. Por esto, así como la naturaleza es fundamento de la voluntad, así también lo apetecible que se apetece de manera natural es fundamento y principio de las demás cosas apetecibles”¹⁸⁵.

Puesto que el acto libre supone la capacidad de la voluntad para determinarse a sí misma, y no por necesidad, respecto de un bien, encontramos 4

¹⁸⁴ “Liberum arbitrium habemus respectu eorum quae non necessario volumus, vel naturali instinctu”. *Summa Theol.*, 1, q.19, a.10.

¹⁸⁵ “Natura et voluntas hoc modo ordinata sunt, ut ipsa voluntas quaedam natura sit; quia omne quod in rebus invenitur, natura quaedam dicitur. Et ideo in voluntate oportet invenire non solum id quod voluntatis est sed etiam quod naturae est. Hoc autem est cuiuslibet naturae creatae, ut a Deo sit ordinata in bonum, naturaliter appetens illud. Unde et voluntati ipsi inest naturalis quidam appetitus sibi convenientis boni. Et praeter hoc habet appetere aliquid secundum propriam determinationem, non ex necessitate; quod ei competit in quantum voluntas est. Sicut autem est ordo naturae ad voluntatem, ita se habet ordo eorum quae naturaliter vult voluntas, ad ea respectu quorum a seipsa determinatur, non ex natura. Et ideo, sicut natura est voluntatis fundamentum, ita appetibile quod naturaliter appetitur, est aliorum appetibilium principium et fundamentum”. *De Verit.*, q.22, a.5.

fundamentos principales en el acto libre: la *inclinación* u *orden* propio de la naturaleza intelectual, el *querer natural como acto* de la voluntad, la *indeterminación* de la voluntad respecto de los bienes finitos y el *juicio libre* del entendimiento, capaz de volver sobre su acto.

2. 1. 1. *El orden substancial de la naturaleza intelectual.*

La naturaleza es fundamento de la voluntad porque el acto mismo de la voluntad como naturaleza, la primera y natural adhesión de la voluntad al bien tiene su razón de ser en la inclinación natural del espíritu al Bien Universal. Sin este orden radicado en la esencia misma del espíritu, ni siquiera podría existir la voluntad como potencia operativa, porque el bien no podría afectar al sujeto, ni moverlo en sentido alguno. La voluntad es justamente la potencia por la cual el espíritu adhiere al bien entendido, pero sin inclinación hacia el bien, no hay bien que pueda ejercer efecto alguno sobre el espíritu. Toda la *fuerza* de la voluntad proviene justamente de que el *esse* del subsistente persona tiende a adherirse al *esse* en su misma infinitud.

2. 1. 2. *El acto de la voluntad como naturaleza.*

Por el acto de amor natural la voluntad queda afectada actualmente por el bien, y en ese mismo ‘quedar afectada’ queda también actualizada por un bien concreto. Bajo esta perspectiva, el acto de voluntad natural presenta cierto paralelismo con la actualización del entendimiento posible mediante la especie impresa; pues así como, por la especie impresa, el entendimiento posible queda actualizado y capacitado para concebir el verbo mental o especie expresa, así también, por el acto de la voluntad como naturaleza, la voluntad queda actualizada por el bien, y capacitada para emerger a un acto de autodeterminación.

El acto de libre albedrío es una determinación de la voluntad, y por tanto, una actualización, pero lo indeterminado se reduce a determinación a partir de algo determinado, así como la potencia se reduce al acto mediante lo que está en acto; de manera que la voluntad no podría determinarse a sí misma frente a los medios o frente a un bien por su relación con otro, sino estuviese ya actualmente *movida* por el fin.

“En cuanto al ejercicio del acto, en primer lugar, es manifiesto que la voluntad se mueve a sí misma, pues así como mueve a otras potencias, así también se mueve a sí misma. Pero no se sigue de aquí que la voluntad esté en potencia y en acto respecto de lo mismo. Pues, en el orden del entendimiento, el hombre, por vía de *inventio*, se mueve a sí mismo a adquirir la ciencia: a partir de una cosa conocida en acto alcanza algo antes desconocido, que era conocido sólo en potencia. De manera semejante, porque quiere algo en acto, el hombre se mueve a sí mismo a querer en acto otra cosa; por ejemplo, porque quiere la salud, se mueve a sí mismo a querer tomar la poción”¹⁸⁶.

¹⁸⁶ “Quantum ergo ad exercitium actus, primo quidem manifestum est quod voluntas movetur a seipsa: sicut enim movet alias potentias, ita et se ipsam movet. Nec propter hoc

Aquello que se ama en acto es el fin, en vistas del cual la voluntad se determina a sí misma a disponer y ejecutar los medios. Desde el momento en que un agente realiza algo desde sí mismo, ese agente obra ‘en vistas de un fin’, puesto que de lo contrario, de no haber nada supuesto y determinado como fin (es decir, como término de la intención) entonces el agente no se determinaría a nada y nada obraría. Si se entiende la *voluntas ut natura* como el acto de amor hacia un determinado bien como a fin, entonces debe entenderse que el acto de la voluntad como naturaleza es el fundamento del acto voluntario libre. Realmente, aunque el acto de la voluntad como naturaleza es imperfecto, sin embargo, de este acto primero proviene toda la actualidad, todo lo positivo que existe en el acto libre respecto de lo ordenado al fin: la fuerza del acto libre de la voluntad es la fuerza del amor que mueve a la voluntad¹⁸⁷.

La voluntad creada se actualiza necesariamente frente a los bienes que le son naturalmente proporcionados (siempre y cuando se presenten a su consideración); en cambio, frente a los demás bienes se actualiza a sí misma. Pero esta actualidad no proviene de la nada: debe provenir de un acto anterior de volición, de la apetencia de algún fin. Lo que la voluntad quiere como fin lo quiere por la consideración absoluta de su bondad, y de ahí que lo quiera de manera necesaria, aunque imperfecta; lo que no quiere como fin, lo quiere como ordenado al fin, y en este sentido, el amor al fin es motivo y causa de querer los medios. Esto sucede incluso en la voluntad divina, que ama a sus criaturas por la ordenación que poseen a la bondad divina: la voluntad divina no podría quererlas en modo alguno si no presentasen esa ordenación hacia el Bien Universal¹⁸⁸. En la criatura este hecho es más evidente: cuando el hombre elige libremente realizar tal o cual acción siempre existe un motivo de su elección, algún bien ya actualmente amado y hacia el cual ordena la intención de su acción libremente elegida. Es cierto que ese fin puede haber sido elegido libremente como medio para otra cosa, pero no se puede ir indefinidamente en la elección de fines intermedios: hay algo último querido natural y necesariamente como fundamento de todo acto libre. Santo Tomás es claro: si la voluntad no tiene motivo para determinar su querer hacia algo, no se determina, no ejerce su acto: “La voluntad, en cuanto quiere el

sequitur quod voluntas secundum idem sit in potentia et in actu. Sicut enim homo secundum intellectum in via inventionis movet se ipsum ad scientiam, in quantum ex uno noto in actu venit in aliquid ignotum, quod erat solum in potentia notum; ita per hoc quod homo aliquid vult in actu, movet se ad volendum aliquid aliud in actu; sicut per hoc quod vult sanitatem, movet se ad volendum sumere potionem”. *De Malo*, q.6 a.un.

¹⁸⁷ Debemos hacer una precisión: el acto de la *voluntas ut natura* lo entendemos aquí como aquél que se sigue de la aprehensión de un bien como proporcionado a la naturaleza, sin establecer comparaciones con otros bienes. Sin embargo, tal ‘naturaleza’ puede entenderse como la naturaleza según sus determinaciones específicas o según las determinaciones particulares que adquiere en el individuo. El acto de la *voluntas ut natura*, por consiguiente, se refiere no sólo a los bienes proporcionados al amor natural (es decir, proporcionados a la naturaleza específica), sino también aquellos bienes proporcionados al *carácter* del sujeto, es decir, los bienes proporcionados a aquella ‘segunda naturaleza’ que ha adquirido la persona por medio de sus hábitos. Tanto a unos como a otros bienes se refiere la *voluntas ut natura*, en la medida en que todos ellos complacen al sujeto por sí mismos, sin necesidad de referirlos *conscientemente* a otros bienes.

¹⁸⁸ Cfr. *Cont. Gentes*, I, cc.74 y 75.

fin, se reduce a sí misma al acto en cuanto a aquellas cosas que se ordenan al fin”¹⁸⁹.

De manera radical, el acto voluntario que determina toda la apetencia posterior es el querer de la felicidad, pero también el acto primero de la voluntad (natural y necesario) se refiere a los bienes naturalmente proporcionados al sujeto, naturalmente amables en cuanto participantes del bien perfecto. Así, por tanto, el querer natural de la voluntad se presenta como fundamento del acto libre, no sólo porque por el amor natural la voluntad se refiere al Bien Universal, sino porque el amor natural como acto de la voluntas ut natura es *querer actual* del fin, y este querer, fundamento de la elección libre de todo lo ordenado al fin.

Advirtamos ya que en este punto comienza a manifestarse el misterio de la libertad: toda la fuerza del acto libre, como acto, proviene de la apetencia del fin. Pero este amor primero es imperfecto: inclina el obrar de la voluntad sin determinarlo necesariamente. Esta indeterminación la suple, completando el acto, la misma voluntad deliberada. La determinación final de la voluntad como voluntad es libre justamente porque la voluntad se determina desde sí misma, se mueve a sí misma sin necesidad de adherir ni a un bien ni a otro. Y sin embargo, ¿cuál es el acto y la fuerza que le ha llevado a *suplir* este vacío del amor natural? Una determinación hecha completamente desde sí misma; una actualidad misteriosa que determina lo indeterminado.

2. 1. 3. La indeterminación frente a los diversos bienes.

“Siendo la elección aceptación de una cosa con preferencia de otra, por necesidad versa sobre diversas cosas que pueden elegirse, de tal modo que los agentes totalmente determinados a un objeto no pueden elegir. Pero hay diferencia entre el apetito sensitivo y la voluntad, pues ya hemos probado que el apetito sensible está determinado por naturaleza a un fin particular, mientras que la voluntad está determinada según el orden de la naturaleza a un único objeto común, que es el bien, *quedando indeterminada respecto de los bienes particulares*. Por esto, es propio de la voluntad elegir”¹⁹⁰.

Así, pues, el tercer fundamento de la libertad, ligado íntimamente a los dos primeros, es la *indeterminación natural* de la voluntad respecto de todo bien limitado; en otras palabras, la incapacidad de todo bien finito de mover de manera perfecta y necesaria a la voluntad. “El motor causa de manera necesaria el movimiento en el móvil, cuando su fuerza excede al móvil de tal manera que se le

¹⁸⁹ “Voluntas in quantum vult finem, reducit se in actum quantum ad ea quae sunt ad finem”. *De Malo*, q. 6, a.un., ad 20. Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, q.8, a.3 y q.9, a.3 ad 1.

¹⁹⁰ “Cum electio sit praeceptio unius respectu alterius, necesse est quod electio sit respectu plurium quae eligi possunt. et ideo in his quae sunt penitus determinata ad unum, electio locum non habet. Est autem differentia inter appetitum sensitivum et voluntatem, quia, ut ex praedictis patet, appetitus sensitivus est determinatus ad unum aliquid particulare secundum ordinem naturae; voluntas autem est quidem, secundum naturae ordinem, determinatam ad unum commune, quod est bonum, sed indeterminate se habet respectu particularium bonorum. Et ideo proprie voluntatis est eligere”. *Summa Theol.*, 1-2, q.13, a.2.

somete toda la capacidad de éste. Ahora bien, como la capacidad de la voluntad se refiere al Bien Universal y perfecto, ningún bien particular somete toda su capacidad; y por esto, ninguno la mueve necesariamente”¹⁹¹.

Sabemos que a toda forma natural le sigue una inclinación natural. En los seres no cognoscentes esa forma es material, y por tanto, determina al ente hacia un único objeto mediante una conducta única, pues donde hay una forma material no es posible la coexistencia de una pluralidad de formas contrarias. Cuanto más inmaterial es la forma, tanto más *indeterminado* el objeto de la inclinación, puesto que la misma inmaterialidad da una cierta universalidad, que abarca en sí una multiplicidad de singulares. El animal que se mueve según la aprehensión de los sentidos, tiende de manera necesaria hacia una cosa única, determinada por la forma sensible; su tendencia se haya, pues, muy cercana a la del apetito natural, en la medida en que no tiene dominio sobre ella. Sin embargo, debido a la inmaterialidad de la forma a la que sigue, la inclinación del apetito sensitivo puede variar según la variedad de formas que puede aprehender el sentido, y así su grado de indeterminación es mayor que en los entes no cognoscentes. Finalmente la voluntad sigue a la forma aprehendida por el entendimiento, y puesto que esta forma es universal (y no una forma particular, como lo es la sensitiva y la natural), la inclinación de la voluntad se encuentra como indeterminada respecto de los múltiples singulares que caen bajo el universal aprehendido.

“Así como en otras cosas existe algún principio de los propios actos, así también en el hombre. Este principio activo o motriz en el hombre es propiamente el entendimiento y la voluntad, como se dice en el libro III Sobre el alma. Este principio coincide en parte con el principio activo de las cosas naturales, y en parte difiere. Coincide en cuanto que, así como en las cosas naturales se encuentra la forma, que es principio de actividad, y una inclinación consiguiente a esa forma que se llama apetito natural, de la que se sigue la acción; así en el hombre se encuentra la forma intelectual, y la inclinación de la voluntad consiguiente a la forma aprehendida, a la que se sigue la acción exterior. Pero en esto se encuentra diferencia, puesto que la forma de las cosas naturales es individuada por la materia, por lo que la inclinación consiguiente está determinada a una sola cosa, mientras que la forma entendida es universal, bajo la cual se comprenden muchas cosas. Y como los actos versan sobre las cosas singulares, *ninguna de los cuales iguala a la potencia de lo universal*, la inclinación de la voluntad permanece indeterminada frente a lo múltiple: como cuando el arquitecto concibe la forma de una casa en universal, bajo la que se comprenden diversas figuras de casa, pudiendo inclinarse su voluntad hacia una casa cuadrada u otra redonda o de otra figura”¹⁹².

¹⁹¹ “Movens tunc ex necessitate causat motum in mobili, quando potestas moventis excedit mobile, ita quod tota eius possibilitas moventis subdatur. Cum autem possibilitas voluntatis sit respectu boni universalis et perfecti, non subiicitur eius possibilitas tota non ex necessitate movetur ab illo”. *Summa Theol.*, 1, q.82, a.2 ad 2.

¹⁹² “Sicut in aliis rebus est aliquod principium priorum actuum, ita etiam in hominibus. Hoc autem activum sive motivum principium in hominibus proprie est intellectus et voluntas, ut dicitur in III *De Anima*. Quod quidem principium partim convenit cum principio activo in rebus naturalibus, partim ab eo differt. Convenit quidem, quia sicut in

Ahora bien, esta indeterminación de la voluntad frente a los bienes finitos tiene dos motivos: el primero es la *contingencia y limitación real* de los bienes que conoce y que no determinan necesariamente a la voluntad a ejercer su acto perfecto. “Así como lo coloreado en acto es objeto de la visión, así el bien es objeto de la voluntad. Si se propone a la voluntad algún objeto que sea universalmente bueno según cualquier consideración, la voluntad tiende a aquello de manera necesaria, si algo quiere: en efecto, no puede querer lo opuesto. En cambio, si se le propone un objeto que es bueno pero no según cualquier consideración, entonces la voluntad tiende a ello, pero no de manera necesaria. Pero la ausencia de cualquier bien tiene razón de no bueno, de modo que sólo el bien perfecto y sin carencia alguna es un bien tal que la voluntad no puede no quererlo, y esto es la felicidad. Cualquier otro bien particular, en cuanto carece de algo de bien, pueden ser tomados como no buenos, y bajo esta consideración, pueden ser repudiados o aprobados por la voluntad, que puede dirigirse a él bajo diversas consideraciones”¹⁹³.

En este sentido, la indeterminación de la voluntad proviene de la *perfección* del espíritu que, abierto al *esse* en su grado más perfecto, no puede quedar satisfecho con ningún bien finito¹⁹⁴. Así, que Dios pueda querer algo de

rebus naturalibus invenitur forma, quae est principium actionis, et inclinatio consequens formam, quae dicitur appetitus naturalis, ex quibus sequitur actio: ita in homine invenitur forma intellectiva, et inclinatio voluntatis consequens formam apprehensam, ex quibus sequitur exterior actio; sed in hoc est differentia, quia forma rei naturalis est forma individuata per materiam: unde et inclinatio ipsam consequens est determinata ad unum, sed forma intellecta est universali sub qua multa possunt comprehendi; unde cum actus sint in singularibus, in quibus nullum est quod adaequet potentiam universalis, remanet inclinatio voluntatis indeterminate se habens ad multa: sicut su artifex concipiat formam domus in universali sub qua comprehenduntur diversae figurae domus, potest voluntas eius inclinari ad hoc quod faciat domum quadratam vel rotundam, vel alterius figurae”.

De Malo, q.6, a.un.

¹⁹³ “Sicut autem coloratum in actu est obiectum visus, ita bonum est obiectum voluntatis. Unde si proponatur aliquod obiectum voluntati quod sit universaliter bonum et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendet, si aliquid velit: non enim poterit velle oppositum. Si autem proponatur sibi aliquod obiectum quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas feretur in illud. Et quia defectus cuiuscumque boni habet rationem non boni, ideo illud solum bonum quod est perfectum et cui nihil deficit, est tale bonum quod voluntas non potest non velle: quod est beatitudo. Alia autem quaelibet particularia bona, in quantum deficiunt ab aliquo bono, possunt accipi ut non bona: et secundum hanc considerationem, possunt repudiari vel approbari a voluntate, quae potest in idem ferri secundum diversas considerationes”.

Summa Theol., 1-2, q.10, a.2.

Quizá deba hacerse una excepción con el amor natural a uno mismo y el anhelo de felicidad; pero ni siquiera en este caso, aunque sea un acto necesario, nos encontramos frente a un acto voluntario *perfecto*: todavía el necesario amor a uno mismo puede subordinarse a un amor superior.

¹⁹⁴ En el tratado de los ángeles, compara Santo Tomás el querer natural con el acto de intelección, y el querer electivo (o libre) con el razonamiento humano, pues la elección libre de los medios deriva del amor natural del fin como la conclusión razonada deriva de la intelección de los principios. Pero –añade– “esto se da de manera diferente por parte del entendimiento y por parte de la voluntad. Porque el entendimiento conoce según que lo conocido está en el cognoscente; por tanto, proviene de la imperfección de la naturaleza

manera no necesaria no se debe a la imperfección del agente, sino a la imperfección de lo querido, porque es tal que, sin esto, la bondad divina se mantiene¹⁹⁵.

El segundo motivo se encuentra en *la limitación del entendimiento creado*, incapaz de conocer directamente, por sus solas fuerzas naturales, la bondad divina. Este defecto posibilita la libertad para escoger entre el bien y el mal; porque no teniendo directa experiencia de su único bien saciativo, la voluntad no queda determinada por éste y puede, así, poner su fin último en un bien limitado y ordenar la intención de sus elecciones hacia un bien finito. Pero, sabido es, que “querer el mal no es libertad, ni parte de la libertad, sino un cierto signo de ella”, así como cojear es signo de tener una potencia locomotriz¹⁹⁶.

“En efecto, una facultad puede ser indiferente de dos maneras: por parte de sí misma y por parte de su objeto. Por parte de sí misma, cuando todavía no ha alcanzado su perfección, que la determina a una sola cosa. Esto proviene de la imperfección de la facultad y manifiesta en ella una potencialidad. Por ejemplo, el entendimiento que duda por no haber adquirido aún los principios que le han de determinar a una de las partes. Por parte del objeto, una facultad es indiferente cuando la perfección de su operación no depende de un objeto, sino que se aviene a uno y a otro; como el arte, que puede servirse indiferentemente de diversos instrumentos para realizar la misma obra. Aquí esto no proviene de la imperfección de la facultad, sino más bien de su excelencia, pues rebasa los límites de los objetos opuestos, y por esto no está determinada por ninguno, sino que está indeterminada frente a ambos. Esto es precisamente lo que sucede con la

intelectual en el hombre, el que su entendimiento no tenga natural e inmediatamente todos los inteligibles, sino sólo algunos, desde los cuales se mueve, en cierto modo, a otros. Pero, en cambio, el acto de la potencia apetitiva se da según el orden del apetente a la cosa. Y de éstas, algunas son buenas en sí mismas, y por tanto, apetecibles en sí mismas; y las otras tienen razón de bien por su ordenación a otra cosa, y son apetecibles ‘a causa de otra cosa’. De ahí que no viene de la imperfección del apetente el que apetezca una cosa como fin, por naturaleza, y otra como lo ordenado al fin, por elección”. “Hoc tamen differenter se habet ex parte intellectus et voluntatis. Quia sicut supra dictum est, cognitio intellectus fit secundum quod res cognitae sunt in cognoscente. Est autem ex imperfectione intellectualis naturae in homine, quod non statim eius intellectus naturaliter habet omnia intelligibilia, sed quaedam, a quibus in alia quoddammodo movetur. Sed actus appetitivae virtutis est, e converso, secundum ordinem appetentis ad res. Quarum quaedam sunt secundum se bona, et ideo secundum se appetibilia: quaedam vero habent rationem bonitatis ex ordine ad aliud, et sunt appetibilia propter aliud. Unde non est ex imperfectione appetentis, quod aliquid appetat naturaliter ut finem, et aliquid per electionem, ut ordinatur ad finem”. *Summa Theol.*, 1, q.60, a.2.

¹⁹⁵ Cfr. *Summa Theol.*, 1, q.19, a.3 ad 4.

¹⁹⁶ “Et pro tanto dicitur, quod velle malum nec est libertas, nec pars libertatis, quamvis sit quoddam libertatis signum”. *De Verit.*, q.22, a. 6.

La criatura es falible en su autodeterminación porque procede *ex nihilo*. Cfr. *De Verit.* q.24, a.7.

voluntad divina respecto de los entes distintos de sí: su fin no depende de ninguno de éstos, porque está unida perfectísimamente a él”¹⁹⁷.

En realidad, la indeterminación de la voluntad respecto del bien finito es una indeterminación *sui generis*: considerada en sí misma no es la indeterminación de la potencia que no ha alcanzado todavía su acto, sino la indeterminación de lo que posee ya su acto. De hecho, Dios no está determinado necesariamente respecto a ningún bien finito, sino que, a la inversa, todo bien creado es referido a Dios mismo (que es el fin de la voluntad divina) como lo ordenado al fin. Dios posee en sí mismo la plenitud de bien, el fin de su propia voluntad en plena identidad. Ni la existencia ni la inexistencia de la criatura, ni su fortuna o ni su desventura pueden afectar la infinita bondad divina, ni su perfección esencial ni su eterna gloria: nada de las criaturas puede alterar su perfecta felicidad, nada le puede afectar mientras el no quiera ser afectado. Dios se ama necesariamente a sí mismo, pero respecto a la criatura es totalmente libre: todo su amor y su querer es totalmente liberal. Su amor hacia la criatura es siempre un amor desbordante, por sobreabundancia de bien..., pero un amor que podría no desbordar sin alterar ni un ápice de su felicidad eterna. Por tanto, *la indeterminación de su voluntad respecto al bien finito es consecuencia de su actualidad y de su perfección*: desborda su acto de ser en las criaturas por la misma plenitud de su acto; y nada más, nada de potencialidad ni de necesidad en su amor.

En cierto modo, esto debe aplicarse a la criatura intelectual; ningún bien finito puede determinar de manera absoluta la voluntad de la persona creada, pero no por la imperfección de la naturaleza de la persona, sino por su perfección, pues debido a la actualidad, a la inmaterialidad de su ser espiritual, su voluntad se encuentra abierta y abocada al bien infinito. Tal apertura a la infinitud del bien se debe justamente a que la persona tiene siempre, de algún modo, presente el *esse*: se debe a su actualidad en el orden de la inteligibilidad. De manera que, en su raíz, la indeterminación de la voluntad creada frente a los bienes finitos se funda siempre en la misma actualidad de la persona, en el hecho de poseer, por modo de presencia, el acto de ser.

Ciertamente en la criatura, la perfección de su naturaleza no es la causa única de la indeterminación frente a los bienes finitos. La misma potencialidad de

¹⁹⁷ “Ad utrumlibet enim esse alicui virtuti potest convenire dupliciter: uno modo, ex parte sui; alio modo, ex parte eius ad quod dicitur. Ex parte quidem sui, quando nondum consecuta est suam perfectionem, per quam ad unum determinetur. Unde hoc in imperfectionem virtutis redundat, et ostenditur esse potentialitas in ipsa: sicut patet in intellectu dubitantis, qui nondum assecutus est principia ex quibus ad alterum determinetur. Ex parte autem eius ad quod dicitur, invenitur aliqua virtus ad utrumlibet esse quando perfecta operatio virtutis a neutro dependet, sed tamen utrumque esse potest: sicut ars, quae diversis instrumentis uti potest ad idem opus aequaliter perficiendum. Hoc autem ad imperfectionem virtutis non pertinet, sed magis ad eius eminentiam: in quantum utrumlibet oppositorum excedit, et ob hoc determinatur ad neutrum, se ad utrumlibet habens. Sic autem est in divina voluntate respectu aliorum a se: nam finis eius a nullo aliorum dependet, cum tamen ipsa fini suo perfectissime sit unita”. *Cont. Gentes.*, I, cap.82, *Horum autem*.

la criatura, que no se encuentra unida en acto a su bien propio y colmante, le hace quedar como solicitada por los diversos bienes finitos, multiplicada en sus apetencias, pero jamás saciada por ninguno de los múltiples bienes que ama. El acto libre de la criatura racional está penetrado de potencialidad, y así en todo lo que ama y quiere, busca algo para sí misma, necesitando multiplicidad de bienes mientras no posea el bien que la colma. Y sin embargo, dicha indiferencia posee su fundamento radical en la inmaterialidad de la voluntad, que al no estar unida a órgano corpóreo, no se encuentra determinada de manera pasiva por los agentes exteriores¹⁹⁸. Por esto, la indeterminación o indiferencia de la voluntad respecto de todo los bienes no es una indiferencia pasiva, propia de lo que es potencial, sino la indiferencia *activa* de una facultad que conserva en sí misma el dominio o la determinación de sus propios actos¹⁹⁹.

La inmaterialidad del espíritu abre su voluntad al horizonte del bien infinito, no pudiendo ya satisfacerle ningún bien limitado, y permite que la voluntad misma pueda volver sobre su propio acto para aceptar o no aceptar su querer primero y natural de un bien limitado. Pero con esto queda manifiesto el último de los fundamentos de la libertad: el juicio libre.

2. 1. 4. El libre juicio del entendimiento.

Para no quedar determinado respecto a ningún bien finito, es preciso que el espíritu pueda reconocer la finitud de tales bienes, y esto sólo es posible para el libre juicio de la inteligencia. De aquí que Santo Tomás afirme que “toda la razón esencial de la libertad depende del modo de conocimiento”²⁰⁰.

La libertad de la voluntad sólo es posible por el *libre juicio* de la razón: al volver sobre su propio juicio o estimación de las cosas, la inteligencia es capaz de comprender la necesidad o la contingencia de los bienes que aprehende. La expresión ‘volver sobre el propio juicio’, nos señala la existencia previa de un juicio valorativo, primero e inmediato: un juicio natural del bien (una intelección inmediata del bien), que permite que el bien afecte de manera inmediata a la voluntad, pero que, a la vez, puede ser rectificado por la reflexión del espíritu sobre su propio conocimiento²⁰¹.

¹⁹⁸Cfr. *De Verit.*, q.22, a.4.

¹⁹⁹ Cfr. URDANOZ, T., *op. cit.* pp.382 y 383.

²⁰⁰ Véase el capítulo anterior, nota 80.

²⁰¹ Como consecuencia práctica se deriva de aquí lo siguiente: el ‘dejarse llevar’ por la primera impresión y el primer juicio no es todavía una acción perfectamente libre, en la medida en que el sujeto no es totalmente ‘dueño de sí’, porque todavía no se da una reflexión acabada, que ‘sitúe’ la cosa aprehendida como buena en una jerarquía donde adquiera, delante de la mente, su ‘justa medida’. Así sucede muchas veces que juzgamos algo, de entrada, como absolutamente necesario de hacer, pero luego, en una reflexión detenida se nos aparece con una importancia relativa, en su real contingencia: entonces nuestra decisión, no llevada del primer impulso, de la primera impresión, se hace más dueña de sí. Sin embargo, incluso en el caso de actuar conforme a un juicio precipitado, nuestra acción es elegida libremente, porque nunca podemos ignorar del todo la

La primera e inmediata adhesión de la voluntad a un bien como fin, a modo de una primera complacencia, no proviene de un juicio libre del entendimiento. El hombre percibe o capta *en una primera instancia* algo como bueno, y la voluntad inmediatamente se complace. Pero esta complacencia no es definitiva ni todavía plenamente íntima, debe hacerse plenamente consentida y asumida por la voluntad, y esto requiere de una *reflexión* del espíritu sobre sí mismo para determinarse a aprobar o desaprobar su primera e inmediata *reacción*²⁰². Gracias a esa vuelta del alma sobre sí misma, gracias a esta posesión que el alma tiene de sí, no se encuentra necesariamente determinada por su primera inclinación frente a los bienes finitos.

La posibilidad de la voluntad de autodeterminarse a sí misma proviene, así, de la inmaterialidad de la entendimiento, en cuanto esa misma inmaterialidad le permite volver sobre sí mismo y sobre el acto de la voluntad, de manera que ésta pueda querer su querer o querer su no-querer. La voluntad es la capacidad del libre arbitrio porque su acto se sigue de la aprehensión del entendimiento. La voluntad tiene por objeto el bien que el entendimiento le presenta ‘bajo razón de bien’, de modo que la voluntad se ordena hacia el bien *en común*, bajo una razón universal, sin excluir ningún modo de bondad. Y puesto que el entendimiento puede aprehender el acto de la voluntad como un bien, de ahí que la voluntad pueda volverse sobre sí misma para querer aquel primer acto por el cual adhiere naturalmente a un determinado bien. De modo que el mismo ejercicio de la voluntad puede ser querido por ésta o rechazado, según la bondad con que se le presente su propio acto.

Así, pues, en último término, la libre autodeterminación de la voluntad respecto del bien se debe al hecho de que la inclinación del espíritu hacia el bien se encuentra mediada por la inteligencia, que puede valorar el bien presentado dentro de una jerarquía objetiva de bienes. Por esto, el libre juicio sobre el bien es fundamento de la libertad no sólo en el hombre, sino en los ángeles²⁰³ y también en Dios²⁰⁴, aunque en cada uno según su modo.

Cabe advertir, sin embargo, que el libre juicio es fundamento del acto libre como condición *sine qua non*, pues sólo por la mediación del acto del entendimiento, la voluntad queda enterada de la relatividad de los bienes. No debe entenderse, sin embargo, que el libre juicio sea causa total de la libertad, es decir, no debe entenderse como si toda la fuerza de acción de la voluntad proviniese de la aprehensión intelectual²⁰⁵, porque la fuerza operativa de la voluntad proviene directamente del *esse* de la persona, de la inclinación natural del acto de ser al acto de ser.

contingencia de nuestras propias acciones: nunca falta la conciencia sobre nuestro propio juicio, y así nunca falta la posibilidad de ‘no someternos’ a nuestra primera impresión.

²⁰² Cfr. *De Verit.* q.24, a.1

²⁰³ Cfr *Summa Theol.*, 1, q.59, a.3.

²⁰⁴ *De Verit.*, q.24, a.3.

²⁰⁵ El entendimiento no mueve sin apetito, de manera que en definitiva, es el apetito el que mueve, y su fuerza es algo distinto del entendimiento y su acto. Cfr. *In III De Anima*, lec. 15, nn. 824-827.

El *esse* mismo del espíritu se ordena al *esse*, como es propio de todo lo que posee entidad, y se ordena al *esse* en su infinitud, pues la inmaterialidad del espíritu lo abre al *esse* en cuanto tal. Este orden al acto de ser se constituye en potencia operativa, capaz de producir un acto de amor respecto de todo aquello que se presente como *ordenado a o participativo de* el Bien Universal, únicamente en el cual se aquieta del todo la apetencia del espíritu. Mas la potencia volitiva no puede emerger a su acto propio sin algún modo de presencia actual de su objeto en el mismo apetente; de aquí que la acción de la voluntad siempre siga a la aprehensión del entendimiento. Ahora bien, puesto que los bienes aprehendidos o no son o no pueden ser reconocidos plenamente como el Bien Universal, ninguna operación del entendimiento –a excepción de la visión beatífica– puede determinar de manera absoluta la adhesión de la voluntad hacia lo aprehendido, porque el mismo entendimiento (y por medio de él, la voluntad) comprende la finitud de todo lo que aprehende como bueno. De aquí que, frente a todo bien finito, la voluntad pueda determinar su inclinación (que es, en su raíz, la inclinación del espíritu al bien infinito) desde sí misma y por sí misma, sin estar sometida necesariamente por la bondad de lo conocido.

2. 2. Ejecución del acto libre.

Manifiestos los fundamentos debemos precisar cómo efectúa la voluntad su acto libre.

En primer lugar, recordemos que el acto libre es acto de la *voluntad* y, por consiguiente, siempre sigue a una forma aprehendida por el entendimiento, a un juicio intelectual de bondad, pues la voluntad no actúa sino frente al bien presentado por el entendimiento: tal bien se constituye en forma del acto voluntario. “Es evidente que, de algún modo, la razón precede a la voluntad, y ordena su acto: en cuanto la voluntad tiende a su objeto según el orden de la razón, porque la potencia cognoscitiva representa su objeto a la apetitiva. Así, por tanto, aquel acto por el cual la voluntad tiende hacia algo que es propuesto como bueno, por cuanto está ordenado al fin por la razón, pertenece materialmente a la voluntad, pero formalmente a la razón”²⁰⁶.

La elección libre también sigue necesariamente al último juicio práctico de la razón, por lo mismo que su forma proviene del entendimiento: *no se puede elegir algo sino bajo la razón de bien*. “Como la voluntad tiene por objeto el bien, o el bien aparente, nunca la voluntad se movería hacia el mal, si aquello malo no

²⁰⁶ “Manifestum est autem quod ratio quodammodo voluntatem praecedit, et ordinat actum eius: in quantum scilicet voluntas in suum obiectum tendit secundum ordinem rationis, eo quod vis apprehensiva appetitivae suum obiectum repraesentat. Sic igitur ille actus quo voluntas tendit in aliquid quod proponitur ut bonum, ex eo quod per rationem est ordinatum ad finem, materialiter quidem est voluntatis, formaliter autem rationis”. *Summa Theol.*, 1-2, q.13, a.1.

apareciese, bajo alguna otra razón, como bueno; y por esto, la voluntad nunca tenderá al mal si no supuesta alguna ignorancia o error de la razón”²⁰⁷.

La razón señala qué es lo *bueno* que se ha de hacer y la voluntad le sigue. De aquí que la elección del mal siempre suponga algún modo de deficiencia en el juicio práctico, en la medida en que se juzga bueno lo que es malo. Sin embargo, la afirmación del juicio racional como *forma* del acto de elección no destruye la libertad. Es cierto que la voluntad sigue al entendimiento, pues “lo primero que se ofrece a ejecutar tiene carácter de última conclusión, en que la deliberación se termina”²⁰⁸. Pero también es cierto que la voluntad misma es la que determina el último juicio práctico, de lo contrario, nunca se haría efectivo tal juicio. En el caso del hombre, el último juicio práctico es el resultado de una deliberación, que podría ser infinita (dada la infinitud de aspectos en que un bien puede ser considerado) si la voluntad misma no la detuviese en una conclusión determinada, a la cual adhiere de manera definitiva por medio la elección²⁰⁹. Y en el caso del ángel, aunque el juicio práctico es inmediato y sin deliberación alguna, siempre supone la decisión libre del ángel para considerar un bien u otro²¹⁰.

Debemos tener en cuenta, en segundo lugar, que el acto libre es la *autodeterminación* de la voluntad respecto de un bien, de manera que en el acto libre la voluntad se mueve a sí misma para *determinarse* respecto a aquello a lo cual se encuentra *indeterminada*. ¿En qué consiste esta indeterminación de la cual sale la voluntad mediante su acto libre?

Antes del conocimiento *actual* del bien, la voluntad se encuentra en la indeterminación propia de la potencia operativa no actualizada, toda su fuerza operativa se encuentra como concentrada en la disposición habitual del espíritu al amor del bien en cuanto tal, pero esa fuerza de adhesión al bien no se ha hecho efectiva; éste es el primer grado de indeterminación de la voluntad: *su total inactividad*. Pero desde el primer reconocimiento intelectual de una cosa como buena la voluntad *emerge* también a su primera actualización: *la simple volición del bien*. Este acto viene a ser la primera y necesaria *reacción* de la voluntad frente al bien amable, en algún grado, por sí mismo y no meramente por su ordenación a otra cosa: la voluntad queda afectada por el bien conocido como tal: ese bien le agrada. De este modo, en el acto de *voluntas ut natura*, la voluntad ya no está en el estado de mera potencia, sino que está activa conforme a un primer acto de apetencia del bien. Sin embargo, este acto es imperfecto, de manera que no puede determinar necesariamente el obrar posterior del sujeto, no puede por sí

²⁰⁷ “Cum voluntas sit boni vel apparentis boni, nunquam voluntas in malum moveretur, nisi id quod non est bonum, aliquantulum rationi bonum appareret: et propter hoc voluntas nunquam in malum tenderet, nisi cum aliqua ignorantia vel errore rationis”. *Summa Theol.*, 1-2, q.77, a.2. Cfr. *De Malo*, q.1, a.2.

²⁰⁸ “Unde id quod primo agendum occurrit, habet rationem ultimae conclusionis, ad quam inquisitio terminatur”. *Summa Theol.*, 1-2, q.14, a.6.

“Aquello que es último en la resolución, es lo primero en la generación u operación”.

“Quia id quod est ultimum in resolutione, est primum in generatione sive in operatione”. *In III Ethic.*, lec.8, n. 476.

²⁰⁹ Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, q.14, a.6.

²¹⁰ Cfr. *Summa Theol.*, 1, q.63, a.1 ad 4.

mismo, todavía, inclinar a la criatura a obrar de una manera o de otra; en otras palabras, la voluntad, aunque ya actualizada, se encuentra todavía indeterminada respecto a su acto perfecto de adhesión al bien. Este segundo grado de indeterminación (que ya no es absoluta potencialidad) viene a ser superado por el acto libre.

Ahora bien, este segundo grado de indeterminación supone ya conocido, de algún modo, el o los bienes amables por sí mismos, de manera que la voluntad ya posee cierta actualidad propia que la hace capaz de determinarse a sí misma. Este nivel de indeterminación se manifiesta, sin embargo, en un doble orden: en primer término, indeterminada para *obrar o no obrar*; y seguidamente, dispuesta o determinada ya a obrar, se encuentra indeterminada para realizar *esto o lo otro*. Según esta doble indeterminación, hablamos de dos modos de libertad: libertad de *ejercicio* y libertad de *especificación*.

“Debe considerarse que una potencia se mueve de dos maneras: de un modo, por parte del sujeto, de otro, por parte del objeto. Por parte del sujeto, así como la vista, por la inmutación en la disposición del órgano, se altera y ve con más o con menos claridad; por parte del objeto, así como la vista, ve ahora blanco, y ahora, negro. La primera inmutación corresponde al *ejercicio* mismo del acto, es decir, en cuanto lleva a *obrar o no obrar*, o a *obrar mejor o peor*; en cambio, la segunda inmutación pertenece a la *especificación* del acto, ya que *el acto se especifica por su objeto*. En las cosas naturales la especificación del acto procede de la forma, mientras que el ejercicio mismo procede del agente, que es causa del movimiento. De aquí que el primer principio del movimiento en cuanto al ejercicio del acto, proceda del fin. Ahora bien, si consideramos los objetos del entendimiento y de la voluntad encontramos que el objeto del entendimiento es el primer principio en el género de la causa formal, pues su objeto es el ente y lo verdadero. Pero el objeto de la voluntad es el primer principio en el género de la causa final, ya que su objeto es el bien, bajo el cual se encuentra todo fin, así como bajo lo verdadero se encuentra toda forma aprehendida (...). Y si consideramos el movimiento de la potencia del alma por parte del objeto especificativo del acto, el primer principio de movimiento se da por parte del entendimiento; de este modo el *bien entendido* mueve a la voluntad misma. Pero si consideramos el movimiento de las potencias del alma por parte del ejercicio, entonces el principio de moción pertenece a la voluntad, ya que siempre a la potencia a la cual corresponde el *fin principal* mueve a la potencia a la cual le corresponde lo que es en orden al fin; así como el militar mueve al fabricante de frenos de caballo. Y de este modo la voluntad se mueve a sí misma y a todas las otras potencias”²¹¹.

²¹¹ “Considerandum est quod potentia aliqua dupliciter movetur: *uno modo* ex parte subiecti; *alio modo* ex parte obiecti. *Ex parte subiecti* quidem, sicut visus per immutationem dispositionis organi movetur ad clarius vel minus clare videndum; *ex parte vero obiecti*, sicut visus nunc videt album nunc videt nigrum; et *prima* quidem immutatio pertinet ad ipsum exercitium actus, ut scilicet agatur vel non agatur aut melius vel debilius agatur: *secunda* vero immutatio pertinet ad specificationem actus, nam actus specificatur per obiectum. Est autem considerandum, quod in rebus naturalibus specificatio quidem actus est ex forma: ipsum autem exercitium est ab agente, quod

¿Cómo debe entenderse esta diversidad de mociones sobre la voluntad?

Por una parte, es efectivo que la voluntad no puede querer otra cosa sino lo que el entendimiento le presenta como bueno; de aquí que la especie del acto volitivo deba tomarse del bien presentado por el entendimiento y perseguido por la voluntad. Si la voluntad quiere esto o quiere aquello, los quiere en tanto y en cuanto presentes ante ella por el entendimiento; tanto respecto de los bienes-fines como respecto de los bienes-medios, la voluntad recibe la especie del bien *entendido* que la determina, porque al entendimiento le corresponde presentar la cosa como amable en sí misma o como amable por su ordenación a otros. No obstante, a la voluntad le corresponde el gobierno de la actividad de todas las potencias, porque es ella la que ordena a todo el sujeto hacia su fin último y principal, de modo que el ejercicio de su propia actividad y la del entendimiento, el decidirse a *querer* o *no querer* algo, y el mover al entendimiento a considerar un bien u otro, pertenecen a la acción de la voluntad. Y esto también debe aplicarse tanto respecto de los medios como respecto de los fines; porque la voluntad puede decidirse a *no querer* ni este ni aquel *medio*, o quizá no querer ningún medio en orden a un fin que, sin embargo, le puede complacer en algún grado, y puede decidirse a *no querer* este fin determinado, que sin embargo, en algún grado le agrada. Esto último parece más difícil de comprender ¿puede la voluntad *no querer* algo que ya conoce como bueno y le agrada? Efectivamente, puede. No olvidemos que la primera complacencia es acto imperfecto, y que la voluntad no está determinada a obrar necesariamente en orden al bien que le agrada; todavía le queda el dar el paso definitivo de *consentimiento* a esa primera complacencia en el bien conocido, y aún más, la decisión de intentar ese bien como fin. Todos hemos experimentado esto más de alguna vez: pareciéndonos atractiva una cosa, desechamos la posibilidad de considerarla y de intentarla para poner nuestra atención en otro bien: pudiendo querer un determinado fin (y por consiguiente, los medios a él ordenados) decidimos no quererlo, y también a la inversa. La voluntad puede, entonces, determinarse a sí misma a querer este o aquel bien, pero también a querer o no querer, a aprobar y mantener su propio acto o no.

La distinción entre la moción en orden a la especificación y en orden al ejercicio, se nos presenta como una distinción real y fundada. Pero hasta aquí se han expuesto los fundamentos de la distinción entre libertad de especificación y

causat ipsam motionem. Movens autem agit propter finem. Unde relinquitur quod primum principium motionis quantum ad exercitium actus, sit ex fine. Si autem consideremus obiecta voluntatis et intellectus, inveniemus quod obiectum intellectus est primum principium in genere causae formalis, est enim eius obiectum ens et verum; sed obiectum voluntatis est primum principium in genere causae finalis, nam eius obiectum est bonum, sub quo comprehenduntur omnes fines, sicut sub vero comprehenduntur omnes formae apprehensae (...). Si ergo consideremus motum potentiarum animae *ex parte obiecti specificantis* actum, primum principium motionis est ex intellectu: hoc enim modo bonum intellectum movet etiam ipsam voluntatem. Si autem consideremus motus potentiarum animae *ex parte exercitui actus*, sic principium motionis est x voluntate. Nam semper potentia ad quam pertinet finis principalis, movet ad actum potentiam ad quam pertinet id quos est ad finem; sicut militaris movet frenorum factricem ad operandum, et hoc modo voluntas movet se ipsam et omnes alias potentias”. *De Malo*, q. 6, a.un.

libertad de ejercicio. Cómo interviene la libertad de la voluntad en ambos ámbitos de indeterminación lo expone claramente Santo Tomás en la Suma Teológica, en el tratado de los actos humanos, preguntándose si la voluntad se mueve de manera necesaria:

“La voluntad se mueve de dos modos: de uno, en cuanto al *ejercicio* del acto; de otro, en cuanto a la *especificación* del acto, por parte del objeto. Del primer modo, la voluntad no es movida por ningún objeto de manera necesaria; pues alguien puede no pensar respecto a cualquier objeto determinado, y por consiguiente no querer en acto aquello. Pero en cuanto a la segundo modo de moción, la voluntad se mueve a algunos objetos de manera necesaria y a otros no. Pues en el movimiento de cualquier potencia hacia su objeto debe considerarse la razón por la cual el objeto mueve a la potencia. Así, lo visible mueve a la vista bajo la razón de color visible en acto. De aquí que, si se pone el color ante la vista, necesariamente mueva a la visión, mientras no se aparte la vista. Pero si se antepusiese algo para ver que no fuese visible en acto en todos los modos, sino visible de un modo, pero no visible de otro, entonces la vista no vería tal objeto necesariamente; pues fijarse en el objeto por aquella parte por la cual no está en acto coloreado, y así no lo vería. Ahora bien, así como lo coloreado en acto es objeto de la visión, así el bien es objeto de la voluntad. Si se propone a la voluntad algún objeto que sea universalmente bueno según cualquier consideración, la voluntad tiende a aquello de manera necesaria, si algo quiere: en efecto, no puede querer lo opuesto. En cambio, si se le propone un objeto que es bueno pero no según cualquier consideración, entonces la voluntad tiende a ello, pero no de manera necesaria”²¹².

La exposición es bastante clara: respecto a la *especificación*, la voluntad puede quedar determinada necesariamente por su objeto, si éste es el Bien Universal en sí mismo, o puede no quedarlo, si el bien conocido no lo es, dando paso al acto libre: interviene entonces la voluntad determinándose a sí misma respecto a un bien u otro; respecto al *ejercicio*, en cambio, nada puede determinarla, porque siempre puede gobernar sobre el acto del entendimiento. Un detalle que destacar: ni siquiera la felicidad como objeto puede mover de manera

²¹² “Voluntas movetur dupliciter: uno modo, quantum ad exercitium actus; alio modo, quantum ad specificationem actus, quae est ex obiecto. Primo ergo modo, voluntas a nullo obiecto ex necessitate movetur: potest enim aliquis de quocumque obiecto non cogitare, et per consequens neque actu velle illud. Sed quantum ad secundum motionis modum, voluntas ab aliquo obiecto ex necessitate movetur, ab aliquo autem non. In motu enim cuiuslibet potentiae a suo obiecto, consideranda est ratio per quam obiectum movet potentiam. Visibile enim movet visum sub ratione coloris actu visibilis. Unde si color proponatur visui, ex necessitate movet visum, nisi aliquis visum avertat: quod pertinet ad exercitium actus. Si autem proponeretur aliquid visui quod non omnibus modis esset color in actu, sed secundum aliquid esset tale, secundum autem aliquid non tale, non ex necessitate visus tale obiectum videret: posset enim intendere in ipsum ex ea parte qua non est coloratum in actu, et sic ipsum non videret. Sicut autem coloratum in actu est obiectum visus, ita bonum est obiectum voluntatis. Unde si proponatur aliquid obiectum voluntati quod sit universaliter bonum et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendet, si aliquid velit: non enim poterit velle oppositum. Si autem proponatur sibi aliquid obiectum quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas feretur in illud”. *Summa Theol.*, 1-2, q.10, a.2.

necesaria a la voluntad en el orden del ejercicio; porque siempre cabe la posibilidad de que la voluntad mueva al entendimiento a no considerar su objeto²¹³.

2. 3. Libertad y amor.

Parece evidente que el núcleo de la libertad se encuentra en *la indeterminación de la voluntad respecto del ejercicio*, y sólo de manera derivada se establece según la del objeto; pues si no existe decisión de la voluntad de ejercer su acto y de considerar el bien, parece no haber bien alguno que pueda especificarla para querer esto o lo otro. Pero “el primer principio del movimiento, en cuanto al ejercicio del acto, procede del fin”, afirma el Angélico en el *De Malo*: ¿qué significa esto?, ¿por qué la determinación respecto al ejercicio se relaciona con la ordenación de la voluntad respecto del fin?, ¿es que, acaso, el entendimiento no presenta también el fin (el último y los fines secundarios) ante la voluntad, especificándola también en orden a él?

Al distinguir la determinación de la voluntad según especificación y según ejercicio, Santo Tomás no está diciendo que el entendimiento determine a la voluntad respecto de la especie cuando el acto de la voluntad se refiere a los medios, y que la voluntad se determine a sí misma al ejercicio de su acto cuando tal acto se refiere al bien como a un fin; porque tanto para ordenarse a los medios como a los fines es preciso la especificación del objeto por parte del entendimiento y la determinación al ejercicio por parte de la voluntad. Sin embargo, al hacer la distinción entre especificación y ejercicio del acto voluntario, el Angélico sí intenta mostrarnos *de qué manera interviene la capacidad de autodeterminación de la voluntad según ambos órdenes*.

Respecto a la especificación, la voluntad es *libre* de escoger este o aquel bien *siempre y cuando* ninguno de ellos se presente ante el entendimiento como el bien absoluto. Mientras el entendimiento pueda reconocer la limitación en el bien que se presenta, la voluntad no se encuentra forzada por el objeto a inclinarse definitivamente hacia él. Pero si el objeto que presenta el entendimiento es reconocido como el fin último y el Bien Universal, entonces la voluntad no puede no quererlo con toda su capacidad. Resulta, así, que la acción libre de la voluntad en cuanto a la especificación se ejerce siempre y cuando lo presentado como bien sea un bien *limitado*, y por tanto, un cierto *bien-medio*, en la medida en que todo lo que es bien limitado es bueno *por participación* de otro bien.

²¹³ Luego de afirmar que sólo la bienaventuranza puede determinar de manera necesaria el acto de la voluntad, Santo Tomás especifica: “Digo ‘de manera necesaria’ en cuanto a la determinación del acto, porque no puede querer lo opuesto, pero no en cuanto al ejercicio del acto, porque alguien puede entonces no querer pensar en la felicidad, pues también los actos del entendimiento y de la voluntad son particulares”. “Dico autem ‘ex necessitate’ quantum ad determinationem actus, quia non potest velle oppositum; non autem quantum ad exercitium actus, quia potest aliquis non velle tunc cogitare de beatitudine; quia etiam ipsi actus intellectus et voluntatis particulares sunt”. *De Malo*, q.6, a.un. Cfr. *ibíd.*, ad 7.

En cambio, *respecto al ejercicio*, es decir, a querer o no querer un bien, y querer o no querer obrar conforme a aquel bien, la intervención de la libertad es más profunda, porque la voluntad tiene el imperio sobre el ejercicio de todas las potencias, y también del entendimiento, y así puede imperar al entendimiento a considerar un bien u otro. Puesto que dirige la actividad del entendimiento para que aplique su atención a un bien u a otro, la voluntad puede llevar a la inteligencia a considerar el *no querer* algo como una cosa buena²¹⁴; de aquí que, en el campo del ejercicio del acto, la libertad también se extiende a los fines: al fin último determinado en concreto y a los fines secundarios. Aunque es cierto que, presentado un bien como fin, la voluntad no puede no quererlo, también es cierto que *la voluntad puede impedir al entendimiento la consideración de una cosa como buena y como fin*, o puede llevarlo a la consideración de otro bien, o presentado ya el bien, puede llevar a la inteligencia a considerar el carácter de carencia y de subordinación de ese bien a otro, de manera que el *no querer* aquel bien se manifieste como algo bueno. Así, pues, en el orden del ejercicio, la libertad de la voluntad también puede referirse a los fines *en cuanto tales* (es decir, en cuanto amables en sí mismos y no por orden a otra cosa), porque la voluntad puede impedir que el bien-fin se presente ante la consideración del sujeto, de manera que no se haga manifiesta plenamente la bondad de la cosa, y así la voluntad puede querer *no querer* un determinado bien.

Entendemos, por consiguiente, que Santo Tomás, al distinguir entre la determinación de la voluntad en el orden del ejercicio y en el de la especificación, supone que la voluntad es libre de manera distinta en cada orden: en el orden de la especificación, la voluntad se determina *libremente* a escoger esto o lo otro *respecto de los medios* (es decir, de los bienes en cuanto se consideran limitados y, por consiguiente, ordenados a otro bien); mientras que en el orden del ejercicio, la libertad de la voluntad también se extiende a los *fines*, a lo considerado bueno en cuanto tal, porque la voluntad siempre puede imperar la no-consideración de un fin.

Es cierto que el entendimiento también especifica a la voluntad presentándole un bien como fin, pero en cuanto se lo presenta como amable en sí mismo, el acto con el cual la voluntad responde a ese bien es un acto de la *voluntas ut natura*, una complacencia natural que adhiere necesariamente a lo que se entiende como bueno. En cambio, el determinarse de la voluntad a *intentar* aquel bien-fin como efectivo fin de su obrar y disponerse así a buscar los medios más adecuados para tal fin, es acto de la *voluntad como razón*; es una autodeterminación respecto al *ejercicio*, es una determinación libre de la voluntad *a seguir considerando y queriendo aquel bien* presentado por el entendimiento y, por tanto, a poner los medios adecuados para alcanzarlo. Determinarse a querer o no querer una cosa corresponde a la relación de la voluntad con los fines antes que con los medios, porque sólo determinándose a sí misma a querer efectivamente

²¹⁴ “La voluntad puede tender a cualquier cosa que la razón pueda apprehender como buena. Ahora bien, la razón puede apprehender como bueno no sólo el querer y el obrar, sino también el no querer y el no obrar”.

“Quidquid enim ratio potest apprehendere ut bonum, in hoc voluntas tendere potest. Potest autem ratio apprehendere ut bonum non solum hoc quod est velle aut agere; sed hoc etiam quod est non velle et non agere”. *Summa Theol.*, 1-2, q.13, a.6.

una cosa como fin, se dispone en consecuencia a querer este o aquel medio. Y si en algún momento no quisiese escoger ningún medio (ni éste, ni aquél ni el de más allá) esto se deberá, evidentemente, o a que no encuentra un medio verdaderamente adecuado *para el fin* que quiere o a que se ha determinado a *no querer el fin* que antes quería; en cualquier caso, el decidirse a querer un medio u otro, o no querer ninguno, proviene directamente de la previa determinación a querer o no el fin, a consentir o no a su primera afección ante el bien.

El determinarse al ejercicio del acto significa el determinarse a querer o no querer un bien como fin, porque el acto procede del agente y éste no actúa si no es en orden a un fin. Aquí interviene el entendimiento presentando, en una primera consideración absoluta, el bien amable; esto ya despierta un primer amor o adhesión de la voluntad, porque la voluntad necesariamente se ve afectada por todo lo que el entendimiento le muestra como proporcionado y apetecible. Pero la consideración intelectual de este bien en relación con otros, para objetivarlo en una jerarquía de bienes, es una acción del entendimiento que depende del consentimiento de la voluntad; y la voluntad consiente en esta consideración según se determine a querer o no querer tal o cual fin.

Ahora bien, en la elección libre de la voluntad respecto a los *medios* en orden a un fin interviene el entendimiento y la razón no sólo presentando los diversos medios posibles, sino intentando reconocer el medio *más adecuado* para ese fin. Y una vez juzgado cual es el medio más apropiado, la voluntad adhiere *necesariamente* al último juicio práctico *si resulta que ya la voluntad se ha decidido desde antes a intentar tal fin*.

Que la voluntad se autodetermine respecto del objeto de la elección, es decir, que se autodetermine respecto al *medio* que ha de especificar su decisión, supone, antes, un primer conocimiento del bien que se propone como amable en sí mismo y una primera respuesta de adhesión natural de la voluntad ante lo que es amable como fin. Pero este acto primero de la voluntad natural no basta para la autodeterminación en la acción. Es preciso que el sujeto, conocedor de su interior afección, *consienta* con su voluntad libre en la adhesión al fin propuesto y se determine a *intentarlo*, se determine a ejercer las acciones ordenadas a alcanzar ese bien, es decir, es preciso que el sujeto quiera ese bien como fin *de su decisión y de su acción*. Sólo cuando la voluntad se ha determinado a sí misma para intentar un cierto bien conocido, la voluntad misma se encuentra lo suficientemente actualizada como para mover a la razón a deliberar sobre los medios. Así, por tanto, decimos que la voluntad se determina a ejercer o no ejercer su acto de volición en cuanto se determina a sí misma a querer o no querer un determinado bien y una determinada operación, esto es, en cuanto se determina a sí misma a intentar o no intentar un bien como fin, y como consecuencia, se determina a querer o no querer los medios en orden a tal fin.

Puede cerrarse de esta manera el proceso de la acción libre de la voluntad: el acto libre de la voluntad culmina o en la adhesión plena al fin, como consintiendo en tenerlo por fin y en ordenar a él los demás bienes, o más allá, en la efectiva elección de los medios adecuados para el fin intentado. Pero, antes de darse estos actos libres de adhesión plena y de elección de medios, debemos suponer –como ya dijimos– la previa y necesaria, aunque imperfecta,

complacencia de la voluntad en el bien, y antes aún de esta complacencia, la aprehensión intelectual del bien; aprehensión que, si se entiende como previa al acto de la voluntad, debe suponerse como surgida naturalmente y no por decisión libre²¹⁵.

¿Se determina siempre la voluntad a aquello que el entendimiento le presenta como el bien mejor? ¿Es decir, adhiere siempre la voluntad a lo entendido como el fin mejor y el medio mejor? Una respuesta afirmativa significa introducir en la voluntad un determinismo racionalista que anularía toda libertad, en Dios y en las criaturas. Una respuesta negativa introduce el misterio, porque, si la voluntad no se inclina necesariamente por lo que entiende como el mayor bien ¿qué la mueve a elegir un bien menos bueno, si su objeto es justamente el bien?

²¹⁵ “La inclinación *natural* del apetito sigue a la concepción *natural* en el conocimiento”. “*Naturalis inclinatio in appetitu sequitur naturalem conceptionem in cognitionem*”. In *IV Sent.*, d.33, q.1, ad 8.

El acto de la voluntad natural se encuentra precedido de un juicio *natural* respecto del bien; *natural*, primeramente porque no supone deliberación ni comparación alguna (por lo cual constituye un acto de *intelección* y no un acto de *ciencia*), pero *natural* también porque proviene del entendimiento sin necesidad de que la voluntad impere sobre el acto de aquél: al menos en los juicios prácticos fundamentales, el entendimiento juzga necesariamente.

¿En qué consiste este juicio natural al cual sigue la voluntad como naturaleza? Alvira sostiene que es el juicio de la *syndéresis*, sobre los primeros principios prácticos (cfr. *op.cit.* pp. 53 y 54).

Nos parece acertado sostener que una cierta apetencia natural *general* del bien debe provenir del conocimiento de los primeros principios universales del obrar moral, pero quizá deba añadirse que *no sólo* la *syndéresis* expresa los juicios naturales a los cuales sigue la voluntad como naturaleza, puesto que la operación natural de la voluntad también se refiere a bienes concretos, proporcionados a la naturaleza específica o individual del sujeto, y amados a manera de ciertos *finés*. El reconocimiento primero de la bondad de tales bienes concretos no puede surgir sino de manera inmediata, sin deliberación (de lo contrario nos encontraríamos en el ámbito de la *voluntas ut ratio*), y en este sentido es ya un conocimiento *natural*: el reconocimiento de tales bienes concretos consistirá, entonces, en una *experiencia intelectual* de la bondad de lo conocido.

No es nuestra intención rebatir al profesor Alvira; para el presente estudio bástenos saber que el querer natural de la voluntad se encuentra precedido siempre de algún conocimiento natural del bien, y que este conocimiento natural tiene su fundamento último no en la decisión de la voluntad, sino en la moción divina, que aplica a todas las criaturas a sus fines y a sus operaciones propias. “Es necesario que a todo movimiento de la voluntad le preceda alguna aprehensión, pero no es preciso que a toda aprehensión le preceda un movimiento de la voluntad, sino que el principio de la deliberación y de la *intelección* es cierto principio intelectual más alto que nuestro entendimiento, que es Dios”.

“*Omnem enim voluntatis motum necesse est quod praecedat apprehensio: sed non omnem apprehensionem praecedit motus voluntatis: sed principium consiliandi et intelligendi est aliquod intellectivum principium altius intellectu nostro, quod est Deus*”. *Summa Theol.*, 1, q.82, a.4.

Si la voluntad puede intervenir en el juicio intelectual acerca de los principios prácticos y de los fines concretos, esto sucede con posterioridad al primer acto del entendimiento, a la manera de una respuesta de la voluntad ante estos primeros juicios. En esta respuesta voluntaria, el hombre adhiere o no a sus primeros juicios, y se inclina a la consideración de un bien o de otro.

¿Debemos postular que la voluntad tiene otro objeto secreto que no es el bien presentado por el entendimiento? Y si no es así, ¿de dónde saca la voluntad la fuerza para rechazar el bien mejor, si el bien mejor es justamente aquello que posee en mayor medida la razón de bien, que es su objeto?

Nosotros aceptamos el misterio, pero intentaremos encontrar el punto donde el misterio interviene. Pensamos que la voluntad finita y que no posee el Bien Universal, adhiere necesariamente a lo presentado como bien mejor, al bien que hace más peso en su dinamismo, pero que es ella misma la que determina cuál es el bien que hará más peso: es ella misma la que determina el orden efectivo de su amor, y según éste establece sus elecciones²¹⁶.

¿Y la voluntad infinita?, ¿y la de los bienaventurados? La voluntad de Dios y de los bienaventurados posee ya el fin y la plenitud de su bien: no necesita tender al fin, simplemente reposa en él, de manera necesaria. Sin embargo, hay una acción voluntaria frente a la cual es libre: la comunicación de su bien a otros entes finitos. Ciertamente Dios ya se comunica plenamente a sí mismo en sí mismo, y los bienaventurados comunican todo su bien (que es Dios mismo) a Dios; no les hace falta nada más para ser felices. Pero pueden comunicar su bien a los que quieren, *porque quieren*; sobre todo Dios, y los bienaventurados, a semejanza de Él. Dios comunica el bien a las personas, y da el ser a las demás cosas en orden al bien de las personas. Da el ser a las personas que quiere y no a otras, porque quiere: éstas que existen son las que él quiere que existan: no es preciso que sean las mejores, porque al comunicar su bien, el Creador no queda ni más ni menos cerca del fin si crea unas cosas que si crea otras: ya posee absolutamente su bien; de manera que el hecho de que sus criaturas no sean las más perfectas que podrían existir es absolutamente indiferente respecto de su felicidad: de ahí que él sea absolutamente libre respecto a la comunicación de su bien²¹⁷.

Pero estudiemos la respuesta de Santo Tomás a una objeción semejante, e intentemos penetrar en su significado.

²¹⁶ “Se representa la voluntad como algo puramente receptivo, se dice que los motivos son las fuerzas y que la voluntad no es sino una masa inerte a la cual tales motivos le comunican el movimiento; se abusa de la comparación de la balanza: los pesos son los motivos y la balanza es la voluntad. – Pero no es tal. La voluntad no es pasiva; ella no sólo reacciona, sino que actúa; es una balanza que mueve ella misma sus platos. Cuando los motivos cambian, la voluntad está de alguna manera en el cambio. Los motivos se presentan con la variedad de sus atractivos, la voluntad escoge uno, ella lo prefiere, ella saca de sí misma esa preferencia”.

“On se représente la volonté comme purement réceptive; on dirait que les motifs sont des forces et que la volonté n'est qu'une masse inerte à laquelle ils communiquent le mouvement. On abuse de la comparaison de la balance: les poids, ce sont les motifs; la balance, dit-on, c'est la volonté. – Mais non, la volonté n'est pas passive; elle ne réagit pas seulement, elle agit. C'est une balance qui meut elle-même ses plateaux. Quand les motifs changent, elle est pour quelque chose dans le changement. Les motifs se présentaient avec la variété de leurs attraits: la volonté en choisit un, elle le préfère, elle tire d'elle-même cette préférence". D'HULST, *Conférences de Notre-Dame*, Carême de 1891, 3^a conf.; tomado de VACANT-MANGENOT, *op.cit.*, v. IX, p. 667.

²¹⁷ Esta idea fue una sugerencia del Doctor Forment en una de nuestras entrevistas.

En el tratado sobre los actos humanos de la *Suma Teológica* se pregunta si el acto de elección es libre o más bien surge por necesidad. Evidentemente el Angélico pretende defender la existencia de libertad en las elecciones, y así las objeciones abogan por la elección necesaria; la última dice así: “Dados dos bienes exactamente iguales, el hombre no tenderá más a uno que a otro; como el hambriento, colocado ante dos manjares igualmente apetecibles, puestos a igual distancia de él, no se moverá más a uno que a otro, según consta que dijo Platón para asignar la razón de la inmovilidad de la Tierra en el centro. Y mucho menos podrá elegirse lo que se tiene por menos, postergando lo que se tiene por más. Por consiguiente, entre dos o más bienes de los cuales uno de ellos es propuesto como el mejor, será imposible elegir uno de los otros sino que por fuerza se ha de elegir el que parezca como más bueno. Pero toda elección es del objeto presentado de alguna manera como mejor. Luego, toda elección es necesaria”²¹⁸.

Nos encontramos, así, frente a un determinismo racionalista que viene a anular la libertad en aras de una sumisión absoluta de la voluntad al juicio del entendimiento. Una posición semejante tiene varios puntos a su favor. Efectivamente la voluntad es el apetito *que se sigue de la aprehensión del bien por parte del entendimiento*, de manera que no parece inconveniente que la voluntad siga el juicio de lo que se presenta como *mejor*; no debe olvidarse que la voluntad tiene por objeto el bien *en su razón de bien*: parece, entonces, que la voluntad necesariamente ha de tender hacia aquello que presente en mayor medida la razón de su objeto, esto es, lo que se presente como más bueno. De hecho, Santo Tomás reconoce abiertamente que la voluntad ha de quererlo todo bajo la razón de bien y que, por esto, ella sigue siempre el último juicio práctico del entendimiento; pero si esto es así, entonces necesariamente ha de querer *más* lo mejor.

Sin embargo, las consecuencias nefastas de semejante teoría se presentan también con evidencia, siendo la primera de todas la negación de la libertad en las criaturas y en Dios, pues no sólo la criatura estaría siempre necesariamente forzada a elegir lo que el entendimiento le presente como mejor, sino que debería sostenerse que Dios ha creado necesariamente el mejor de los mundos posibles, como quiso mantener Leibniz²¹⁹.

²¹⁸ “Si aliqua duo sunt penitus aequalia, non magis movetur homo ad unum quam ad aliud: sicut famelicus, si habet cibum aequaliter appetibilem in diversis partibus, et secundum aequalem distantiam, non magis movetur ad unum quam ad alterum, ut Plato dixit, assignans rationem quietis terrae in medio sicut dicitur in II *De Caelo*. Sed multo minus potest eligi quod accipitur ut minus, quam quod accipitur ut aequale. Ergo si proponatur duo vel plura, inter quae unum maius appareat, impossibile est aliquod aliorum eligere. Sed omnis electio est de omni eo quod videtur aliquo modo melius. Ergo omnis electio est de necessitate”. *Summa Theol.*, 1-2, q.13, a.6, objeción 3.

²¹⁹ “De la suprema perfección de Dios se sigue que, al producir el universo, ha elegido el mejor plan posible, donde hay la mayor variedad con el mayor orden; donde el terreno, el lugar, el tiempo están mejor dispuestos, el efecto mayor está producido por las vías más simples y donde hay en las criaturas el máximo de poder, de conocimiento y de bondad que puede admitir el universo. Pues como en el entendimiento divino todos los posibles aspiran a la existencia, en proporción de sus perfecciones, el resultado de todas esas

Ante la posibilidad de semejantes consecuencias, esperaríamos de Santo Tomás una negación clara de la sumisión necesaria de la voluntad a lo que el entendimiento le presenta como bien mejor. Sin embargo, la respuesta del santo doctor puede resultar un poco desconcertante: “Debe decirse que, cuando dos cosas son propuestas como iguales bajo una determinada consideración, nada impide que se pueda considerar en una de ellas otro aspecto o condición por el que aventaje a la otra, y la voluntad se incline hacia ella con preferencia de la otra”²²⁰.

La respuesta de Santo Tomás parece no oponerse, en principio, a que la voluntad quede determinada por el bien mejor; lo único que objeta es que la consideración de un entendimiento finito frente a un bien contingente es siempre imperfecta: de hecho, siempre cabría otro modo de considerar las cosas. Frente a los bienes imperfectos siempre cabe la posibilidad de haberlos considerado desde otra perspectiva; si la voluntad no queda determinada por el bien mejor presentado por el entendimiento, esto se debe a que el sujeto, gracias a la reflexión de ese mismo entendimiento, es consciente de que sería posible otra consideración: el juicio es *libre* porque la persona es consciente, en diverso grado, de la contingencia e imperfección de su juicio; la persona sabe que podría formar un juicio distinto acerca del bien.

No obstante, con esto parece quedar explicada y fundamentada una libertad bastante imperfecta, tal como la hay en el hombre: el hombre es libre por la imperfección de su juicio y porque es consciente de la imperfección de su juicio. Pero ¿qué decir de Dios, que conoce perfectamente la jerarquía y la ordenación verdadera de todos los bienes?, ¿debe postularse en Él el determinismo racionalista? Y, ya sin considerar la naturaleza divina, ¿qué pasaría en el caso de un entendimiento finito capaz de conocer, en una intuición inmediata, cuál es objetivamente el medio *óptimo* respecto al fin amado? Pues éste es, efectivamente, el caso del entendimiento angélico²²¹: ¿quedaría, entonces, necesariamente determinada su voluntad por el bien mejor?

Antes de abordar totalmente el problema, recordemos algunos puntos importantes, al menos respecto a la libertad de la voluntad divina. Efectivamente Dios ama de manera absolutamente necesaria el mayor de los bienes, que es Él

pretensiones ha de ser el mundo actual más perfecto posible. Y sin esto no sería posible dar razón de por qué las cosas han ocurrido más bien así que de otro modo”.

“Il s’ensuit de la perfection suprême de Dieu, qu’en produisant l’Univers il a choisi le meilleur plan possible, où il y ait la plus grande variété, avec le plus grand ordre: le terrain, le lieu, les temps les mieux ménagés: le plus d’effet produit par les voies les plus simples; les plus de puissance, le plus de connaissance, le plus de bonheur et de bonté dans les créatures, que l’Univers en pouvait admettre. Car tous les possibles prétendant à l’existence dans l’entendement de Dieu, à proportion de leurs perfections doit être le monde actuel le plus parfait qui soit possible. Et sans cela il ne serait pas possible de rendre raison, pour quoi les choses sont allées plutôt ainsi qu’autrement”. LEIBNIZ, W. *Principes de la nature et de la grâce*, & 10, en *Opera Philosophica Omnia*, Scientia Verlag Aalen, Alemania, 1974, p.716. (GP VI 603).

²²⁰ “Dicendum est quod nihil prohibet, si aliqua duo aequalia proponantur secundum unam considerationem, quin circa alterum consideretur aliqua conditio per quam emineat, et magis flectatur voluntas in ipsum quam in aliud”. *Summa Theol.*, 1-2, q.13, a.6, ad3.

²²¹ Cfr. *De Verit.*, q.24, a.3.

mismo; de modo que en este aspecto su voluntad sí está determinada necesariamente por lo que su entendimiento le presenta como bien mejor. Pero el Bien que Dios ama como fin último lo posee Él de manera perfecta, de modo que para Él no existe ningún bien finito que pueda presentarsele como mejor o peor para alcanzar su fin, porque ya lo posee en toda su plenitud: en este sentido su determinación de crear no puede ser menos que gratuita y libre, pues en nada altera su ser perfecto. Si *mejor* se entiende como el medio más apropiado para alcanzar un fin, el entendimiento divino no puede mostrarse a sí mismo que sea *mejor* crear que no crear, puesto que ya posee la perfección del fin. Por otra parte, si *mejor* se entiende como aquella *naturaleza* específica o individual que participa de manera más perfecta de la bondad divina, en sus tres aspectos de modo, especie y orden, entonces debe recordarse que efectivamente *Dios ama más a los mejores*²²², pues no puede sino amar más a los que participan más de su bondad. Pero no significa esto que Dios esté obligado a crear el mejor de los mundos posibles y las mejores criaturas posibles, porque el amor de Dios, a diferencia del de las criaturas, *crea* la bondad de las cosas²²³. El amor de Dios antecede a la bondad de las cosas, de manera que *antes* de que Dios quiera una cosa, no existe ni la cosa *ni su amabilidad*: Dios ama más las cosas mejores, pero son mejores porque Dios ha querido que sean mejores, y antes de su querer, nada le ha forzado a quererlas tales cuales son.

Y nada cambia si se dice que Dios podía conocer la diversa perfección de las criaturas posibles en sus ideas. Es cierto que Dios al conocerse a sí mismo se conoce como Causa primera de todo lo que puede crear y, en eso conoce las diversas perfecciones de todas las cosas posibles; pero no olvidemos que conoce todas las esencias de las criaturas posibles como lo que son: *posibles*, no exigiendo ninguna de ellas el *esse* de manera necesaria. Dios se conoce a sí mismo como Causa *libre* de sus criaturas. Aunque es cierto que existen unas naturalezas más perfectas que otras, también es cierto que *ninguna* de ellas exige el acto de ser mientras Dios no quiera dárselo. ¿Crear un determinado mundo hace a Dios más perfecto, más generoso o más feliz que si creara otro? No: Él ya posee toda su perfección. Dios no es más perfecto, ni se acerca más a su fin por querer hacer una criatura antes que la otra, aunque una de las dos tuviese una esencia posible efectivamente más perfecta que la otra. ¿Qué puede entonces inclinarlo a crear más una cosa que la otra, si mientras Él no quiera, ninguna tiene el *esse*, por el cual cada ente se constituye en algo *actualmente* amable? Mientras Dios no dé el acto de ser, ningún posible tiene la amabilidad *real*, ni como fin ni como medio en orden a un fin.

Pero vayamos al ámbito de las criaturas, las cuales carecen del fin que aman y de las cuales no depende la bondad de las cosas que aman. Santo Tomás no niega que la voluntad adhiera necesariamente a lo que el entendimiento le presenta como lo mejor: si la criatura ama por naturaleza un cierto fin, ¿cómo no va a elegir necesariamente aquello que más se acerque o que más le acerque a él? La respuesta del Angélico simplemente hace notar la posibilidad de los diversos aspectos de bondad que el entendimiento creado puede considerar en una cosa, y

²²² Cfr. *Summa Theol.*, 1, q.20, aa. 3 y 4.

²²³ *Ibidem.*

supone la conciencia que este entendimiento tiene acerca de las posibles diversas consideraciones. Entonces, el ángel, que conoce con claridad los medios más adecuados, ¿no tiene ya capacidad de elección libre?

Nos parece que la respuesta es la siguiente: la diversa consideración del bien para un entendimiento finito es posible no sólo en el orden de los medios sino *en el de los fines*, y el ángel es capaz de determinarse de diversa manera respecto a los fines, porque, como criatura, no conoce perfectamente la bondad del verdadero fin último. Pero vayamos por partes.

Supongamos que la persona se ha determinado a intentar un fin concreto mediante diversas acciones: se ha determinado a *querer de manera efectiva* un fin. Moverá a su entendimiento a encontrar el medio más adecuado para alcanzarlo, la voluntad elegirá aquel medio que el entendimiento le presente como mejor respecto del fin amado. En el caso del hombre, el sujeto siempre estará consciente de la imperfección de sus reflexiones, de que podría seguir deliberando para determinar el medio más adecuado, de que siempre habrá una perspectiva que deja de considerar. Por tanto, corresponde a la voluntad humana el detener la deliberación en un punto y proceder a elegir, para no extenderse indefinidamente: la voluntad del hombre determina qué cosa se le presentará como el medio mejor, porque el entendimiento humano nunca acaba de tener perfecta certeza respecto al verdadero medio mejor. De manera que, en cuanto a la elección de los medios, la voluntad humana es libre debido a la *imperfección* de su conocimiento. Pero éste no es el caso del entendimiento angélico, que conoce intuitivamente el medio más adecuado conforme al fin, *si es que efectivamente existe ese medio óptimo*. Tampoco es el caso, evidentemente, de la voluntad divina, que ya posee el fin en su plenitud, y no necesita alcanzar nada mediante la elección de medios adecuados; pero en este momento nos referimos a la libertad de la voluntad finita.

Debe notarse que en la consideración real de un entendimiento respecto a la elección de un bien, no entra sólo la consideración de los mejores medios en orden a un fin, sino la consideración de la compatibilidad de los medios ordenados a un fin respecto de otros fines: los medios óptimos para alcanzar un cierto fin pueden presentarse incompatibles respecto de otro fin. Así, por ejemplo, puedo querer ganar dinero y querer ser justo: si se me ocurre como medio óptimo para ganar mucho dinero el estafar en mi negocio, también se me presenta como un medio incompatible con la justicia: por tanto, debo dar preferencia a uno de los fines para poder escoger mis acciones ‘en orden al fin’.

En realidad, la criatura racional que considera el mejor medio, no sólo opta entre los diversos medios, sino que también opta entre los fines: podría no querer elegir, es decir, no querer intentar el fin al cual, en ese momento, adhiere. La criatura también puede abstenerse de considerar y de elegir. Pero ¿qué la puede mover a tal abstención? ¿una mera veleidad, un capricho? ¿un acto voluntario no movido por el bien? No querer elegir es, también, una determinación de la voluntad, es un querer no elegir²²⁴. Recordemos que no es posible que la voluntad

²²⁴ El único caso en que el no querer elegir no constituye una determinación de la voluntad sería el de una ignorancia no culpable; pero este no es ahora nuestro asunto.

se determine a algo desde una absoluta indiferencia o indeterminación previa: si la voluntad se determina a un no querer, esto se debe a que aquello se le presenta, en algún aspecto, como bueno; en otras palabras, para determinarse hacia alguna acción –incluso la abstención de un acto–, existe siempre el previo amor de un cierto fin.

Ahora bien, supuesto que se ama un bien como fin ¿cómo puede la voluntad determinarse a no intentarlo? Porque existe también el amor a otro bien como a fin. Recordemos que, cuando no se conoce directamente el Bien Universal, entonces no es posible ningún acto perfecto de amor, ningún amor plenamente determinante de la actividad de la voluntad: cabe, entonces, la posibilidad de múltiples amores inconexos, e incluso contradictorios entre sí. Así, pues, lo que se puede considerar *mejor* en orden a un fin, puede presentarse como *inapropiado* en orden a otro; y está en el poder de la voluntad el considerar y atender antes a un fin que a otro, y esto incluso en lo que se refiere a la felicidad²²⁵. ¿Cómo? Llevando al entendimiento a una determinada consideración del bien: imperando una consideración global o una consideración parcial del bien²²⁶.

²²⁵ Cfr. *De Malo*, q. 6, a. un. ad 7um y ad 15um.

²²⁶ Ejemplo claro de esta posibilidad de no considerar un bien que, si fuese conocido y considerado, sería naturalmente más amado que otro, nos lo da el Doctor Angélico en la negación de los ángeles caídos: el ángel no puede elegir por ignorancia, es decir, pensando que es bueno lo que en realidad es malo; pero puede elegir mal lo que es bueno en sí mismo, porque lo puede elegir sin orden a la regla debida. “De otro modo se puede pecar por libre albedrío, eligiendo algo que es bueno en sí mismo, pero sin orden a la regla o medida que se debía tener; y así, el defecto que induce al pecado proviene sólo de la elección, y no de la cosa elegida; como cuando alguien elige rezar no atendiendo al orden instituido por la Iglesia. Este tipo de pecado no presupone ignorancia, sino sólo la ausencia de consideración de aquellas cosas que se debería considerar. Y de esta manera pecaron los ángeles, volviéndose, por su libre arbitrio, hacia su propio bien, pero sin el orden a la regla de la divina voluntad”.

“Alio modo contingit peccare per liberum arbitrium, eligendo aliquid quod secundum se est bonum, sed non cum ordine debitae mensurae aut regulae; ita quod defectus inducens peccatum sit solum ex parte rei electae; sicut si aliquis eligeret orare, non attendens ordinem ab Ecclesia institutum. Et huiusmodi peccatum non praexigit ignorantiam, sed absentiam solum considerationis eorum quae considerari debent. Et hoc modo angelus peccavit, convertendo se per liberum arbitrium ad proprium bonum, absque ordine ad regulam divinae voluntatis”. *Summa Theol.*, 1, q.63, a.1.

¿Cuál fue el bien que quiso el demonio? La perfección de su propia naturaleza. ¿Cuál fue su defecto en la elección? No quiso someterse a la voluntad de Dios, quiso alcanzar el fin último por sus propias fuerzas naturales, y no por el auxilio divino. ¿Por qué quiso esto? Por amor a su propia excelencia, para ser como Dios, para llegar a hacer lo que sólo Dios puede hacer: dar la perfección (cfr. *ibíd.* a.3). ¿Qué es lo que el demonio no quiso considerar al elegir el modo de alcanzar su propia perfección? No quiso considerar el cumplimiento de la voluntad de Dios como el medio adecuado para alcanzar su fin. Pero el motivo por el cual el demonio no quiso atender en su entendimiento la regla debida para elegir el bien no puede ser sino que no amaba a Dios, o mejor dicho, que se amaba a sí mismo más que a Dios: el demonio se tuvo conscientemente a sí mismo como el centro de su amor. ¿Que no conocía a Dios como para llegar a amarle? Sí le conocía, lo suficiente para llegar a amarle, pero estaba en su poder el no querer pensar en la bondad

Así, pues, la voluntad impera al entendimiento no sólo para que considere el mejor medio, sino para que considere o no la bondad del fin, de aquí que deba entenderse que la voluntad no sólo se determina a sí misma respecto de los medios, sino también respecto del fin que va a intentar mediante su elección; en atención a un fin y a su consecución puede dejar de considerar los medios en orden a otro fin, o puede considerarlos en subordinación al fin al cual da su preferencia. Ahora bien, si la *voluntas ut natura* es el acto de la voluntad que se refiere al fin en una consideración absoluta, corresponde, en cambio, a la *voluntas ut ratio* adherir al bien conforme a una determinada ordenación entre los fines; y de acuerdo con la ordenación a la que adhiera, queda como inclinada respecto de ciertos medios. En el caso de la voluntad humana de Cristo encontramos –como antes se ha dicho– que Él, por naturaleza, quería simultáneamente su propia vida y la salvación del género humano; pero su voluntad libre, unida totalmente a la voluntad del Padre, subordinaba un fin a otro: el amor a su propia vida corpórea por debajo del amor a Dios y a las almas; y por tanto, aceptaba libremente, como medio adecuado para el fin más amado, la muerte y el dolor. Si la voluntad puede considerar los medios desde diversas perspectivas, esto se debe no sólo a la objetiva relatividad de los medios respecto del fin, ni sólo a la imperfecta aprehensión de ellos, sino también y principalmente al diverso peso que ejercen sobre ella los fines (los motivos) que ama: un fin puede pesar lo suficiente como para que la voluntad ya no quiera considerar los medios en orden a otro fin que ama menos, o para que, considere estos últimos en subordinación al fin más amado, rechazando lo que contradiga a este último.

Nada pasa de la potencia al acto, sino por algo que está en acto. Es preciso que la determinación de la voluntad a querer elegir o no elegir, a querer o no querer esté movida por el amor de un fin. Pero con esto, parece que lo único que hacemos es trasladar el problema a otra esfera: lo que determina *necesariamente* a la voluntad no es el medio mejor, sino el fin mejor. Pero –respondemos enseguida– el fin *mejor* es aquel bien que es *más amado*. He aquí el punto: *lo que determina a la voluntad es, efectivamente, el amor más fuerte*; la voluntad elige necesariamente en orden al bien que más ama. No es otra cosa lo que quiere decir Santo Tomás al señalar que el amor es el principio de todas nuestras obras²²⁷. Pero aquí también encontramos el misterio la libertad: *la voluntad misma es la que se determina en el peso de su amor*. De aquí que el sentido de todo el obrar moral, el mérito y el demérito, tengan su más profunda raíz en el *ordo amoris*.

Puesto que, por naturaleza, nuestros mejores y más cercanos bienes son dos: Dios y uno mismo, debe decirse que, de manera radical, el peso del amor voluntario sólo puede tener dos polos: o se ama a Dios sobre todas las cosas y se subordina a Él el amor a uno mismo; o nos amamos a nosotros mismos en el lugar de Dios, sin Dios y contra Dios: todo el resto de los amores se subordinan a uno de estos dos fines. No hay más bienes que puedan tomar, real y concretamente, el lugar del *fin último*; todos los demás bienes finitos, personas y cosas, puestos

divina, ni querer atender al juicio de su inteligencia que le llamaba a dar a Dios el amor que le correspondía. Estaba en poder del demonio el querer considerar y atender la bondad de Dios, o considerar únicamente su propia bondad, excluyendo la consideración de su dependencia de Dios.

²²⁷ Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, q.28, a.6.

como *fin último* son queridos, no por sí mismos, sino con amor de concupiscencia, como bien para uno mismo. Todo otro bien amado como fin se inserta en el dinamismo de la voluntad según una de estas dos jerarquías de amor: o todo para Dios y uno mismo para él (lo cual no significa anular el amor a uno mismo), o todo para mí, y todas las cosas en orden a mi excelencia y subordinadas a mis apetencias.

Por amor natural, la criatura ama a Dios más que a sí mismo, porque el objeto de su voluntad es el Bien Universal; también por amor natural se ama a sí misma con amor benevolente y se ama en cuanto participa del Bien Universal. Hasta aquí el orden de amor natural, el cual es, no lo olvidemos, antes que nada una *disposición* del espíritu. Pero este orden natural del amor no se puede hacer plenamente efectivo hasta no contemplar directamente el bien divino. La *voluntas ut natura* se refiere al bien sin considerar el orden, porque es acto imperfecto de amor: no conociendo directamente a Dios, sino a través de sus efectos, la voluntad le ama imperfectamente, si es que llega a querer atender a lo bueno que de Él conoce. En cuanto al amor natural a uno mismo, se trata efectivamente de un amor necesario y actual: no puede uno dejar de amarse, aunque puede dejar de pensar en el bien propio. Con todo, aunque no pueda uno dejar de querer la felicidad, es evidente que el propio ser no es el bien que la criatura racional ama más, ni ama con el acto más perfecto: de ser así, nos bastaría con existir para ser felices, porque de hecho, existiendo ya estamos unidos a nuestro propio ser. Ni siquiera respecto de uno mismo el amor natural es perfecto.

Cada uno de estos amores hace un peso: Dios llama con fuerza, pero el amor a uno mismo también llama con fuerza; en principio, ambos amores no se contradicen, pero pueden llegar a contradecirse ¿Cómo? Cuando la voluntad, por extraño misterio, da preferencia al amor a uno mismo por sobre Dios. Esto es posible sólo porque el amor natural de la voluntad es imperfecto, porque no conocemos a Dios. Pero esta posibilidad es real y efectiva: el amor a uno mismo puede ser *hinchado* por la voluntad misma, puede la criatura querer ser ‘como Dios’ pero no de la manera que Dios quiere, sino en el lugar de Dios.

Por su parte, Dios manifiesta su bondad a la persona creada adecuándose a las capacidades naturales de ésta: se manifiesta como Causa primera de todo bien y habla en la conciencia fortaleciendo a la inteligencia para que comprenda lo que es recto. La persona, si quiere, puede considerar la verdad *entera* y comprender que, siendo las cosas buenas y siendo bueno su propio ser, mejor aún es Aquél que ha hecho todo. Pero, si quiere, puede quedarse en una consideración *parcial* de la realidad: puede querer atender únicamente a la bondad de su ser individual y considerar ciertos efectos de la acción y de la existencia divina como contrarios a su propio querer²²⁸. En otras palabras, la criatura puede, si quiere, desconfiar de Dios, dudar de su bondad y no querer considerarla; efectivamente, cegarse a uno a sí mismo para no ver la bondad de Dios es el requisito primero y principal para acabar poniendo en uno mismo todo el amor que corresponde a Dios. Pero esta ceguera está bajo el dominio de la voluntad, porque la criatura racional podría

²²⁸ Cfr. *Summa Theol.*, 1, q.60, a.5 ad 5.

haber considerado la bondad divina, y, mientras no esté empecinada en el amor desordenado de sí misma, siempre puede considerarla.

¿Qué misteriosa fuerza movió a la criatura a no querer considerar la bondad divina? El amor de sí y el anhelo de la propia felicidad: el rechazo de la propia condición de criatura y el anhelo de una excelencia desproporcionada para su condición. Y ¿qué fuerza la mueve a querer considerar la bondad divina y amarla como bien supremo? El amor a Dios y el anhelo de la propia felicidad. Y ¿por qué prefiere un amor antes que el otro? Porque quiere dar más peso a uno que al otro, quiere poner un fin por encima del otro. No sabemos ir más allá; no es éste un querer ciego: conoce el bien por el cual opta; pero si elige el amor desordenado a sí misma, es realmente un querer ciego, que no quiere entender dónde está su verdadero bien²²⁹.

¿Elige la voluntad *necesariamente* lo que el entendimiento le presenta como lo mejor? Sí, porque siendo el bien aprehendido por el entendimiento el objeto propio de la voluntad, ésta no puede menos que adherir a lo que se presente como más cercano al bien que ama. Pero, a la vez, no: en el caso de la voluntad divina, porque, sea cualquiera el bien que elija, su elección será siempre igualmente buena y perfecta, y no le acercará ni le alejará más de la plenitud del bien. No, en el caso de la voluntad finita: por una parte, porque la criatura siempre tendrá conciencia de la falibilidad de su juicio y de la posibilidad de considerar el bien desde otra perspectiva; por otra, porque el bien *mejor* será aquél más cercano al fin más amado, y *siempre quedará en manos de la criatura el orden de su amor*.

Somos conscientes de haber simplificado bastante el esquema: lo hemos reducido al modo de autodeterminación fundamental del ángel, que se realiza en un solo acto y para siempre. Una vez que el ángel se ha decidido por el fin último —o Dios primero, o él mismo primero—, todas las elecciones consiguientes se ordenan según ese fin y jamás lo contradicen; por esto, todas las elecciones de los demonios son siempre malas, porque siempre intentan ir en contra de Dios, y todas las elecciones de los ángeles son siempre buenas. Considerando la autodeterminación de la voluntad en el ángel, hemos querido penetrar en el núcleo de la decisión libre, donde actúa la voluntad por su propia determinación absoluta. Pero sabemos que en el hombre, la realidad es más compleja: su autodeterminación al fin es siempre imperfecta, de modo que siempre le queda algún *resquicio* del amor contrario, y sus elecciones pueden contradecir el fin que se ha propuesto como el más amable. Además intervienen las pasiones, que nublan su juicio recto, y la ignorancia, que puede llevar al hombre a tener como verdadero bien lo que no lo es (porque ignora todas las circunstancias, por ejemplo), y el hábito desordenado, que le propone como norma universal, un principio particular que le lleve a inclinarse al mal como si fuera el verdadero bien²³⁰. Por esto, toda la vida del hombre sobre la tierra es un continuo volver a decidirse respecto de su fin último y el confirmar su decisión mediante sus

²²⁹ Cfr. *De Verit.*, q.24, a.10.

²³⁰ Con todo, frente a cualquiera de estas determinaciones de su voluntad, el hombre permanece libre en su elección, porque siempre puede actuar en el sentido contrario al cual su inclinación le determina. Cfr. *De Verit.*, q.24, a.11.

elecciones. Y estas mismas elecciones, ejercidas en conformidad con un fin o con otro, van fortaleciendo el amor por el cual la persona se ha decidido y van forjando, así, el hábito moral, virtuoso o vicioso. Mediante tales hábitos, la elección libre del hombre se va haciendo semejante a la del ángel: se va afirmando cada vez más en una dirección hasta quedar, con la muerte, totalmente establecida en una de ellas.

¿Qué decir respecto de la libertad de Dios y de los bienaventurados? No más que lo dicho. Ellos no necesitan de nada; su libertad no es más que libérrima comunicación de su bien a los demás; una comunicación a la cual los impulsa su amor y la abundancia del bien que ya poseen, pero que podría no darse, sin alterar por eso su perfección y su felicidad. También en Dios y en los bienaventurados, la libertad de la voluntad radica en aquella capacidad misteriosa de autodeterminarse respecto de un bien, pero este bien no es medio para alcanzar un fin necesitado ni fin que se necesite, sino que su elección del bien es gozosa efusión de amor.

CAPÍTULO SÉPTIMO EL AMOR DE LA VOLUNTAD

El amor intelectual o voluntario es el amor en su sentido más propio y perfecto. El amor natural del ente irracional puede llamarse *amor* sólo en tanto y en cuanto supone una *inclinación* hacia un bien determinado, pero no le corresponde perfectamente tal nombre en la medida en que no hay en el sujeto apetente ni conciencia del bien, ni, por tanto, reposo consciente en el bien²³¹. En cambio, la inclinación al bien que procede del conocimiento merece con toda propiedad el nombre de *amor*, porque implica ya una unión afectiva con el bien amado. Y aunque el nombre de *amor* se haya utilizado primeramente para designar un acto del apetito sensitivo, sin embargo, el amor en su sentido más perfecto es un acto de la voluntad; pues todo lo positivo, todo lo de actual que posee el amor sensitivo se encuentra de manera plena y perfecta en el amor voluntario. De ahí que el modelo de todo amor esté en la Vida divina; donde el amor es una Persona, fuente de todo verdadero amor²³².

Aunque para las criaturas el amor siempre implique cierta inmutación del bien en el apetito, y por lo tanto, cierta actualización de lo potencial; sin embargo, en su mismo concepto no entraña ninguna imperfección, de lo contrario, no podría predicarse de Dios. El amor es una realidad semejante al ser y al conocer: perfectos en sí mismos, imperfectos sólo en cuanto son participados por naturalezas limitadas. El amor es en sí mismo *fuerza de unión*. Pero ¿acaso el conocimiento no es también cierta unidad? Sí, el conocimiento es unidad de

²³¹ Cfr. *In III Sent.*, d.27, q.1, a.4 ad 13.

²³² “Licet amor, in quantum amor, non dicat quid perfectum et subsistens; tamen in quantum est Dei amor, a quo omnis imperfectio removetur, habet quod sit perfectum quid est subsistens”. *In I Sent.*, d.10, q.1, a.1 ad 1.

presencia del ser ante ser, y del ente ante el ente; pero el conocimiento siempre importa cierta alteridad: de algún modo lo conocido (aunque sea uno mismo) es *lo otro* que el cognoscente, es *lo presente*. Incluso en Dios, del conocimiento de sí procede otra Persona, distinta, aunque ambas posean un único e idéntico acto de ser. En cambio, el amor es unidad de reposo, *la unidad de la complacencia*: es la unidad que se establece al *quedarse y detenerse* el apetito en el bien conocido; en este sentido, el amor es *consumación de la unidad*. La unidad del conocimiento no queda completa sin el amor, porque sólo por éste, el sujeto se mantiene en la contemplación de lo conocido: el amor impulsa a los bienaventurados a querer seguir contemplando siempre el rostro del Amado²³³. De ahí que al amor le corresponda, con más propiedad que a ningún otro acto, el carácter de fuerza unitiva.

¿Qué es el amor de la voluntad? *Es acto de la voluntad por el cual la persona reposa en lo entendido como bueno*. Es coadaptación, transformación, complacencia de la voluntad en aquello que la inteligencia presenta como bien. El amor es el reposo primero de la voluntad en *este* bien en cuanto es bueno y proporcionado a la naturaleza del sujeto.

¿Tenemos los hombres experiencia directa de esta complacencia amorosa en estado *puro*? No, porque el bien amado siempre está o presente o ausente: si está presente la complacencia del amor será inmediatamente *gozo*, si ausente, será *deseo* o *tristeza*. Pero podemos hacernos una idea de lo que es la complacencia amorosa en la experiencia de reposo de nuestra alma en sí misma; o en el sentimiento de aprobación que surge en nosotros al oír el relato de una obra buena o de un hecho heroico; o en la alegría que puede sentir una madre al enterarse de la buena fortuna de su hijo; también podemos reconocer esta complacencia amorosa en la experiencia de agrado frente a algo hermoso o noble. Este modo de complacencia de amor se encuentra también en la voluntad de los santos respecto de Dios, pues más se complacen y se alegran en la bondad de Dios que en sí mismos o en cualquier criatura: es la llamada caridad *afectiva*²³⁴.

Ahora bien, la coadaptación y complacencia de la voluntad es el aspecto *pasivo* del amor, es el adecuarse a la bondad de lo otro. Mas la voluntad es también máximamente *activa*: el amor en la voluntad es también un *querer*, una volición. El querer es un *afirmarse* de la voluntad en el bien; *es un detenerse en el bien, con intención de existencia*. Amar a una persona es complacerse en el bien presente en ella y *aprobar* su existencia, lo cual lleva a *tender* a la plenitud de su bien; amar una cosa es complacerse en su existencia, no porque se espera recibir algo de ella, sino como *afirmando* y *aprobando* (es decir, queriendo) ese bien en cuanto perfección para alguien. El *querer* de la voluntad se asemeja al *afirmar* del entendimiento, pues el afirmar o asentir del entendimiento es *adhesión* a la verdad

²³³ Dado el imposible de que una persona pudiese contemplar a Dios sin amarle, esa persona no encontraría, ni antes ni durante el acto de visión, su felicidad en Dios: no sería feliz contemplando a Dios, no reposaría su alma en el bien que posee.

²³⁴ Cfr. ROYO-MARÍN. *Tratado de la Caridad*. B.A.C., Madrid, 1960, pp.222-223

desvelada, y el querer de la voluntad es *adhesión* al bien que ya ha afectado a la voluntad²³⁵.

Debido a la íntima relación que existe entre la *complacencia* de la voluntad en el bien y el acto de *volición* o de *aprobación* de esa complacencia, comúnmente se ha definido el amor como un querer: “*Amare est velle alicui boni*”²³⁶. La experiencia concuerda con este aserto, pues comprobamos que todo cuanto decimos *querer* es siempre o *alguien* cuya existencia y bondad *aprobamos* y, por tanto, *consentimos* en que se mantenga y aumente (*queremos* el bien para esa persona), o una *cosa* o *perfección* (una situación, una virtud, una capacidad...) que *aprobamos* que alguien tenga (el bien *querido* para la persona amada).

Así, pues, en la anterior definición quedan manifiestos varios los elementos propios del amor de la voluntad: queda manifiesta su *naturaleza*, pues el amor intelectual es un *velle*, porque es un acto elícito de la voluntad, que incluye en sí mismo afirmación y aprobación de la voluntad en la existencia de una realidad concreta. El término *velle* deja manifiesto el carácter *intelectual* o *racional* del acto de amor, que es una complacencia de tipo intelectual, consiguiente a un juicio intelectual que ha captado el bien en su razón de bien, el carácter de fin o de medio de lo que es querido²³⁷. El querer se asemeja a una aprobación por la cual la voluntad adhiere al bien entendido *porque es bueno*, y es propio del amor este tipo de aprobación. Además, el querer de la voluntad no implica en su concepto una alteración orgánica ni una sensación, y efectivamente el amor intelectual, en sí mismo, no es algo sensible, aunque en el caso del hombre puede ir íntimamente asociado a la sensibilidad. Con la definición arriba establecida queda también manifiesto el objeto propio (el cual determina la forma o diferencia específica del amor): el *bien en cuanto bien*, ya sea como *bien para otro*, ya sea como bien amable *en sí mismo*.

Sin embargo, es preciso señalar que el amor voluntario no se identifica plenamente con el simple acto de ‘querer el bien de otro’, es decir, no se identifica con el mero acto de benevolencia. “Se llama propiamente *benevolencia* al *acto de la voluntad por el cual queremos el bien para otro*. Pero este acto de la voluntad *difiere del amor actual* tanto si está en el apetito sensitivo como si está *en el*

²³⁵ En cuanto el amor voluntario supone una cierta actividad de la voluntad, el amor puede llamarse también *consenso* o *consentimiento*, porque entendido en un sentido *genérico* el consentimiento es “*complacencia y adhesión del apetito al objeto bueno*. Originariamente, *con-sentire –cum alio sentire-* es de origen cognoscitivo; es una *experiencia*, una adhesión o aplicación del sentido al objeto. Por semejanza, también el apetito se llama *sensus*, y su adhesión placentera al bien, una experiencia afectiva, por la unión que se establece entre el apetito y su objeto”. URDANOZ, T. *Op.cit.*, p. 415.

²³⁶ “Sea el amor el querer para alguien lo que se cree bueno, por causa de él y no de uno mismo”

Ἐστὼ δὴ τὸ φιλεῖν τὸ βούλεσθαι τινὶ ἀπὸ οἰσεται αἰγακά, εἰκεῖνον ἐνεκα αἰλλὰ μὴ αὐτοῦ. ARISTÓTELES, *Retórica*, II, 1380 b 27; cfr. *Summa Theol.*, 1-2, q.26, a.4.

²³⁷ A los animales puede atribuírseles cierto *querer imperfecto* en cuanto apetecen desde un principio *intrínseco* y a partir de un bien *conocido*; pero la acción de querer corresponde propiamente a la voluntad, que conoce el fin en su razón de fin, los medios y su proporción adecuada respecto del fin. Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, q.6, a.2.

apetito intelectual, que es la voluntad. (...) El amor que está en el apetito intelectual difiere de la benevolencia, pues implica cierta unión, según el afecto, del amante con lo amado; a saber, en cuanto el amante estima al amado, en cierto modo, como *uno* consigo mismo o como perteneciendo a sí mismo, y así se inclina hacia él. Pero la benevolencia es *acto simple* de la voluntad por el cual queremos el bien para alguien, acto que se da incluso sin presuponer la mentada unión del afecto con aquél. Así, por tanto, la dilección, en cuanto es acto de la caridad, incluye ciertamente la benevolencia, pero la dilección o amor añade la unión afectiva”²³⁸.

La benevolencia no se identifica del todo con el amor voluntario, porque éste entraña esencialmente la unión afectiva. El amor voluntario no es sólo un *querer* como afirmación de la voluntad en una determinada realidad, sino que presupone la previa *complacencia* o *descanso* de la voluntad en lo amado, y por ello, la unión según el afecto, esto es, una nueva manera de referirse al bien. Es cierto que el Doctor Angélico define muchas veces el amor con la misma definición que la benevolencia. Pero esto tiene un motivo: todo amor voluntario supone, en efecto, algún grado de benevolencia como uno de sus elementos constitutivos²³⁹; efectivamente, todo amor es también un *querer* de la voluntad, y lo querido en el acto de amor es siempre un bien para alguien. En realidad, la benevolencia es el *efecto* principal e inmediato de la unión afectiva, pues en la medida en que una persona se identifica con otra, quiere para ella el bien como lo quiere para sí misma. No es posible que exista unión del afecto sin benevolencia, y de aquí que muchas veces se identifiquen. Sin embargo, no ocurre a la inversa: no siempre donde se da benevolencia, existe unión afectiva y complacencia respecto al sujeto de benevolencia; un ejemplo claro es el de aquél que quiere el bien para su enemigo: el enemigo, en cuanto enemigo, no es amable, ni complace a la voluntad, pero puede existir un amor superior que mueva a la voluntad a quererle y procurarle el bien. La benevolencia es un querer simple de la voluntad; el amor intelectual es un querer que brota de la complacencia en el bien y de la unión según el afecto.

En definitiva, el amor intelectual es acto de la voluntad, referido al bien en un sentido absoluto, que significa *complacencia* o *reposo* y unión afectiva con el

²³⁸ “Benevolentia proprie dicitur actus voluntatis quo alteri bonum volumus. Hic autem voluntatis actus differt ab actuali amore tam secundum quod est in appetitu sensitivo, quam etiam est in appetitu intellectuali, qui est voluntas. (...) Sed amor qui est in appetitu intellectuali etiam differt a benevolentia. Importat enim quandam unionem secundum affectus amantis ad amatum: in quantum scilicet amans aestimat amatum quodammodo ut unum sibi, vel ad se pertinens, et sic movetur in ipsum. Sed benevolentia est simplex actus voluntatis quo volumus alicui bonum, etiam non praesupposita. Sic igitur in dilectione, secundum quod est actus caritatis, includitur quidem benevolentia, sed dilectio sive amor addit unionem affectus”. *Summa Theol.*, 2-2, q.27, a.2.

²³⁹ “El Filósofo ahí (en el Segundo libro de la *Retórica*, 1380b27: amar es querer el bien para alguien) define el amor sin poner toda la razón de él mismo, sino algo que pertenece a su concepto y en lo cual se manifiesta al máximo el acto del amor”. “Philosophus ibi definit amare non ponens totam rationem ipsius, sed aliquid ad rationem eius pertinens in quo maxime manifestatur dilectionis actus”. *Summa Theol.*, 2-2, q.27, a.2 ad 1.

bien, y que se traduce en un ‘querer el bien para alguien’, es decir, se traduce en un acto de benevolencia.

1. Amor de benevolencia y amor de concupiscencia.

“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 otro se le tiene *amor de concupiscencia*, en cambio, a aquél para quien uno quiere el bien se le tiene *amor de amistad*. Ahora bien, esta división se da según lo anterior y lo posterior. Ya que lo que es amado con amor de amistad es amado de manera absoluta y por sí mismo; mientras que lo amado con amor de concupiscencia no se ama de modo absoluto y por sí mismo, sino que se ama para otro. (...)El amor con que se ama algo en cuanto el bien está en aquello es amor *simpliciter*; en cambio, el amor con que se ama algo en cuanto es bien para otro, es amor *relativo*”²⁴⁰.

En el acto de amor, la voluntad *siempre* dirige su intención hacia dos términos, pues quiere *a alguien* y quiere un determinado bien *como perfección para alguien*. Santo Tomás llama al primero *bien subsistente*; al segundo, *bien accidental, bien inherente o bien de otro*²⁴¹. El primero es amado *porque es bueno en sí mismo*, porque posee la bondad en sí mismo; el segundo, *porque perfecciona y aprovecha al bien subsistente*. En el primer caso la voluntad reposa en la bondad misma del ente: lo que quiere es que el bien amado exista y sea lo que es, y nada más; en el segundo caso, la voluntad reposa o se complace en el provecho y perfección que aquel bien reporta o reportará a aquel bien substancial amado por sí mismo. Es evidente que ambas especies de bien no son amadas de la misma manera, ni con la misma especie de amor, porque la voluntad se *aquieta* en ellos de manera diferente; el diverso modo de referirse la voluntad al bien constituye *la diferencia fundamental* entre el amor de concupiscencia y el amor de benevolencia.

“Sucede que algo es amado de tantos modos como una cosa puede ser bien de otra. Lo cual acontece primeramente de dos maneras, ya que el bien se puede decir de dos maneras, así como el ente. En efecto, se llama *ente* de un modo, propia y verdaderamente, a lo que subsiste, como a una piedra o a un hombre; de otro modo, a lo que no subsiste, pero por él algo es (de una determinada manera),

²⁴⁰ “Sicut Philosophus dicit in II *Rhetic.*, *amare es velle alicui bonum*. Sic ergo motus amoris in duo tendit: scilicet in bonum quod quis vult alicui, vel sibi vel alii; et in illud cui vult bonum. Ad illud ergo bonum quod quis vult alteri, habetur amor concupiscentiae: ad illud autem cui aliquis vult bonum, habetur amor amicitiae. Haec autem divisio est secundum prius et posterius. Nam id quod amatur amore amicitiae, simpliciter et per se amatur: quod autem amatur amore concupiscentiae, non simpliciter et secundum se amatur, sed amatur alteri (...) Et per consequens amor quo amatur aliquid ut ei sit bonum, est amor simpliciter: amor autem quo amatur aliquid ut sit bonum alterius, est amor secundum quid”. *Summa Theol.*, 1-2, q.26, a.4.

²⁴¹ Cfr. *Summa Theol.*, 1, q.60, a.3.

así como la blancura no subsiste, pero por ella algo es blanco. Así también el *bien* es amado de dos maneras: de un modo, como algo que subsiste en bondad; de otro modo, como bondad de otro, a saber, aquello por lo cual se da el bien para otro. Por ende, algo es amado de dos maneras: de un modo, bajo la razón de *bien subsistente*, y esto es ser amado propia y verdaderamente, a saber, en cuanto queremos que el bien sea para él; y este amor es llamado por muchos *amor de benevolencia o de amistad*. De otro modo, a manera de *bondad inherente*, según lo cual se dice que algo es amado no en cuanto queremos que el bien sea para él, sino en cuanto queremos que por él alguien tenga el bien, así como decimos amar la ciencia o la salud²⁴².

Desde la primera lectura se manifiesta una idea central, el bien se constituye en *subsistente* o *inherente* según el modo como es amado: o queriéndolo como bien en sí mismo o queriéndolo como bien de otro. La bondad de la cosa parece, entonces, relativa al amor con que la cosa es amada, de modo que un mismo ente podría ser, a veces, bien substancial, cuando es amado con amor de benevolencia, o bien accidental, cuando es amado con amor de concupiscencia. Esto podría parecer una definición *relativista* de lo que es bien sustancial: es bien sustancial una cosa que es amada como fin en sí misma, como aquel para quien se quiere el bien; por tanto, si yo amo a mi perro de esa manera, entonces, mi perro es un bien sustancial.

Pero la definición de bien sustancial, siendo *relativa* al apetito, no es *relativista*, porque existe un fundamento objetivo en el amor: hay seres que pueden ser amados por sí mismos, porque su perfección ontológica los hace acreedores de un amor benevolente, y otros que no. Los primeros son las personas; los segundos, todos los entes que no son persona, porque o no poseen subsistencia o no poseen naturaleza intelectual. Los entes irracionales, siendo buenos con bondad *trascendental*, sólo pueden ser objeto de amor concupiscente,

²⁴² “Cum amor importet habitudinem appetitus ad bonum amantis, tot modis contingit aliquid amari, quot modis contingit aliquid esse bonum alterius. Quod quidem, primo, contingit dupliciter; nam bonum dupliciter dicitur, sicut et ens: dicitur enim, uno modo ens proprie et vere, quod subsistit ut lapis et homo; alio modo quod non subsistit, sed eo aliquid est, sicut albedo non subsistit, sed ea aliquid album est. Sic igitur bonum dupliciter aliquid amatur: uno modo, quasi aliquid in bonitate subsistens; alio modo, quasi bonitas alterius, quo scilicet alicui bene sit. Sic igitur dupliciter aliquid amatur: uno modo, sub ratione subsistentis boni, et hoc vere et proprie amatur, cum scilicet volumus bonum esse ei; et hic amor, a multis vocatur amor benevolentia vel amicitiae; alio modo, per modum bonitatis inhaerentis, secundum quod aliquid dicitur amari, non in quantum volumus quod ei bonum sit, sed in quantum volumus quod eo alicui bonum sit, sicut dicimus amare scientiam vel sanitatem”. In *De Divin. Nom.*, IV, lec. 9, n.404.

En muchos pasajes, el Doctor Angélico parece usar como sinónimos ‘amor de benevolencia’ y ‘amor de amistad’. Sin embargo, para muchos autores contemporáneos ambos términos no significan exactamente la misma realidad, sino que entienden el ‘amor de amistad’ como aquel amor benevolente *especial* que se da entre los amigos. Nosotros, para evitar equívocos, nos uniremos al uso moderno: llamaremos ‘amor de benevolencia’ a aquel amor que se tiene al bien *amado en sí mismo*; en cambio, al amor que existe entre los amigos le llamaremos ‘amor de amistad’. Con todo, en la lectura de los textos del Angélico, hemos asumido ambos términos como teniendo una sola significación: la del amor referido a aquel para quien se quiere el bien.

pues ‘es ridículo desearle el bien al vino’²⁴³. No obstante, como la persona posee en sí misma ciertas perfecciones que le constituyen en bien para otro, el subsistente personal puede también ser amado con amor concupiscente. Resulta, pues, que –aunque no hay relativismo en la división de bienes amables– sin embargo, esta división no coincide exactamente con la del ente: no todo ente sustancial es amado como bien subsistente porque, por una parte, una persona puede ser amada por el bien y perfección que reporta a otro, y por otra parte, muchas sustancias (cuyo *esse* es subsistente) son amables y amadas sólo en cuanto reportan algún bien accidental, y así queremos el vino (que es una sustancia) por su aroma o su sabor, y no para que el vino sea bueno y feliz. En consecuencia, el bien querido con amor de *concupiscencia* puede ser un accidente o una sustancia, una persona, un animal o una cosa; el amor de benevolencia o de amistad, en cambio, se refiere necesariamente a una persona.

Distinguidos los dos términos a los que se dirige el amor de la voluntad, haremos una nueva precisión: tanto el bien subsistente como el bien inherente pueden ser amados como *fin*, con amor de benevolencia o con amor de concupiscencia, respectivamente, *pero cada uno en su orden*.

En el orden del amor de concupiscencia, el bien accidental es amado como *fin* en cuanto se le quiere como perfección de la persona amada, sin que la intención de la voluntad se refiera a ninguna perfección posterior; así, por ejemplo, se ama la ciencia por ella misma, porque la verdad es objeto del entendimiento, y se la ama sin otra intención ulterior, sin intentar otra perfección que la de conocer la verdad; de esta manera se ama también el placer o la salud o la virtud. No obstante, el bien inherente o accidental puede constituirse en fin de la voluntad en diversos grados: como *fin último*, es decir, como plenitud de toda la perfección que puede alcanzar una persona, o como *fin intermedio* o *participado*, es decir, como cierta perfección particular, amable en sí misma por lo que tiene de perfección, pero no absolutamente determinante de la inclinación de la voluntad. Así, pues, *en el orden del bien inherente* (y, por tanto, amado con amor de concupiscencia), *el fin último de toda persona creada es la felicidad*²⁴⁴, que ninguna criatura racional puede dejar de amar y desear. Por su parte, fines secundarios, intermedios o participados son aquellas perfecciones que constituyen

²⁴³ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VIII, c.2, 1155 b 31.

No obstante, por un desorden de amor y un oscurecimiento del juicio racional, la persona puede llegar referirse a los seres irracionales como a personas, prodigándoles cierto amor de benevolencia como si fuesen ellos capaces de verdadera felicidad. Más este aparente amor benevolente siempre es, en último término, un amor concupiscente camuflado.

²⁴⁴ Cuando Santo Tomás habla del fin último de las personas creadas suele referirse a este fin en cuanto es bien *inherente*, es decir, amado con amor de concupiscencia. “Se dice que el amor natural se refiere al fin no como a aquel para quien se quiere el bien, sino como el bien que uno quiere para sí, y por consiguiente, para los demás en cuanto están unidos a él”.

“Dilectio naturalis dicitur esse ipsius finis, non tanquam cui aliquis velit bonum; sed tanquam bonum quod quis vult sibi, et per consequens alii, in quantum est unum sibi”. *Summa Theol.*, 1, q.60, a.4 ad 3.

como una *parte* de la felicidad, o si se quiere, un grado de felicidad *inferior* a la del fin último; de este orden son la salud, el placer, la ciencia, la virtud y todas las perfecciones de las diversas potencias. Todas ellas son queridas como fines en cuanto entrañan *algo* de felicidad, en cuanto son perfecciones reales que pueden ser apetecidas por sí mismas y no para alcanzar una cosa distinta de ellas mismas; se las ama con un amor concupiscente secundario o derivado, porque, aunque mueven a la voluntad, no la pueden determinar de manera necesaria en su obrar, y porque toda la amabilidad que hay en ellas proviene del hecho de ser participaciones de la plena perfección.

Finalmente, existe un grado inferior de bienes *accidentales*, que no tienen razón de fin, ni último ni secundario, sino que sólo razón de *medio*: toda la razón de su amabilidad estriba absolutamente en ser medios proporcionados para alcanzar un fin, ya sea el fin último, ya el fin intermedio. Estos bienes medios ¿son amados con amor de concupiscencia? Propiamente, no, porque en modo alguno complacen por sí mismos. El ejemplo más claro y más clásico es el de la medicina amarga: sólo se la quiere para alcanzar la salud, y en ningún modo place, ni al apetito sensitivo, ni a la voluntad. No puede decirse que los bienes que son *exclusivamente* medios para alcanzar otro bien sean realmente amados, porque lo propio del amor es referirse a lo que es *fin* de la intención de la voluntad; más que amados, los medios deben entenderse como *elegidos*. Sin embargo, en cuanto tienen algo de bien pueden entenderse como amados y deseados por su ordenación a un fin amado y deseado: así se quiere y desea la medicina para recobrar la salud, aunque sea amarga y contraríe al apetito.

Ahora bien, *en el orden del amor de benevolencia*, encontramos únicamente *fines*, jamás medios; por definición, el amor benevolente se complace en la persona amada en cuanto tal: *en cuanto tiene el bien en sí misma y no por su ordenación a otra cosa*. Y, sin embargo, esta afirmación debe interpretarse correctamente, porque también existen bienes substanciales de orden primario y secundario: uno es el Bien Sustancial como Fin Último: Dios; otros son los bienes substanciales como fines secundarios, a saber, las personas creadas. Todos son amados como fines, como amables por sí mismos, como queriendo para ellos el bien, pero según diversos grados y por diversos motivos. Dios es amable en sí mismo, con amor benevolente, pero como teniendo la totalidad de la bondad que hace amable a toda persona creada: no hay nada en Dios que no sea absolutamente amable para cualquier voluntad; Dios es término *absoluto* de amor de benevolencia, de manera que, quien lo conoce en su esencia, quien lo ve, no puede dejar de amarlo más que a sí mismo y que a cualquier otra persona. En cambio, las personas creadas son amables en sí mismas por su grado de participación en la bondad divina: porque, por su *esse* espiritual participado son conscientes de sí mismos, capaces de poseer verdaderamente el bien y ordenados a la contemplación de Dios, es decir, a vivir la vida divina. Cuando amamos a las personas creadas como bienes subsistentes, con amor de benevolencia, las amamos por lo que son, como fines en sí mismas y no porque sean perfección y bien de otro, pero toda la razón de amabilidad de la persona creada se encuentra en su ordenación a Dios: las personas creadas son buenas como bienes substanciales por su grado de participación en el *Esse* divino, por su semejanza con Dios a modo de imagen imperfecta.

Debido a que el amor de la voluntad se refiere al bien en cuanto, de alguna manera, *aquieta* al apetito, debe entenderse que el amor está siempre referido a *finés*, tanto en el orden del bien inherente como en el del bien subsistente. Por tanto, la principal distinción entre el amor de concupiscencia y el de benevolencia no radica en que el primero tenga por objeto lo que es medio y el segundo lo que es fin, pues ambos modos de amor se refieren a fines, pero en niveles distintos de apetencia. Ni tampoco debe ponerse como diferencia básica entre amor de concupiscencia y de benevolencia, el hecho de que el primero se refiera a cosas y el segundo a personas, puesto que eso no es así: aunque sólo las personas son amadas con amor benevolente, no obstante, el amor de concupiscencia puede referirse a personas y a cosas, como ya se dijo, sin que el amor de concupiscencia a las personas signifique siempre un desorden moral.

La diferencia radical entre ambos amores está ya definida por su *objeto* respectivo: bien substancial y bien accidental, y por el *modo* como la voluntad reposa o se complace en cada uno: complaciéndose el bien como bueno en sí mismo o complaciéndose en el bien como perfección de otro. Y de estas diferencias primeras se siguen dos consecuencias.

En primer lugar, que el amor de benevolencia y amor de concupiscencia son amores *en sentido análogo*. La división de amor concupiscente y amor benevolente “se da según lo anterior y lo posterior”: se trata de dos modos análogos de amor, de los cuales uno es amor con más propiedad que el otro, porque se dirige a un bien que es bueno y es fin con más propiedad y plenitud que los demás bienes y fines. El amor de benevolencia es, efectivamente, amor *en sentido absoluto*, porque se refiere a lo que es absolutamente término de la intención de la voluntad.

Debido a que se trata de dos modos análogos de amor, referidos a bienes formalmente distintos es posible que se dé, respecto de una misma persona, a la vez y sin contradicción, amor de benevolencia y amor de concupiscencia; y no sólo es posible, sino que suele ser el caso normal del amor en la persona creada. Todo espíritu creado ama a Dios, de manera natural, simultáneamente con amor de benevolencia y con amor de concupiscencia, porque Dios es en sí mismo la bondad máximamente amable y, a la vez, la plena perfección de la criatura. Los santos tienden continuamente a Dios para amarle *benevolentemente*, por Él mismo, sin otra mira que su sola bondad y su Gloria, y a la vez le aman con amor de concupiscencia, por el cual lo quieren como propia plenitud. Así también, en toda amistad entre criaturas los amigos se aman con amor de benevolencia y con amor de concupiscencia, porque cada uno ama al otro como bueno en sí mismo y, a la vez, como siendo su bien propio. No hay contradicción entre ambos amores referidos a una misma persona, mientras se guarde el orden debido, mientras sea mayor el amor a aquello que tiene mayor bondad objetiva.

En realidad, si no existe contradicción entre ambos amores, esto se debe principalmente a la relación causal que existe entre ellos: se trata de dos modos de amor de los cuales uno es causa y fundamento del otro, porque toda la fuerza del amor concupiscente proviene del amor con que queremos a la persona amada. El amor de concupiscencia será siempre un amor derivado del amor de benevolencia, pues siempre el bien accidental será querido como bien para una persona, amada

con benevolencia. De manera radical y absoluta los verdaderos fines de la voluntad, sus objetos propios y proporcionados serán siempre personas; sólo de manera secundaria y derivada se podrá llamar *fines* a los bienes accidentales. La distinción entre amor de concupiscencia y el de amistad es misteriosa. La voluntad no descansa de la misma manera en uno y en otro bien, ni los dos son bienes de la misma manera: el bien es siempre, en último término, la persona poseyendo una determinada perfección²⁴⁵.

Ahora bien, hay *una segunda diferencia radical* entre el amor de concupiscencia y el de benevolencia: *el primero proviene de la potencialidad del sujeto, el segundo, de la actualidad y perfección.*

La causa del amor de concupiscencia es la potencialidad de la persona amada respecto de cierta perfección: se ama con amor de concupiscencia el bien y perfección respecto del cual la persona amada (esto es, uno mismo u otro) se encuentra en potencia. De aquí que la causa del amor de concupiscencia sea el bien *semejante y proporcionado como el acto a la potencia*. “En cada ser que existe en potencia, en cuanto es tal, se da el apetito de su acto”²⁴⁶ y “quien ama aquello de lo cual carece se asemeja a aquello que ama así como lo que está en potencia se asemeja al acto”²⁴⁷. Por este motivo, el bien en el amor concupiscente se ama ‘para alguien’: porque se ama como perfección de la que ese *alguien* carece.

El amor de concupiscencia no es deseo ni concupiscencia; pero sí es *principio de deseo*, y en cuanto tal supone la carencia de un bien y la imperfección del sujeto. El amor de concupiscencia se llama así porque hace que el amante tienda por el deseo a la presencia de lo amado²⁴⁸. La *concupiscencia* o deseo es, en sentido estricto, una pasión sensitiva, pero también puede entenderse que existe cierto afecto de la voluntad semejante al deseo sensitivo: todo movimiento del apetito hacia un bien amado, pero ausente puede entenderse como cierto deseo²⁴⁹. En cambio, el *amor de concupiscencia* es un acto de la voluntad, un amor racional, que se refiere al bien indiferentemente de su presencia o su ausencia (como es propio de todo amor): se ama con amor concupiscente tanto una perfección poseída como aquella que no se posee. El bien objeto del amor de concupiscencia no se caracteriza por su ausencia o su presencia en la persona amada, sino porque significa una perfección *que no se identifica con los principios esenciales de la persona para la cual se ama el bien*, de modo que tal

²⁴⁵ Cfr. *In II Sent.*, d.3, q. 4.

Si se considera con detención, el amor a un bien *inherente*, simplemente por su intrínseca bondad, no puede mover a obrar hasta no estar referido a una persona: el bien no mueve a la acción más que como bien querido *para alguien*. Esto equivale a decir que el único amor que mueve es el amor a las personas (la propia o la ajena) y que el bien por excelencia es la Persona en sí misma.

²⁴⁶ “Unicuique existenti in potentia, in quantum huiusmodi, inest appetitus sui actus: et in eius consecutione delectatur, si sit sentiens et cognoscens”. *Summa Theol.*, 1-2, q.27, a.3.

²⁴⁷ “Ille qui amat hoc quo indiget, habet similitudinem ad id quod amat, sicut quod est potentia ad actum”. *Summa Theol.*, 1-2, q.27, a.3 ad 3.

²⁴⁸ Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, q.28, a.2.

²⁴⁹ Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, q.30, 1 y 2.

perfección es accidental en ésta. Puesto que tal bien no se identifica con la esencia de la persona amada *es posible que tal bien esté ausente de ella*; y dado tal caso, el amor de concupiscencia despierta el deseo; de manera que el amor de concupiscencia recibe su nombre porque es *principio* de deseo, aunque no siempre haya de producirlo.

Esto significa que, en lo que respecta al amor de deseo, la perfección amada no se puede querer como un bien subsistente, aunque de hecho lo que se ame por concupiscencia sea una persona; justamente porque el amante, por el deseo, se refiere al bien amado no como a un ser amable en sí mismo, sino como una perfección que viene a colmar la necesidad y la carencia de otro. Pero significa, además, que el amor de concupiscencia no se acaba una vez que el amante ha alcanzado lo que deseaba, porque siempre seguirá refiriéndose al bien amado como la potencia al acto; aunque evidentemente un amor de concupiscencia que ya posee lo que anhelaba no puede producir ya deseo, sino que será raíz del gozo.

En Dios no existe, en sentido estricto, el amor de concupiscencia: Dios se ama a sí mismo con amor caridad (que es el máximo grado de amor benevolente y amistoso) y ama todas sus perfecciones con amor caridad, porque no sólo no carece de perfección alguna, sino que todas sus perfecciones son Él mismo. Respecto a sus criaturas, Dios ama a las personas creadas con amor benevolente, porque las crea queriendo el bien para ellas, queriendo que sean felices, llamándolas a compartir su propia beatitud. En cambio, ama a los entes irracionales con amor de casi-concupiscencia porque los quiere en orden a su gloria y al provecho y felicidad de las criaturas personales²⁵⁰. Sin embargo, este amor es de *casi-concupiscencia* porque Dios no carece ni de toda la plenitud de su Gloria ni de todas las perfecciones que quiere para las personas que crea, ni carece del poder de comunicarle esas perfecciones; ni tampoco necesita que sus criaturas alcancen la perfección y la felicidad para poder ser feliz. Dios se encuentra en todas sus criaturas ‘por esencia, por presencia y por potencia’, de modo que jamás Dios se refiere a los entes y perfecciones finitas como la potencia al acto, sino como la plenitud de Acto a los actos limitados; de ahí que jamás puedan existir en Él verdaderos *deseos* de sus criaturas, ni de las personales ni de las irracionales.

El caso es distinto para la persona creada. Cada persona se ama a sí misma con amor benevolente, de modo se complace y reposa en su propia existencia, y

²⁵⁰ “Las criaturas irracionales no son capaces de llegar a amar a Dios, ni a la comunicación de la vida intelectual bienaventurada, en la cual Dios vive. Por tanto, hablando con propiedad Dios no ama a las criaturas irracionales con amor de amistad, sino con amor de casi-concupiscencia, en cuanto las ordena a las criaturas racionales y también hacia sí mismo; no porque necesite de ellas, sino en vistas de su bondad y de nuestra utilidad”.

“Creaturae autem irrationales non possunt pertingere ad amandum Deum, neque ad communicationem intellectualis et beatæ vitæ, qua Deus vivit. Sic igitur Deus, proprie loquendo, non amat creaturas irrationales amore amicitiae, sed amore quasi concupiscentiae; in quantum ordinat eas ad rationales creaturas, et etiam ad seipsum; non quasi eis indigeat, sed propter suam bonitatem et nostram utilitatem”. *Summa Theol.*, 1, q.20, a.2 ad 3.

quiere para sí la plenitud de su perfección. Por tanto, todos los bienes y perfecciones que ama *para* sí misma, en la medida en que son distintos de su propia sustancia, los ama con amor de concupiscencia²⁵¹; y no poseyéndolos, ese amor se presenta inmediatamente como deseo, como anhelo y búsqueda. No debe olvidarse que tales bienes amados con deseo no son sólo las perfecciones inherentes a la propia sustancia, sino también las personas que ama, en la medida en que estas personas son un bien para sí misma. De aquí que un amigo desee la presencia, el trato y la convivencia con su amigo.

Ciertamente, para el pensamiento de Santo Tomás, el amor de concupiscencia no se reduce al amor de los bienes amados *para uno mismo*: aunque es cierto que todo lo que se ama para uno mismo se ama con amor de concupiscencia, también amamos con amor concupiscente los bienes que queremos para otros, porque “deseamos algo tanto para nosotros como para los otros”²⁵². Sin embargo, de manera fundamental, el amor de concupiscencia de los bienes queridos para uno mismo es verdadero *punto de referencia y principio* del amor de concupiscencia de los bienes queridos para el amado. El amor de concupiscencia se compara a la inclinación con que la potencia tiende al acto, y por eso es amor nacido de la necesidad. Pero ninguna potencia tiende al acto de otro ente, sino de aquel ente en el cual se encuentra la potencia, a menos que la actualidad y perfección de otro ente redunde en la actualidad y perfección propias. De manera que, si existe algún modo de verdadero deseo, existe también algún modo de potencialidad y necesidad *propias*, que aspiran a verse saciadas. Cada persona ama con amor de concupiscencia los bienes para sí mismo en la medida en que se ama con amor benevolente; cuando ese amor benevolente se extiende a otros, ama a la otra persona como a *otro yo*, de manera que ama con amor concupiscente todos los bienes que quiere para el otro, en la medida en que se identifica consigo mismo. En realidad, donde hay cualquier forma de deseo o de principio de deseo, debe entenderse que existe cierta referencia a la perfección *propia*; de aquí que Santo Tomás, en la práctica, aplique la idea de amor de concupiscencia para referirse a los bienes que cada hombre quiere *para sí mismo*.

En definitiva, el amor de concupiscencia tiene su fundamento radical en la potencialidad *de la persona amada y del amante*: en la potencialidad *de la persona amada* (uno mismo u otra), en cuanto ésta carece del bien que se le desea o, no careciendo actualmente de ese bien, se refiere a él como la potencia al acto,

²⁵¹ “En el amor de concupiscencia, en cuanto quiere aquel bien que desea, el amante propiamente se ama a sí mismo”.

“In amore concupiscentia amans proprie amat seipsum, cum vult illud bonum quod concupiscit”. *Summa Theol.*, 1-2, q.27, a.3.

“Llamamos propiamente amigo a aquél para quien queremos el bien; en cambio, decimos que deseamos aquello que queremos para nosotros”

“Ille proprie dicitur amicus, cui aliquod bonum volumus: illud autem dicimur concupiscere, quod volumus nobis”. *Summa Theol.*, 1-2, q.26, a.4 ad 1.

²⁵² “Concupiscimus enim aliquid et nobis et aliis”. *Summa Theol.*, 1, q.20, a.2 ad 3.

El Angélico repite esta idea del amor de concupiscencia referido al bien ‘para los otros’ en algunos otros pasajes de la Suma (1, q.60, a.4 ad 3; 1-2, q.26, a.4, citados arriba; cfr. también *In III Sent.* d.27, q. 1, a.1). Pero en la mayoría de los casos usa la noción de ‘amor de concupiscencia’ como amor a un bien querido ‘para uno mismo’.

porque es un bien sobreañadido a su esencia; en la potencialidad *del amante*, porque la criatura nunca puede querer el bien de otro de una manera absolutamente gratuita: quiere el bien para su amado como *necesitando*, en algún grado, que el amado posea ese bien, en cuanto es como *otro yo* y de su felicidad depende también la del amante. Esto es lo que vemos en el caso de las madres, por ejemplo, que quieren desinteresadamente el bien para sus hijos, porque *no podrían ser verdaderamente felices* si ellos no lo tuvieran. Así, pues, el modelo de amor concupiscente se encuentra en el amor de bienes *para uno mismo*, puesto que en tal amor coinciden la potencialidad del amante y del amado en una sola persona: uno mismo es aquel que carece del bien amado y uno mismo es también aquel que necesita tener ese bien para ser feliz. En cambio, Dios no puede amar con amor de concupiscencia porque ni Él carece de bien alguno, ni su felicidad depende de la buena o mala fortuna de aquellos para quienes quiere el bien. Si metafóricamente se puede decir que Dios *desea* la compañía y la felicidad de sus criaturas, este *deseo* es tan gratuito y tan liberal como todos los actos por los cuales el Creador se inclina hacia su criatura.

Por lo general, la idea de amor de concupiscencia se nos presenta con una significación negativa, como un amor moralmente reprobable. Esto es así porque en el uso del lenguaje se ha reducido el significado del amor de concupiscencia y de la concupiscencia al de los amores y tendencias desordenadas de la criatura. Sin embargo, tomando el sentido original del término, el amor de concupiscencia no es, en sí mismo, un amor desordenado, sino que perfectamente natural y ordenado: pertenece a la naturaleza del amor el que, amando a una persona, queremos para ella ciertos bienes. El desorden se da cuando los bienes amados con amor de concupiscencia no son verdaderos bienes para la persona amada porque no le conducen a la felicidad. Y de manera más radical, el más profundo desorden en el amor no se encuentra en el ámbito del amor de concupiscencia, sino en el del amor de benevolencia: cuando el centro de todo amor es la propia persona, de modo que elige todo en orden a sí misma y por causa de su propio bien; en definitiva, cuando prima el amor a uno mismo por sobre el amor a Dios, poniéndose la criatura a sí misma como Bien Supremo, en el sitio que sólo Dios debería ocupar en su voluntad y en su corazón.

Si el amor concupiscente se funda en la potencialidad del amante (que, en el fondo, viene a identificarse con la persona amada, para quien se quiere el bien), por su parte, el amor de benevolencia se fundamenta en la *actualidad y perfección* del *amante* y del *amado*. El amor benevolente es reposo de la voluntad no en aquella perfección de la cual el amante esencialmente carece, sino en la perfección que es amable en sí misma, la del bien subsistente.

El amor de benevolencia tiene su causa en la semejanza *actual* que existe entre el amante y la persona amada, porque la unión del afecto que se establece por el amor proviene del modo como la voluntad reposa o se complace en el bien amado. Cuando el ente conocido se entiende y se experimenta como *perfectivo* de la persona amada, entonces la voluntad del amante reposa o se complace en aquel ente como podría reposar y complacerse la potencia en el acto, la voluntad reposa en la perfección y actualidad que quiere para su amado. Pero toda la causa profunda de toda complacencia en el bien accidental se encuentra en el reposo y complacencia de la voluntad en el bien subsistente: el amante que se complace en

el bien que quiere para su amado, en el fondo, se complace en la persona amada, en cuanto puede ser perfeccionado por aquel bien. “Todo lo que es *per accidens* se reduce a aquello que es *per se*. Así, por tanto, que amemos algo para que, por él, alguien tenga un bien, se incluye en el amor de aquel a quien amamos queriendo el bien para él. No se ha de amar algo para alguien por aquello que es *per accidens*, sino por aquello que es *per se*”²⁵³.

La voluntad reposa y se complace propiamente y *per se* en lo que es bien subsistente: éste es su objeto propio y lo que es término absolutamente último de su intención; el amor a cualquier otro bien se reduce siempre al amor a una persona. La voluntad se complace propiamente en el *esse* que corresponde al subsistente espiritual, se complace en el ente que posee una verdadera vida íntima, que está presente ante sí mismo y que puede comunicar a otros lo que existe en su interior: la vida del espíritu es la perfección de ser en el que la voluntad descansa plenamente.

Ahora bien, este bien de la *subsistencia espiritual* no es algo de lo cual la persona carezca o respecto de lo cual se encuentre como potencia; este bien es el mismo *esse* substancial de cada persona, su propio acto de ser. Cada persona se complace o reposa en su propio *esse* substancial como en el acto y perfección que la constituye a ella misma. Y puesto que el primer *esse* substancial que cada persona experimenta es el suyo propio, resulta que el primer bien substancial en que se complace cada subsistente inteligente es en su propio acto de ser, y a éste le ama como *bien* y como *bien propio*. Por consiguiente, considerando lo que respecta al amante, debe decirse que el primer motivo de amor de benevolencia no es la potencialidad del amante, sino su misma actualidad en el orden de la sustancia, actualidad en la cual se complace y la cual ama por un amor benevolente.

La consecuencia es necesaria: en la medida en que el subsistente intelectual reconoce a otro como semejante a sí mismo *en acto*, en esa medida se complace en la existencia y el ser del otro como en sí mismo²⁵⁴. El amante, por el amor benevolente, ve al amado no como parte de su propia perfección (lo que sí sucede en el amor de concupiscencia), sino como un ser tan digno de amor como él mismo, tan amable como su propio ser, y la voluntad descansa en esa amabilidad. Resulta así que el amor de benevolencia se funda en la actualidad del amante y del amado, actualidad substancial que constituye a ambos en bienes subsistentes, amables en sí mismos

El amor de benevolencia es amor *simpliciter* y *secundum se* porque se dirige a lo que es bien en sí mismo y en sentido absoluto. Este amor es el acto primero, fundamental y más propio de toda voluntad, y se encuentra en toda persona, creada o increada. Este acto básico y fundamental de la voluntad *no es la inclinación que surge de la potencia respecto del acto*; se equivocan, entonces,

²⁵³ “Omne autem quod est per accidens reducitur ad id quod est per se. Sic igitur hoc ipsum quod aliquid amamus, ut eo alicui bene sit, includitur in amore illius quod amamus, ut ei bene sit. Non est enim alicui aliquid diligendum per id quod est per accidens, sed per id quod est per se”. *In De Divin. Nom.*, IV. lec. 9, n.405.

²⁵⁴ Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, q.27, a.3.

quienes afirman que el fundamento radical del amor voluntario se encuentra en la potencialidad del ente, porque la actividad más propia de la voluntad no es la apetencia de lo ausente, sino la *complacencia* en el bien entendido y la *difusión* del bien poseído. Por esto es posible atribuir a Dios *voluntad y amor*²⁵⁵.

Resulta, pues, que en el amor de benevolencia, especialmente cuando se da en la amistad, se cumple de manera acabada toda la perfección que entraña el acto de amor. Porque el amor de benevolencia es acto de *reposo* o *complacencia* perfecta en el amado, por ser lo que es, como término absoluto de intención y no por la utilidad que signifique para otro; es, por consiguiente, *fuerza* máximamente *unitiva*, que lleva al amante a identificarse con la persona amada; es *fuerza difusiva* del bien, por el hecho de que este amor no proviene de carencia alguna, sino de la plenitud y de la experiencia íntima del bien: por amor benevolente la persona tiende a comunicar su bien con el amado porque quiere que el otro se mantenga siendo siempre el que es y, si cabe, que se perfeccione (y de aquí, por cierto, viene el que el amor de benevolencia esté llamado a culminar en amistad).

No obstante, el amor benevolente admite grados, que señalan una mayor perfección en el amor. Por una parte, tanto *más perfecto* este amor desinteresado cuanto *más buena* la persona amada: si el amor tiene por objeto el bien, es inevitable que sea más perfecto aquel amor de benevolencia que se refiera a una persona *ontológica y moralmente* más buena, más cercana al objeto que es medida de todo amor: Dios mismo. El amor benevolente se refiere a la persona en cuanto es fin en sí misma, pero lo cierto es que la criatura no puede ser fin en sí misma del mismo modo como lo es el Creador: amamos a cada persona creada como fin en sí misma en cuanto es imagen de Dios, tanto más cuanto más sea imagen divina; de manera que es absolutamente lícita y no sólo lícita, sino debida, la subordinación de todo amor benevolente a las criaturas al amor a Dios²⁵⁶. Así, pues, la *bondad objetiva* de la persona amada es medida del amor voluntario, por cuanto esa bondad es causa del amor mismo. Sin embargo, como se ha dicho en los capítulos anteriores, es medida sólo en lo que respecta al bien que queremos para la persona amada: cuanto más buena la persona, queremos para ella un bien mayor²⁵⁷.

²⁵⁵ Cfr. *Summa Theol.*, 1, q.19, a.1 ad 2 y a.2

²⁵⁶ Así, no debe extrañar que para Santo Tomás no se deba amor de caridad (que es perfecto amor benevolente) ni a los demonios ni a los condenados no por su condición ontológica, sino *en cuanto se han apartado libremente de Dios y ya no hay para ellos posibilidad de bien*. Cfr. *Summa Theol.*, 2-2, q.25, a.11.

²⁵⁷ Evidentemente esta afirmación tiene muchos matices, como ya se ha visto: el primero de ellos es el grado de unidad que el bien amado presenta respecto al amante. Pero también encontramos otros factores importantes: la *falibilidad* de nuestro propio juicio, puesto que, mientras no estemos en la eternidad, no nos es posible reconocer con certeza quien es efectivamente más bueno; además está la *posibilidad de cambio* en la persona amada, pues aunque en un determinado momento tenga su voluntad pervertida, siempre existe la posibilidad de que más adelante cambie, y así podemos querer para ella un bien mucho mayor del que queremos para otras personas que, en el presente, son mejores. Cfr. *Summa Theol.*, 2-2, q.26, a.7.

Pero recordemos que la medida del amor no sólo viene dada por la perfección objetiva del objeto amado, sino por la *unión* de lo amado con el amante: tanto más intenso el amor cuanto más plena la unidad. Hay uniones que se dan por vínculo natural, otras establecidas por relaciones sociales, por semejanzas de carácter, de actividad, de afición, etc.; de manera que, según los diversos modos de unidad pueden también originarse diversos grados de intensidad en el amor.

Procede, pues, analizar ahora las causas del amor voluntario, en las cuales está también la medida objetiva y subjetiva de esta operación.

2. Causas del amor voluntario

El amor intelectual es complacencia de la voluntad en el bien aprehendido por el entendimiento²⁵⁸; es fuerza de unión y unión afectiva entre el amante y lo amado²⁵⁹; es, finalmente, querer el bien para alguien. Aunque las causas generales del amor sean las mismas para todos los niveles de amor, sin embargo, en cada uno esas causas actúan según un modo propio; así, uno es el bien que mueve al apetito sensitivo y otro el que mueve a la voluntad, una es la aprehensión sensible y otra cosa el conocimiento intelectual de ese bien, de una manera mueve la semejanza en el ámbito de la sensibilidad y de otra manera mueve en el orden de la voluntad.

2. 1. El Bien.

La causa de todo amor es el bien: esto ya está sentado como un principio. El amor sólo puede referirse al bien porque justamente el ente es bueno en cuanto capaz de despertar amor. Pero una es la bondad del ente que despierta el amor sensitivo y otra la bondad del ente que despierta el amor de la voluntad. Para el sentido, sólo son amables ciertos bienes particulares, apropiados para mantener y desarrollar la vida del cuerpo; y el sentido sólo en esto se deleita, porque no puede llegar a más: el apetito sensitivo es, justamente, el apetito de los bienes sensibles. Pero la voluntad es el apetito del bien en cuanto tal, del bien aprehendido como bueno por el entendimiento; y puesto que todo ente tiene siempre algún modo de bondad, todo ente puede, de un modo u otro, despertar el amor de la voluntad.

La voluntad todo lo quiere bajo la razón de bien; esto, sin embargo, no significa que ame a todo ente por el mero hecho de tener entidad. Es cierto que no puede amar algo que no tenga cierta entidad, pero no es la mera entidad lo que le hace amable al apetito intelectual. ¿Entonces? La voluntad ama la *vida perfecta*; no simplemente *su* vida perfecta (aunque es cierto que no puede dejar de amarla), sino *la* vida perfecta, la plenitud de ser. Esa vida perfecta es su fin; de manera que cuando la voluntad ama algo ‘bajo la razón de bien’, adhiere a aquello en cuanto

²⁵⁸ Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, q.26, aa. 1 y 2.

²⁵⁹ Cfr. *Summa Theol.*, 2-2, q.27, a.2; *ibíd.*, 1, q.20, a.1.

se le presenta como *la vida perfecta*, o *participativo* de la vida perfecta u *ordenado* a ella de alguna manera. Y en este sentido todo ente puede, de algún modo, afectar a la voluntad, en cuanto puede presentar cierta relación con la vida perfecta.

Por el amor de concupiscencia, la voluntad finita ama todo bien ‘bajo la razón de bien’: como fin (es decir, como *su* participación en la vida perfecta) o como lo ordenado al fin. Es exacto decir que el anhelo de felicidad mueve las acciones del hombre. Penetrada de potencialidad, la persona creada no puede dejar de buscar la perfección propia, porque en la vida presente no la tiene, y cuando la posee quiere conservarla. No obstante, Santo Tomás deja abierta una posibilidad: la persona creada puede, si quiere, *no atender a la propia felicidad*, y entonces, ni siquiera ésta la mueve necesariamente²⁶⁰.

Debemos atender un momento esta afirmación, porque en ella, Santo Tomás parece dejar abierta la entrada al amor desinteresado: el hombre, si quiere puede dejar de considerar actualmente la felicidad al elegir y al obrar. Pero ¿cómo puede darse una cosa así?, ¿no elige la voluntad siempre en orden al fin último? No querer considerar la felicidad en un momento determinado ¿no se hace, en último término, en vistas del fin último, en orden a la felicidad?

En realidad, no puede negarse que siempre elige en orden al fin último, porque nada pasa de la potencia al acto si no es por algo que ya está en acto, y el amor del fin último es aquella actualidad de la voluntad que convierte en apetecibles y buenas todas las demás cosas. Parece evidente, entonces, que Santo Tomás, al decir que el hombre puede dejar de considerar la felicidad, se refiere a aquel bien que cada persona se ha puesto como su fin último *concreto*: no es posible que una persona elija sin tener una referencia, aunque sea lejana, al fin último, a la felicidad en general, pero es posible que la persona no quiera considerar de manera actual su fin último concreto.

Pero esto puede suceder de dos maneras: una, en cuanto el sujeto deja de considerar aquello que la razón le propone como *verdadero* fin último para entregar su decisión al peso de un bien inferior; otra, cuando, al decidir, deja de tener delante la consideración de su *propia* felicidad, de lo que a él le significa mayor *deleite*, para juzgar y elegir conforme a lo que exige la dignidad y felicidad de los otros y/o conforme a la Voluntad de Dios; esto es lo que popularmente se llama *olvido de sí*. Según el primer modo, dejar de pensar en la felicidad lleva a la elección moralmente mala, y el *olvido* viene motivado por la preferencia de un bien inferior antes que el bien divino, y en definitiva, por un desordenado amor de concupiscencia: la persona persigue el bien *para sí misma*, pero un *falso* bien que no le dará lo que, en el fondo, busca. Pero el segundo *olvido*, ¿dónde encuentra su motivo si lo que se olvida es la felicidad *en cuanto es propia*?

Parece evidente que no puede encontrarlo sino en el amor al fin último como vida perfecta. Aquel que elige hacer el bien *olvidándose* de su propia

²⁶⁰ Cfr. *De Malo*, q.6, a.un. y ad 7; *Summa Theol.*, 1-2, q.10, a.2.

felicidad está dejando de pensar en perfeccionarse a sí mismo, en alcanzar la plenitud de su propio ser mediante sus acciones; ciertamente no puede querer lo contrario, es decir, no puede querer no alcanzar su propia perfección, pero puede elegir sin pensar en ello, sino en otra cosa. Pero ¿en qué? En que la otra persona *merece* que se le trate de tal manera, o que *no es digna* de ser tratada de este otro modo, o en que Dios *quiere* que él haga esto o deje de hacer lo otro. Aparece, con esto, un bien superior al de la propia perfección, una medida más alta de amor: la persona elige, entonces, porque ama *bienes subsistentes*, ama personas y quiere el bien para ellas, ya no elige porque aquello le vaya a reportar perfección a su propia naturaleza.

Es cierto que cada persona se ama ya a sí misma como un bien subsistente, y que, por esto, puede amar al semejante como a *otro yo*, como otro bien amable en sí mismo, y a Dios como Causa de la propia bondad, de manera que también es cierto que, detrás del amor benevolente, subsiste alguna referencia al propio sujeto. Sin embargo, al amar al otro como un bien subsistente, la voluntad del amante descansa en la bondad inherente que existe en el amado –bondad que se presenta por la referencia que tiene con mi propio ser y mi vida–, y no descansa en la satisfacción que supone el amado para su necesidad individual, ni para su perfección propia; éste es el modo *perfecto* en que la persona se refiere al bien: no por una carencia, sino porque el bien es amable en sí mismo. Semejante referencia al bien significa un efectivo *olvido de sí*, para poner la atención en el bien del amado. En el olvido de sí actúa también el amor al fin último, pero no tanto como anhelo de la propia perfección, sino como *adhesión* a aquello que sacia totalmente la inclinación de la voluntad: el bien en cuanto tal. Se encuentra aquí una fuerza nueva, un amor de orden distinto, que no aparece en ninguna forma inferior a la naturaleza intelectual y que impulsa a *dar*: el amor benevolente, cuya forma más perfecta se expresa en el amor amistoso.

El amor de benevolencia se refiere al bien *en cuanto es fin*: fin último o fin secundario: la Vida perfecta, o la participación de la vida perfecta en las diversas personas creadas. Pero ya no se refiere el fin como *finis quo*, sino como *finis cui*: fin en el que reposa la voluntad por él mismo, porque complace.

En el fondo, el amor benevolente se refiere a las personas como bienes subsistentes, como fines en sí mismos, en tanto y en cuanto el sujeto *ya posee actualmente* el bien que ama en los otros y puede reposar actualmente en él; de aquí que el amor de benevolencia deje en segundo plano la referencia a la perfección propia. El bien que se ama en el otro ya se posee, y por tanto, no se necesita conseguir, de modo que el efecto propio del amor de benevolencia es la *comunicación* del propio bien. Cuanto más perfectamente se posea el bien amado, tanto más perfecto el amor benevolente, y tanto más plena la entrega del bien propio. Si, junto con el amor de benevolencia, se mezcla *natural e inevitablemente* el deseo y la referencia a la felicidad en cuanto perfección propia, esto no se debe a una *perversión* de la naturaleza, sino a la potencialidad propia de la criatura. Pero siempre, por encima del amor de concupiscencia, el amor benevolente mira al bien y al fin, no en cuanto perfección participable por la criatura, sino como amable en sí mismo.

2. 2. La Semejanza.

La semejanza que causa el amor de concupiscencia es semejanza *de potencia a acto*, de manera que el amante siempre se referirá a lo amado en la medida en que puede poseerlo y ser perfeccionado por él. En cambio, la semejanza que origina el amor de benevolencia es semejanza *de acto a acto*, (ya sea según una forma substancial, ya sea por semejanza en alguna forma accidental, como se da en el amor entre virtuosos); de aquí que el amor de benevolencia no busque poseer algo del otro, porque ya lo tiene, sino que simplemente reposa en su bondad.

La semejanza o proporción es esencial para que brote el amor, porque “así como es cada uno, así le parece el fin”. El goloso pone su fin en la buena comida, porque es esto lo que le complace más que todo; el soberbio, en la propia excelencia, porque en esto encuentra su deleite; el avaro, en la acumulación de riquezas; el generoso, en la donación; y el contemplativo, en el conocimiento cada vez más profundo de la verdad. Y así como aman estos bienes a los cuales se *asemejan*, así también se complacen en el que vive su mismo estilo de vida como en otro *yo*, como en quien vive de su mismo amor. Ahora bien, todas estas semejanzas que hemos ejemplificado más que *originar* el amor, lo *mantienen*, porque todas suponen ya la existencia de un amor aquel bien con el cual se *asemejan*: en realidad, este amor es ya *causa* de semejanza.

Pero, puesto que nos interesa determinar de qué manera la semejanza (proporción o conveniencia) *causa* el amor voluntario, trataremos, ahora, de la semejanza que *origina* en sus principios el amor, a saber, *la presencia, en el bien amado, de algo del amante*²⁶¹.

En el fondo, la semejanza que causa el amor no es otra cosa que cierta *unidad*; se trata de una unidad distinta a la unidad *afectiva* que es propia del amor; una unidad en el ser natural, real o aparente, por la cual el sujeto reconoce en el otro algo *de sí mismo*. Sin embargo, es evidente que esta semejanza viene a ser reforzada y aumentada por el amor mismo, de modo que, en cierto sentido, el amor es causa de sí mismo en cuanto refuerza la semejanza que le ha originado.

En la semejanza de potencia a acto, el bien es cierta realidad que el amante entiende como capaz de darle alguna perfección, que le *acerca*, por tanto, a la adquisición del fin último. La semejanza o proporción entre el lobo y a la oveja está en que la oveja *tiene* aquello que ha de saciar el hambre del lobo; la semejanza o proporción entre el ser humano y el lenguaje es que el lenguaje *tiene* aquello que permitirá al hombre desarrollar sus capacidades intelectivas y satisfacer su necesidad de comunicación. Estas son semejanzas *naturales* pues proceden de la disposición primera y natural del sujeto, de ahí que sea natural que el lobo busque ovejas y que el niño tienda a aprender a hablar; existen también otras semejanzas adquiridas por efecto de las pasiones o por la formación de hábitos, que vienen a producir una consecuencia parecida: ver en el objeto *algo* de

²⁶¹ Cfr. *In III Sent.*, d.27, q.1, a.1 ad 2um. (Ya está citado en capítulos anteriores).

lo que el sujeto desea como perfección para sí, una cierta forma común en cuanto lo amable tiene en acto lo que el amante necesita o anhela.

También por la semejanza *de acto a acto* el amante se ve unido a lo amado por una única forma (la misma especie, la misma sangre, el mismo carácter, las mismas aficiones, el mismo ideal), y esto permite que el amante entienda al otro como 'otro yo'. También en este caso el amor refuerza la unidad de modo que lo que al principio se manifiesta como mera semejanza se acerque más a una unión sustancial.

La semejanza se precisa para que exista unidad entre el amante y el objeto de su amor; esta unidad es la que también se designa como proporción o conveniencia; de ahí que el objeto propio del amor no sea el *bien* sin más, sino el *bien conveniente*. Que la unidad se precisa como causa de amor lo expresa Santo Tomás en múltiples lugares de su obra²⁶². “Se dice que algo es amado en cuanto el apetito se refiere a aquello como a *su bien*”. Pero ya antes hemos señalado que si el Doctor Angélico pone como condición del amor el que el bien sea visto como bien *del amante*, esto no significa siempre que sea visto como *provechoso* ni *útil* para el amante, sino simplemente *proporcionado* a él. “Todo lo que se encuentra ordenado a algo así como a su bien, en cierto modo tiene aquello presente y unido según cierta semejanza, al menos de proporción, así como la forma en cierto modo está en la materia en cuanto (la materia) tiene aptitud y proporción para ella”²⁶³.

De esto tampoco se sigue que el fundamento radical del amor deba ser el amor a uno mismo, como si todas las cosas que amamos las amásemos por ser algo *nuestro*. Esto queda bastante claro cuando explica Santo Tomás qué significa ser bien *de alguien*. “Porque amamos cada cosa en cuanto es *nuestro bien*, es preciso que el amor varíe de tantos modos como una cosa puede ser bien *de otra*. Lo que sucede de cuatro maneras. De un modo, según que alguien es *bien de sí mismo* y así se ama uno a sí mismo; de otro modo, según que alguno es, por cierta semejanza, *como uno solo con otro* y, así, éste ama al que está igualmente coordinado consigo en algún nivel: así el hombre ama a otro hombre de la misma raza, y el ciudadano al conciudadano, y el consanguíneo al consanguíneo. De otro modo, una cosa es bien de alguien porque es *algo de éste*, así como la mano es algo del hombre, y en general, la parte es algo del todo. Y otro modo, a la inversa, según que el todo es *el bien de la parte*”²⁶⁴.

²⁶² Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, q.27, a.3; *ibíd.*, q.28, a.1; *In De Divin. Nom.*, IV, lec. 9, entre otros.

²⁶³ Cfr. *In De Div. Nom.*, IV, lec. 9, n. 401. Véase nota 190, cap. 2.

²⁶⁴ “Quia unumquodque amamus in quantum est bonum nostrum, oportet tot modis variare amorem, quot modis contingit aliquid esse bonum alicuius. Quod quidem contingit quadrupliciter: uno modo, secundum quod aliquid est *bonum sui ipsius* et sic aliquid amat se ipsum; alio modo, secundum quod aliquid *per quamdam similitudinem* est quasi unum alicui et sic aliquid amat id quod est sibi aequaliter coordinatum in aliquo ordine, sicut homo amat hominem alium eiusdem speciei et sicut civis amat concivem et sicut consanguineus, consanguineum; alio modo, aliquid est bonum alterius *quia est aliquid eius*, sicut manus est aliquid hominis et universaliter pars est aliquid totius; alio vero

Yo mismo soy *mi bien* porque el *esse* que poseo me resulta conveniente: el *esse* en sí mismo es apetecible. El individuo que está en el mismo orden de perfección que yo es *bien mío* en cuanto es *semejante a mí*, en cuanto tiene cierta proporción con mi propio ser: en este caso, que el semejante sea *bien del amante* no significa necesariamente que sea *provechoso* ni *útil* para el amante. Y el todo es *bien mío* en cuanto es la totalidad de bien que yo puedo amar. La parte, en cambio, en cuanto es parte de uno mismo, es amada en cierto sentido como a uno mismo y en cierto sentido como provechosa para mí; de manera que en el amor a lo que es parte de mí, *en cuanto es parte, mi bien* significa, en cierto sentido, lo que me es *útil y provechoso*.

Ciertamente las cosas amadas con amor de concupiscencia las amamos como perfecciones para nosotros, o para aquel que queremos como otro yo; en cambio, con amor benevolente amamos al otro no necesariamente por ser *algo nuestro*, sino por la bondad que en sí mismo posee. Así, en un amor recto, a Dios le amamos primero por ser Él quien es, y en segundo lugar por ser el objeto de nuestra perfección; y a los demás hombres los amamos porque son amables como fines en sí mismos; dignos de amor ‘como yo también lo soy’.

Volvamos al pasaje del *Comentario a las Sentencias*: la semejanza es necesaria porque convierte a la cosa conocida en *mi bien*, pues si sólo se conociera como *bueno* sin que exista referencia de esa bondad al sujeto amante, no despertaría el amor de éste: la cosa conocida sería *bueno*, pero no *amable* para esa persona en concreto. Pero que el sujeto aprehenda esa cosa como *su bien* no significa necesariamente que lo reconozca como *provechoso* para sí, como *necesitando* de él, porque en el amor de benevolencia el otro es reconocido como bien *propio* simplemente porque se asemeja a uno mismo, porque existe cierta unidad de acto a acto entre ambos. Pero, entonces, si la unión de semejanza no señala siempre la *necesidad* que causa el amor de concupiscencia ¿para qué se requiere, en definitiva, la semejanza?

Sabemos que la unidad de semejanza con el objeto amado es necesaria tanto para originar el amor de *concupiscencia* como para el de *benevolencia*, pero *por razones distintas*. Se requiere proporción o unidad para el amor de concupiscencia justamente porque en este caso el bien se ama como bien *para alguien*: toda la razón de la amabilidad del bien se encuentra en que perfecciona a una persona. En el orden del amor de concupiscencia, que una cosa sea semejante o proporcionada a otra significa que es *perfectiva* de esta otra; de manera que el bien es *proporcionado* para el amante en la medida en que le puede entregar algo de su propia perfección, y bajo esta perspectiva lo ama.

Ahora bien, el problema surge respecto del amor de benevolencia, pues este amor se refiere al bien no en cuanto perfectivo, sino en cuanto *perfecto* y amable en sí mismo: ¿por qué un amor tal requiere semejanza entre el amante y el amado?, ¿no basta, acaso, con que la perfección entitativa, pero sobre todo, la moral, estén sólo en el amado?

Creemos no equivocarnos al afirmar que la unidad entre el amante y la otra persona se precisa *para que el amante pueda reconocer la bondad objetiva que existe en el amado*.

Esto es evidente, *en primer lugar*, porque sin semejanza en la naturaleza racional no existe posibilidad de entender al otro como un bien subsistente y amable en sí mismo porque, en realidad, no hay posibilidad de entender nada. Pero las razones que ponen a la semejanza de acto a acto como causa necesaria del amor benevolente derivan de la constitución misma del bien amado con tal amor. Así, pues, *una segunda razón*, menos evidente quizás, pero más propia, radica en la necesidad de *experimentar* el bien en su ser *natural* para poder reconocerlo como bueno. El reconocimiento básico del bien se da por medio de un conocimiento de *experiencia*: en realidad, no entendemos verdaderamente la bondad de un ser si no hemos *sentido* su bondad (y esto tanto en el orden sensible como en inteligible); y de tal manera esto es así que, cuando no podemos experimentarla directamente, debemos establecer una relación racional entre la cosa y aquellos bienes directamente experimentados.

Pero la *experiencia directa* del bien en nosotros requiere también una *presencia directa* del bien en nosotros, para poder reconocer la bondad *según que tiene ser en tal individuo*. No olvidemos que el apetito dice relación directa con el acto de ser singular, y que, por tanto, de una u otra manera el *esse* del objeto amable debe alcanzar a la potencia apetitiva. Ahora bien, la posibilidad de una experiencia *existencial* respecto a los bienes accidentales no parece problemática, porque las perfecciones accidentales pueden *inherir* en nosotros y así experimentamos directamente su bondad y nos complacemos en ellos; como, por ejemplo, en nosotros inhieren el placer, la ciencia y la virtud. Y si tales bienes accidentales son *sustancias* (por ejemplo, dinero) y no meras *formas*, nos complacen en cuanto podemos reconocer su *utilidad* para alcanzar las perfecciones cuya bondad podemos experimentar directamente; de manera que, siguiendo el ejemplo del dinero, lo aprobamos como medio para vivir *cómodamente*, para sentirnos *poderosos* o para poder *hacer* el bien, etc. La vida cómoda, la sensación de poder, la propia operación buena son perfecciones que experimentamos directamente en nuestro ser.

Pero respecto a los bienes substanciales la explicación se hace más compleja: no podemos tener experiencia directa de su *esse* substancial, porque es metafísicamente incomunicable. Por naturaleza, el único *esse* cuya bondad experimentamos directamente es el nuestro. Por 'sobrenaturaleza', también es posible que lleguemos a experimentar el *esse* divino por presencia directa en nosotros. Pero en el orden natural sólo tenemos experiencia directa de nuestra propia bondad. ¿Cómo reconocemos la bondad substancial de los otros? Por comparación con la nuestra. ¿De qué manera? *Porque nuestro entendimiento es capaz de comprender la proporción que existe entre nosotros y las demás personas*. He aquí la necesidad de la semejanza para originar el amor benevolente.

Entendemos que los demás hombres son amables como fines en sí mismos porque captamos su semejanza con nosotros: amables *como yo*. Cuanto más semejantes y proporcionados tanto más fácil reconocer su bondad. Y respecto de

Dios, el entendimiento también reconoce nuestra *proporción* con Él: Dios es Causa de todo lo bueno que hay en mí: amable *más que yo*.

Así, pues, la semejanza se requiere como un modo de unidad, y la unidad con el amante se precisa en el amor de benevolencia para poder reconocer la bondad substancial de la persona; para poder experimentar la bondad de la persona como siendo fin en sí misma se precisa que la persona esté presente en su ser natural, de alguna manera, en el sujeto amante: esta presencia es unidad *real* (en el caso de la unidad sustancial de cada sujeto consigo mismo o con Dios por unión natural y más por unión sobrenatural) o unidad *por semejanza*, gracias a la cual el entendimiento del sujeto puede establecer relación entre su propia bondad, directamente experimentada, y la bondad del que se le asemeja.

Por tanto, en el amor de la voluntad, la *causa principal y directa* del amor es el *bien* en cuanto *perfección objetiva*; mientras que la *unidad o proporción* de lo amado con el amante se precisa para que esa bondad objetiva sea buena *para el amante*. Y esto se requiere de diversas maneras según los diversos modos de amor; pues en el amor concupiscente, se requiere la proporción de potencia a acto justamente para que la cosa *sea* buena: no puede ser buena si no es algo perfecto del sujeto. En cambio, en el amor benevolente, la proporción se necesita para *reconocer* la bondad substancial de la otra persona: amable en sí misma por el ser que posee.

El reconocimiento de la bondad substancial de la otra persona se alcanza por la semejanza actual *según la forma sustancial*: reconocemos a los prójimos como amables en sí mismos en cuanto son semejantes a nosotros, y cada uno de nosotros se experimenta de entrada como amable en sí mismo. Pero también podemos reconocer la bondad substancial de otra persona gracias a la semejanza *según cierta forma accidental*, que es la recta ordenación de la voluntad al bien. Esta ordenación recta de la voluntad al bien se nos manifiesta mediante el obrar virtuoso de la persona, el cual nos resulta *proporcionado* por dos motivos. El primero y más claro está en el ámbito del amor de concupiscencia, puesto que siempre nos resulta agradable, y por ende, proporcionado, el que obren bien con nosotros, y así el virtuoso se torna amable y deseado en cuanto deseamos que recibir sus favores y complacernos con su trato. No obstante, la proporción o semejanza de potencia a acto es, en este sentido, superficial, puesto que el amor que de ella surge no descansa en la bondad intrínseca del amado, sino en los beneficios que de él se reciben; de aquí que pueda brotar también un amor concupiscente muy intenso respecto de personas que no son moralmente buenas, ni obran con recta intención, simplemente por el hecho de que externamente se portan bien con nosotros.

En cambio, otro es el motivo por el cual el obrar recto se nos vuelve de tal manera proporcionado que puede generar un amor benevolente. En la persona que obra con rectitud y con bondad descubrimos ya no sólo la bondad substancial que corresponde a todo ser semejante a nosotros por naturaleza *específica*, sino una bondad superior, en cuanto posee algo a lo cual quizá nosotros aspiramos: posee (en mayor o en menor grado) la *perfección* de la naturaleza humana. Así, por tanto, el buen obrar de una persona está también íntimamente ligado con el reconocimiento de su bondad intrínseca. Si reconocemos como amables por sí

mismos a los que son ‘como nosotros’, por el mero hecho de ser ‘como nosotros’, experimentamos como mucho más amables a los virtuosos, no sólo porque obran bien *con nosotros*, sino simplemente porque *obran bien*; de su buen obrar podemos suponer su bondad interior (aunque nuestro juicio no siempre acierte). Pero ese buen obrar no nos resultaría señal de bondad intrínseca si no fuese un obrar *proporcionado* a nosotros, en cierto modo semejante *en acto*, por cuanto el obrar virtuoso es *proporcionado* a la naturaleza humana, como perfección de esa misma naturaleza: el obrar bueno o virtuoso es *señal* de la *vida perfecta* a la cual la voluntad adhiere. De manera que cada hombre, en la medida en que posee entendimiento y voluntad, tiene en sí mismo cierto principio actual de virtud y de perfección, a modo de ciertas semillas de virtud; tales semillas de virtud hacen que para cada hombre (a menos que sea demasiada su perversión) le resulte proporcionado y amable el obrar virtuoso del otro, no porque la buena acción recaiga sobre sí, sino porque es cierto signo de la vida perfecta en la cual la voluntad naturalmente se complace. Así, pues, en el origen de una complacencia benevolente o desinteresada respecto a un hombre bueno existe cierta proporción de *acto a acto*, porque, aunque el amante sea menos virtuoso, con todo, tiene en sí mismo ciertos principios de virtud que le permiten complacerse en el bien en cuanto tal; quizás no con mucha frecuencia, pues esto es propio del virtuoso, pero sí alguna vez y más de alguna vez²⁶⁵. Para ser más claros: también para reconocer la bondad intrínseca de un hombre, no sólo en cuanto es hombre, sino en cuanto se acerca a la perfección del ser humano, se precisa la semejanza y proporción; porque no podríamos apreciar plenamente la perfección y amabilidad del hombre virtuoso, sino experimentásemos, de alguna manera, en nosotros mismos la amabilidad de la virtud.

Hasta el momento hemos señalado dos razones por las cuales se necesita de la semejanza de acto a acto para que pueda originarse el amor de benevolencia: por una parte, que sólo una sustancia de naturaleza intelectual puede comprender la bondad propia de un individuo subsistente en naturaleza intelectual; por otra, que a la criatura intelectual no le es posible reconocer la bondad substancial de las demás personas, si no experimenta, de alguna manera, esa bondad en sí misma. Sin embargo, existe una *tercera* razón que hace de la semejanza una de las causas esenciales del amor benevolente de la voluntad: la semejanza de acto a acto siempre implica algún modo de *unión* (natural o adquirida) con el que es semejante, y la unión y la unidad son en sí mismos ciertos bienes de especial relevancia para el amante. Este tercer motivo merece una atención más detenida, porque Santo Tomás parece estar suponiendo siempre esta tercera razón para

²⁶⁵ “Puede decirse que, aunque no todos los hombres tengan virtudes semejantes en estado de hábito completo, las poseen, sin embargo, en cuanto a ciertos gérmenes en su entendimiento, bajo cuya influencia el que no posee virtud ama al virtuoso al verle conforme con su propia razón natural”.

“Dicendum quod , licet non omnes homines habeant huiusmodi virtutes secundum habitum completum, habent tamen seminalia rationis , secundum quae, qui non habet virtutem, diligit virtuosum, tanquam suae naturali rationi conformem”. *Summa Theol.*, 1-2, q.27, a.3 ad 4.

establecer los dos principios básicos de la medida del amor: el bien y la unidad con el amante²⁶⁶. Nos explicaremos.

El objeto propio de la voluntad es el Bien Universal, porque lo único que complace y sacia del todo a la naturaleza intelectual es el *Esse Subsistens*. De ahí que lo más amable para la voluntad sea Dios. Pero, después de Dios, lo que la persona creada más ama es su propio ser; tanto que ninguna persona y ninguna criatura querría nunca llegar a ser otro ente, aunque este otro ente fuese superior a él en naturaleza; porque si fuese otro ente, ya no sería él mismo, ya no tendría el mismo *esse*, sino otro²⁶⁷.

Este orden viene impuesto por Dios, que quiere que después de Él, cada ente adhiera más intensamente a sí mismo que a ninguna otra cosa, tanto en el orden de la naturaleza como en el de la gracia²⁶⁸. Pero entendemos que este orden está *impuesto* por Dios, en la medida en que están *impuesto* el *acto de ser* y la *naturaleza* a cada criatura, porque la tendencia a mantenerse en sí mismo y alcanzar la propia perfección no es otra cosa que la inclinación que se deriva de la naturaleza misma del acto de ser: el *esse* tiende al *esse*, y no a la nada; la nada es contraria al acto de ser. *Porque* el acto de ser tiende al acto de ser, todas las cosas tienden a asemejarse, *en lo posible*, a Dios, que posee la plenitud de todas las perfecciones que hay en las cosas; pero también *porque* el *esse* tiende al *esse*, cada ente tiende a mantenerse en su misma naturaleza individual y adhiere a ella todo cuanto puede; de modo que el hecho de que los entes creados tiendan a asemejarse a Dios no significa que tiendan a ser Dios y a dejar de existir conforme a su propia naturaleza. Ni siquiera la persona, cuando tiende al conocimiento y al amor de Dios tiende a dejar de ser ella misma y a perder su propia identidad. ¿Por qué? Porque su *esse*, particular y limitado *no es el esse divino ni una partícula del esse divino*, sino justamente ‘otro *esse*’ distinto del *esse* de Dios y creado de la nada por Dios. La persona creada tiende a alcanzar a Dios y a complacerse en Dios más que en ningún otro ente, *pero no tiende a desaparecer en sí misma*. De aquí que, después de Dios, lo que la persona ama más intensamente sea su propio acto de ser y su propia naturaleza individual, aunque existan otras naturalezas y otros individuos objetivamente mejores: después de Dios, para cada persona, su propia e individual sustancia es *su mayor bien*.

Y puesto que el *esse* propio es para cada persona el segundo mayor bien, resulta que, para cada persona, la unidad consigo misma es, en sí misma, una *razón objetiva de especial bondad*; de manera que se ama a sí misma en cuanto unida a sí y encuentra en los otros cierta razón *especial* de amabilidad en tanto y en cuanto están unidos consigo misma. “Existe cierta unión del amante y el amado en cuanto el ente es (tal) que naturalmente se ama a sí mismo: en cuanto cada cosa apetece naturalmente su bien y del hecho de que algo está unido consigo, se sigue que ama eso mismo. Por esto las cosas que nos están más unidas las amamos más. Y esto es lo que (Dionisio) dice: que se atribuye el amor a Dios así como cierto

²⁶⁶ Cfr. *Summa Theol.*, 2-2, q.26, a.7.

²⁶⁷ Cfr. *Summa Theol.*, 1, q.63, a.3.

²⁶⁸ Cfr. *Summa Theol.*, 2-2, q.26, a.13.

bien procedente de algo *separado*, esto es, de una unión excelente; porque cuanto más perfecto es el amor tanto mayor es la unión de la cual procede”²⁶⁹.

Que otra persona esté unida, de un modo u otro, con uno mismo es para cada uno un motivo objetivo de *bondad* o de amabilidad. El otro, unido a mí, es *algo mío* o *algo de mí* y sólo eso es ya una razón especial de bondad objetiva: es algo *mío* y yo adhiero a él como a mí, pues el otro es bueno con la especial bondad que posee mi propio *esse* para mí mismo. Esto lleva a que, naturalmente, amemos con más intensidad a los nuestros que a otras personas que, objetivamente, son mejores, más virtuosas y más merecedoras de bien. Santo Tomás parece tener siempre presente este *peculiar* motivo de bondad al hablar del orden del amor natural y del amor sobrenatural en el tratado de la caridad, y por él afirma que, según un amor natural y recto, debemos amar más intensamente a los más cercanos a nosotros que a los más buenos.

Como ya hemos dicho, la existencia de este motivo especial de bondad le lleva a poner dos medidas en la graduación del amor: conforme a la unidad con el amante, el amor varía en cuanto a la intensidad, mientras que por el grado de bondad objetiva del amado varía la especie o la *cantidad* de bien que se quiere para él. En realidad, esta doble medida resulta muy especial: da la impresión de que el amor es, formalmente, dos cosas. Pero es que, en efecto, el amor tiene *intensidad* porque es una *fuerza*: fuerza unitiva; y tiene una *especificación objetiva*, porque es un *querer*, un acto intencional del sujeto referido a lo que está presente. En el caso del amor benevolente, la *fuerza* de unidad significa adhesión, complacencia, reposo en el bien substancial en cuanto es fin en sí mismo y experimentalmente reconocido como tal; mientras que la *determinación objetiva* se expresa en la aprobación de la existencia y del perfeccionamiento (si cabe) de ese bien substancial, es decir, se expresa en un acto comunicativo, se expresa en el *querer el bien para el amado*. Realmente el amor de la voluntad, el amor *benevolente* de la voluntad, es esas dos cosas: es *unitivo* y es *comunicativo*. Es *unitivo*, porque une al sujeto con el bien, y es *comunicativo* porque, unido afectivamente el amante a la persona amada, el amor vuelve al amante difusivo de su propia perfección, lo impulsa a comunicar el bien con el otro. La *fuerza* con que el amante se une a la persona depende de la unidad real que la persona amada tenga con el amante; pero el *tipo* de bien que se quiera comunicar a quien ama depende de la bondad objetiva del amado, y esto no por una veleidad o una determinación arbitraria, sino porque cada persona *es capaz de un diverso grado de perfección según su naturaleza y según su carácter moral*²⁷⁰. No podemos

²⁶⁹ “Est aliqua unitio amantis et amati in quantum est ens quod naturaliter amat seipsum, in quantum unumquodque naturaliter appetit suum bonum et ex hoc quod aliquid est unum secum sequitur quod amat ipsum et ideo ea quae sunt nobis magis coniuncta magis amamus; et hoc est quod dicit, quod amor attribuitur Deo sicut quidam *bonus processus* cuiusdam *segregatae*, idest excellentis *unitiois*, quia quanto amor est perfectior tanto et unitio ex qua procedit est maior”. In *De Divin. Nom.*, IV, lec. 11, n.449. Cfr. *Summa Theol.*, 1, q.60, a.5 ad 1.

²⁷⁰ Especialmente si consideramos la perfección última y perfecta implicada en la contemplación beatífica: Santo Tomás declara expresamente que cada persona recibirá tanto de *lumen gloriae* para ver a Dios, cuanto se haya extendido su caridad, y esto no por

querer para alguien un bien que no es capaz de recibir: así como no podemos querer la felicidad para el vino porque el vino no es capaz de ser feliz, así tampoco podemos querer la visión de la esencia divina para el malvado *mientras sea malvado*, porque para el malvado en cuanto tal la visión de Dios no significa nada, ni la desea ni podría comprenderla (otra cosa es que podamos querer que deje de ser malvado y ame a Dios: podemos querer la bienaventuranza para el malo en tanto y en cuanto podemos querer y esperar que deje de ser malo).

De ahí que, para un amor recto, Dios cumpla, por todos los títulos, el carácter de *más amable*: objetivamente más amable por ser el mayor bien, subjetiva e intensivamente más amable por ser el bien más unido: más íntimo a mí que yo mismo. Después de Dios, *según el grado de intensidad*, primero uno mismo y, luego, todos los seres unidos a nosotros mismos; en cambio, *según el bien querido para el amado*, primero el mejor (sea o no uno mismo) y luego, cada uno según el grado de su bondad²⁷¹. Unidad y perfección: éstas son las dos causas directas del amor. La unidad es causa de amor como un bien especial, porque cada uno tiene respecto de sí mismo una peculiar razón de amabilidad. Pero, a la vez, la inteligencia creada es capaz de *sobrepasar* esta peculiar razón de amabilidad y de bien y de *reconocer* un orden objetivo de bondad: la inteligencia es capaz de reconocer algo más bueno que el propio ser y una causa superior de amor que la de la unión consigo mismo; y la voluntad, cuyo objeto es el bien que el entendimiento reconoce, es capaz de adherir a este orden objetivo, muchas veces *a pesar* del amor a uno mismo y a los más unidos. Así, por ejemplo, una madre puede reconocer y querer que el primer premio de una carrera lo reciba el concursante que llegó primero y no su hijo, que también concursó en dicha carrera. Y, con todo, el que quiera algo mejor para otro que no es su hijo, no quita que ame con más intensidad a su hijo y que el bien que quiere para él (por ejemplo, el que su hijo esté contento de haber participado) lo quiera más intensamente que el bien que quiere para el ganador de la carrera.

Ahora bien, atendiendo a las razones que hacen precisa la semejanza para dar origen al amor benevolente, concluimos que, de manera *general*, la semejanza es causa del amor de benevolencia porque nos permite *reconocer* la amabilidad substancial del otro. Pero de manera *particular*, la semejanza o unidad con uno mismo entraña una *razón especial* de bien: añade en el otro un nuevo aspecto de

una decisión arbitraria de Dios, sino porque la caridad constituye la disposición adecuada para recibir ese don. Cfr. *Summa Theol.*, 1, q.12, a.6.

Al afirmar que la persona tiende a amar más *intensamente* al más unido, pero a querer un bien más *perfecto* para el mejor, estamos suponiendo, evidentemente, una situación *estática*, en que las personas no pueden ya cambiar. En un mundo dinámico como el nuestro también podemos querer una felicidad más grande para el más cercano antes que para el más bueno, porque, en realidad, no podemos saber con certeza quién es el más bueno, y porque siempre podemos querer que los que nos son más cercanos se hagan mejores y capaces de una felicidad más perfecta. Cfr. *Summa Theol.*, 2-2, q.26, a.7.

²⁷¹ Cfr. *ibíd.*, 2-2, q.26, a.13.

bondad ante nosotros, pues no sólo es bueno en sí mismo, sino *parte de mí* y puedo referir a él, el mismo amor que tengo para mí mismo²⁷².

De todo lo dicho se desprende que para el Doctor Angélico, el principio que afirma que ‘el amor a los otros proviene del amor a uno mismo’ es válido *siempre y cuando* se entienda referido a los que nos están *coordinados* en un mismo grado de naturaleza y perfección; es decir, respecto de aquellos seres cuya bondad no es causa de la bondad que hay en nosotros, sino que está unida a nuestra bondad *por cierta semejanza*²⁷³. Porque, efectivamente, al amar a los semejantes, de un modo u otro, los amamos prolongando en ellos el amor de benevolencia que tenemos hacia nosotros mismos, y así el amor a uno mismo es verdadera causa del amor al otro. Pero cuando el amor se refiere a un ente que es causa de nuestra propia bondad, debemos entender –como se ha señalado en capítulos anteriores– que el amor al Ser Superior es causa del amor a nosotros mismos; puesto que todo lo amable que está unido a nosotros es amable en tanto y en cuanto participa del acto de ser.

Antes de cerrar este apartado, debemos precisar que la semejanza capaz de causar el amor es de dos tipos: *natural* o *adquirida*. La primera da origen al amor natural; la otra es causada por el amor electivo y, a la vez, es causa de éste.

Para explicar la diferencia entre estos dos modos de semejanza, y los amores correspondientes que originan recurriremos a una comparación con el apetito sensitivo. Existe una semejanza natural entre el apetito sensitivo del hombre y su alimento: por inclinación sensitiva (por hambre) el hombre *ama* la comida. Pero no existe una proporción *natural* entre el apetito sensitivo del hombre y determinados alimentos, sino que esta proporción se adquiere por la costumbre. Así, las hormigas o los caracoles son alimentos proporcionados a los pueblos que han adquirido la costumbre de comer hormigas o caracoles; pero evidentemente no son proporcionados ni apetecibles para todos los hombres.

²⁷² Este último punto es muy importante para tratar luego el amor amistoso. Si la unión con uno mismo supone una nueva *razón de bondad* en la otra persona, entonces esta unión dará origen a un nuevo *modo* o a un nuevo *grado* de amor de benevolencia: el amor entre los amigos, que tiene el carácter de una unión especial mediante la *redamatio*.

²⁷³ Se le objeta al Doctor Angélico que la persona creada debe amarse más a sí misma que a Dios, porque “la amistad para los otros proviene de la amistad para uno mismo”, y la causa siempre es mayor que el efecto; por tanto, la amistad del hombre consigo mismo es siempre mayor que cualquier otra amistad. Responde Santo Tomás: “Debe decirse que el Filósofo habla de la amistad con otro en quien el bien que es objeto de la amistad se encuentra de un modo particular, y no se refiere a la amistad con respecto a aquel en quien se encuentra la totalidad de tal bien”.

“Dicendum quod Philosophus loquitur de amicitia quae sunt ad alterum in quo bonum quod est obiectum amicitiae invenitur secundum aliquem particularem modum: non autem de amicabilibus quae sunt ad alterum in quo bonum praedictum invenitur secundum rationem totius”. *Summa Theol.*, 2-2, q.26, a.3 ad 1. Cfr. también *ibíd.*, 1, q.60, a.5 ad 1.

También respecto al apetito intelectual existe una proporción natural y otra adquirida. De la proporción natural ya hemos hablado al tratar del amor natural al bien, a la felicidad, al Bien Universal y a las personas según su unión natural con nosotros. ¿Cuáles son las proporciones o semejanzas *adquiridas*? Son todas aquellas *inclinaciones* que adquirimos mediante el amor a ciertos bienes concretos. El amor no sólo está causado por cierta unidad, sino es él mismo cierta unión: es coadaptación del afecto; en el fondo, todas las *proporciones o semejanzas adquiridas* no son sino *amores adquiridos*.

Existen determinados bienes a los cuales la voluntad no se encuentra proporcionada por naturaleza. Por naturaleza, la voluntad está proporcionada al bien que le presenta el entendimiento como tal; está proporcionada al bien que le presenta la razón. Los bienes que le son naturalmente proporcionados son los que ama de manera natural, pero con un amor imperfecto. Pero también hay otros bienes proporcionados según una proporción adquirida. Así, por naturaleza, no es proporcionado al hombre el consumo excesivo de alcohol, ni de ningún alimento; ciertamente le es proporcionado el consumo de alimentos para poder mantener su vida, y también le es proporcionado, en cierto modo, el placer de la comida; pero le es proporcionado *en cierto modo*, esto es, bajo la medida de la razón y el dominio de la voluntad. Pero para el alcohólico o para el goloso, el *exceso* se vuelve proporcionado; aunque sean capaces de comprender que no es bueno su exceso, sin embargo, en la elección concreta de las acciones, el exceso les parece bueno, porque su voluntad se ha hecho *proporcionada* al exceso en el consumo de comida o bebida, es decir, la voluntad se ha acostumbrado a someterse al apetito inferior. El bebedor y el goloso han adquirido una cierta proporción *no natural* respecto a la naturaleza específica del ser humano. Algo parecido debe decirse de todo lo que llamamos concupiscencias racionales: el fanático de un equipo de fútbol, de un cantante, de los automóviles, de las *marcas* de ropa..., ha *adquirido* cierta proporción con esas cosas, que ciertamente no proviene de la naturaleza.

Y algo semejante debe decirse del virtuoso. También *adquiere* proporción con las obras de justicia, de fortaleza y templanza; adquiere cierta semejanza con la virtud que no tenía por naturaleza. Pero ¿no es, acaso, la virtud aquella perfección que requieren las potencias humanas para realizar bien sus obras? ¿Acaso no hemos dicho antes que la virtud es naturalmente proporcionada al hombre? Sí lo es, en cuanto verdadera perfección del hombre. Pero la inclinación natural del hombre es siempre imperfecta, y debe ser *reforzada* por una disposición adquirida, que es la virtud misma: la virtud, como hábito moral, se adquiere, y ella misma constituye la proporción o semejanza que el hombre adquiere respecto del obrar recto. Además la inclinación natural del hombre suele referirse a bienes generales y debe ser especificada mediante la inclinación *adquirida* a ciertos bienes concretos, y si tales inclinaciones adquiridas se refieren a bienes verdaderamente convenientes con la naturaleza humana, esas inclinaciones son virtudes. Si tales inclinaciones se refieren a bienes sólo *aparentes*, tales inclinaciones son vicios.

¿Qué son, en el fondo, lo que llamamos *proporciones* adquiridas? Son ciertos amores *electivamente* adquiridos y que llevan a la voluntad a encontrar complacencia en ciertos bienes concretos, en los cuales no se complacería (o se complacería muy poco) si no fuera porque ha *aprendido* a amarlos.

¿Cómo ha adquirido tales amores? Del modo como se adquieren los amores: por el *conocimiento* y la *experiencia* del bien que se ama: *pensando* constantemente en él y tratando de *gustarlos* y de *ejercerlos* cuantas veces sea posible; este *ejercicio* de la pensamiento (y de la imaginación), de la voluntad y de las acciones externas va *formando* un amor, con mayor o menor rapidez y facilidad, en el alma. Y ese amor nos vuelve proporcionado todo aquello en que el bien amado esté presente.

2. 3. El Conocimiento.

“El conocimiento es causa del amor por la misma razón que el bien, que no puede ser amado si no es conocido”²⁷⁴. De manera que –como se ha dicho ya anteriormente– el conocimiento no añade ninguna nueva formalidad al objeto del apetito, sino que es condición *sine qua non* para que se haga *presente* tal objeto: el bien sensible y el bien inteligible, en cada caso²⁷⁵.

Pero no todo conocimiento del bien despierta el amor. Reconocer que ‘los desperdicios son buenos para las moscas’ no nos lleva a amar los desperdicios, a menos que amemos, antes, a las moscas. El conocimiento del bien capaz de dar origen al amor es el conocimiento del bien como *proporcionado* o *conveniente*. “Debe considerarse que el objeto de la voluntad es el bien conveniente conocido; de manera que, si se propone algo que se aprehende en razón de bien, pero no en razón de conveniente, no moverá a la voluntad”²⁷⁶.

¿Cómo reconoce el entendimiento esta *conveniencia* del bien? Por la semejanza que existe entre el sujeto amante y el bien amado. En el ámbito del amor de concupiscencia, el entendimiento es capaz de reconocer la cosa como perfección propia, o como ordenada a esta perfección, o como participativa de ella. La voluntad, entonces, se complace y se reposa en la cosa como la potencia en el acto, y por cuanto se complace la desea. Y ¿cómo llega una persona a reconocer el bien substancial? El amante reconoce el valor de fin y de amabilidad intrínseca de la otra persona en cuanto la compara consigo mismo: el otro es bueno ‘como yo’, es otro yo, y así me complace su ser como me complace el mío. “El movimiento apetitivo se sigue de la aprehensión. Y puesto que es doble el

²⁷⁴ “Cognitio est causa amoris, ea ratione qua et bonum, quod non potest amari nisi cognitum”. *Summa Theol.*, 1-2, q.27, a.2.

²⁷⁵ Ciertamente cada uno de los apetitos elícitos se define por el objeto al cual se refiere: el bien sensible o el bien ‘bajo la razón de bien’, y estas formalidades las captan las respectivas potencias cognitivas, pero la potencia cognitiva no añade tal formalidad a la cosa conocida, sino que simplemente la descubre en ella.

²⁷⁶ “Considerandum est quod obiectum movens voluntatem est bonum conveniens apprehensum: unde si aliquod bonum proponatur quod apprehendatur in ratione boni, non autem in ratione convenientis, non movebit voluntatem”. *De Malo*, q.6, a. un. ; cfr. *In De Divin. Nom*, IV, lec.9, n.401

Para despertar el amor de la voluntad, la conveniencia aprehendida por el entendimiento puede ser real o aparente, en la medida en que el bien puede presentarse en su objetiva amabilidad o con un valor distinto al que le corresponde; esta aprehensión es la que origina un amor verdadero y recto o un amor falso, que tiene por conveniente y proporcionado lo que, en realidad, perjudica al amante.

amor, a saber, de concupiscencia y de amistad, ambos proceden de cierta aprehensión de la unidad del amado con el amante(...). Cuando alguien ama a otro con amor de amistad quiere para éste el bien así como lo quiere para sí mismo, y de ahí que lo reconozca como otro yo, en cuanto quiere el bien para él como lo quiere para sí mismo”²⁷⁷.

Reconozco al otro como un bien substancial por la semejanza que tiene conmigo mismo; incluso, lo que me permite amar a Dios con amor natural es reconocerlo como Causa de mi propia bondad y, por tanto, más bueno y más amable que yo.

Pero respecto al propio *esse* ¿cómo se reconoce la persona como bien substancial, como amable en sí misma, de manera que se despierte el amor a sí misma? Recordemos el doble conocimiento que la mente tiene de sí: “según que tiene ser en tal individuo” y “en las razones universales y eternas”. ¿Qué conocimiento es el que da origen al amor necesario y permanente de sí? ¿Qué conocimiento lleva a reconocer la propia bondad del *esse*? No cabe duda que el conocimiento *existencial*, el conocimiento por presencia directa: la experiencia de nuestro propio acto de ser. Prueba de esto es que el niño se ama a sí mismo con amor voluntario desde su primer acto racional, pues desde que comienza a tener uso de razón el niño comienza a querer la felicidad. Puesto que es imposible que cada persona deje de experimentar la bondad substancial de su propio acto de ser, es también imposible que aparte de sí mismo el amor natural por el cual desea ser feliz. También nos parece una prueba clara, el hecho de que la visión de la bondad divina en la bienaventuranza será un conocimiento *por presencia* de Dios en la persona, al modo como el *esse* de la persona está presente a sí misma”²⁷⁸.

²⁷⁷ “Nam motus appetitivus sequitur apprehensionem. Cum autem sit duplex amor, scilicet concupiscentiae et amicitiae, uterque procedit ex quadam apprehensione unitatis amati ad amantem. (...) Similiter cum aliquis amat aliquem amore amicitiae, vult ei bonum sicut et sibi vult bonum: unde apprehendit eum ut alterum se, inquantum scilicet vult ei bonum sicut et sibi ipsi”. *Summa Theol.*, 1-2, q.28, a.1.

²⁷⁸ “Pero por parte de la cosa vista, que de algún modo debe unirse al que ve, la esencia de Dios no puede ser vista por medio de ninguna semejanza creada”.

“Sed ex parte visae rei, quam necesse est aliquo modo uniri videnti, per nullam similitudinem creatam Dei essentiam videri potest”. *Summa Theol.*, 1, q.12, a.2. Cfr. a.4.

¿Cómo, entonces? Por presencia del mismo *Esse* divino en el entendimiento creado.

“Una cosa puede conocerse de tres modos. De uno, por presencia de su esencia en el cognoscente, así como la luz se ve en el ojo; y de este modo, se dice que el ángel se entiende a sí mismo. De otro modo, por presencia de su semejanza en la potencia cognitiva, así como la piedra se ve por el ojo porque aparece en él su semejanza. De un tercer modo, en cuanto la semejanza de la cosa conocida no se capta directamente a partir de la misma cosa conocida, sino en otra cosa, en la cual la semejanza aparece, así como vemos a un hombre mediante un espejo. *Al primer modo de conocimiento se asemeja el conocimiento divino, en el cual Dios es visto por su esencia. Y este modo de conocimiento no puede llegar a ninguna criatura por sus fuerzas naturales*”.

“Aliquid tripliciter cognoscitur. Uno modo, per praesentiam suae essentiae in cognoscente, sicut lux videatur in oculo: et sic dictum est quod angelus intelligit seipsum. Alio modo, per praesentiam suam similitudinem in potentia cognoscitiva: sicut lapis videatur ab oculo per hoc quod similitudo eius resultat in oculo. Tertio modo, per hoc

De manera radical, el bien conveniente se reconoce por un conocimiento de tipo existencial o presencial, es decir, un conocimiento como experiencia del acto de ser y de la operación.

Experimentamos la bondad substancial de nuestro ser por presencia directa, y gracias a esta experiencia, comprendemos, por una relación racional, la dignidad del otro: amable en cuanto fin en sí mismo... como yo. Si pudiésemos tener presente el acto de ser del otro así como tenemos el nuestro, entonces su bondad substancial se nos haría presente ella misma y sería amable ella misma, sin necesidad de hacer referencia al propio yo (en todo caso, la referencia al propio yo la haría más amable aún). Pero esto no nos es posible respecto de ningún ente creado distinto de nosotros. Sin embargo, podemos tener cierta experiencia de la bondad de otra persona mediante sus *efectos*, es decir, mediante las consecuencias de sus actos: los beneficios que una persona nos otorga y las buenas obras que hace con nosotros nos llevan a experimentarles real y directamente como buena. Porque *sentimos* los efectos de su beneficencia sobre nosotros, comprendemos y experimentamos su amor. De aquí que, en el diálogo y en la convivencia con otros, podamos tener experiencia de su bondad en cuanto nos comunican su bien.

También podemos tener cierta experiencia presencial de los bienes que llamamos accidentales en la medida en que inhieren en nosotros. Para el apetito sensible una comida concreta no se presenta como apetecible ni proporcionada al gusto hasta que el animal no la huela o la pruebe y experimente su bondad sensible. De manera semejante, la voluntad requiere de cierta experiencia previa de la bondad para poder amar el bien que se le presenta, para poder complacerse en ese bien como en cierto fin, para que encuentre en ello cierto reposo. Así, conoce realmente la bondad de una virtud quien la posee y la ejercita; lo mismo debe decirse de la amabilidad de una ciencia: sólo quien la posee y la actualiza puede reconocer cabalmente cuán hermosa es.

No obstante, también es posible que las cosas que no experimentamos directamente como buenas se nos presenten como bienes convenientes o proporcionados. ¿Cómo? Por la comparación que establece la razón entre los

quod similitudo rei cognitae non accipitur immediate ab ipsa re cognita, sed a re alia in qua resultat: sicut cum videmus hominis in speculum. Primae cognitioni assimilatur divina cognitio, qua per essentiam suam videtur. Et haec cognitio Dei non potest adesse creaturae alicui per sua naturalia". *Summa Theol.*, 1, q.56, a.3.

De manera que la visión beatífica pertenece al orden del conocimiento del 'acto de ser', lo mismo que el conocimiento por el cual el alma se percibe a sí misma en su ser individual; conocimiento por *presencia directa* del ser de lo conocido en el cognoscente, porque la 'especie' por la cual Dios es visto es la misma esencia divina. "En cuanto un intelecto creado ve a Dios por esencia, la esencia misma de Dios se hace forma inteligible del entendimiento".

"Cum autem aliquis intellectus creatus videt Deum per essentiam, ipsa essentia Dei fit forma intelligibilis intellectus". *Summa Theol.*, 1, q.12, a.5. Cfr. *ibid.*, a.2.

Ahora, la diferencia en el conocimiento directo de Dios y el de la propia alma consiste en que el conocimiento actual que el hombre tiene de su propio *esse* es imperfecto, mientras que la visión de la esencia divina por presencia de ésta en el alma será acto perfecto de intelección.

bienes experimentados y las cosas que conocemos. También aquí cabe la comparación con el apetito sensitivo: una comida que jamás hemos visto ni probado se nos puede volver apetecible y gustosa porque su aspecto o su olor nos recuerdan otro alimento que nos agrada mucho. Algo parecido ocurre en el amor voluntario; no podemos experimentar la bondad divina en su misma esencia, pero podemos experimentar la bondad de sus efectos: el bien de nuestra propia existencia, la alegría de la virtud, la belleza de las cosas creadas. La inteligencia creada es capaz de referir esta bondad a Dios como a su Causa primera. Contemplamos un paisaje hermoso y comprendemos cuanto más hermoso será su Hacedor; conocemos una persona misericordiosa y podemos entender que es mayor la misericordia de Aquél que le da ese corazón bueno.

En el orden de los bienes accidentales, también la razón es capaz de establecer esta relación: ignoramos absolutamente una ciencia, pero nos hablan del honor y la fama de los que sobresalen en ella; aunque de la ciencia no sepamos nada, sin embargo, el *agrado* del aprecio ajeno todos lo hemos experimentado; este bien lo conocemos por experiencia, de modo que, en relación con él, la ciencia en cuestión se nos vuelve amable. De hecho, la amabilidad de todos los medios en orden a un fin (en cuanto son medios y no fines secundarios) se nos representa gracias a esta relación que la inteligencia representa entre el *medio* y aquel bien que ha sido directamente experimentado como bueno.

Ahora bien, puesto que todo fin *intermedio* puede ser, a la vez, *fin* y *medio*, es posible que un bien sea, a la vez, *experimentado* directamente en su amabilidad, y *relativizado* como medio en orden a un fin superior y más amable. Así se abre la posibilidad de que el hombre se ame a sí mismo como fin y, a la vez, pueda *relativizar* su propia bondad y quererle a sí mismo para la Gloria de Dios.

Pero la *experiencia directa* de bondad y la *relativización* del bien corresponden a actos diversos del entendimiento: el primero es un acto natural e inmediato, por presencia, del cual brota necesariamente un *velle*, un querer necesario: experimentado el bien, la voluntad no deja de complacerse. El segundo se da a modo de una *reflexión* del espíritu sobre sí mismo, que le permite *relacionar* el bien, es decir, ponerlo en una jerarquía de bienes y *ordenar* así su amor primero.

3. Efectos del Amor voluntario.

3. 1. Unión y mutua inhesión.

“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 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 amada*²⁷⁹.

El amor supone, como mínimo, dos modos previos de unión: la unión por semejanza y la unión por conocimiento o por experiencia del bien. Pero el amor es, en su misma esencia, *fuerza unitiva y consumación de unidad*. La unión es consecuencia del amor tanto efectiva como formalmente, porque el amor es, por naturaleza, unión afectiva e impulso de unión real.

El amor es esencialmente unión, coadaptación del afecto por la complacencia o el reposo del amante en el bien presentado por el entendimiento, de modo que por el amor, el amante queda referido a lo amado como a otro yo o como a algo perteneciente a la propia perfección; de manera que el amor establece una nueva unidad ‘por sobre la unidad’, una unidad que ya no es meramente de *semejanza* en la forma, sino que se acerca *a la unidad substancial* del amante consigo mismo. Lo amado se vuelve como forma substancial del amante porque penetra en el afecto y lo transforma; porque el apetito se reposa en el bien aprehendido y en él se complace. Decimos que el amor consume la unidad porque transforma el apetito del sujeto haciéndolo proporcionado a lo que ama. Esto se efectúa de manera especialísima en el amor benevolente: “Cuando alguien ama a otro quiere el bien para él, y así lo trata como a sí mismo, refiriendo el bien a aquél como a sí mismo. Y por tanto, el amor se llama *fuerza concretiva*, porque agrega al otro a uno mismo, refiriéndose a él como a sí mismo”²⁸⁰.

Antes de la complacencia amorosa la proporción entre el amante y lo amado consiste en una semejanza externa: unión de dos cosas que poseen una misma forma en cuanto a la especie o al género, pero, en cuanto a la forma individual, posee cada una la suya; por el amor la forma de lo amado se vuelve forma del amante: objeto de su pensamiento y fin de su tendencia. De aquí que, cuando el amor se refiere a un bien verdaderamente conveniente a la naturaleza de la persona, entonces ese amor perfecciona a la persona (así, el amor a Dios hace *deiforme* a la persona creada); en cambio, cuando se refiere a un bien aparente,

²⁷⁹ “Unio tripliciter se habet ad amorem. Quaedam enim unio est causa amoris. Et haec quidem est unio substantialis, quantum ad amorem quo quis amat seipsum: quantum vero ad amorem quo quis amat alia, est unio similitudinis, ut dictum est. Quaedam vero unio est essentialiter ipse amor. Et haec est unio secundum coaptationem affectus. Quae quidem assimilatur unioni substantiali, in quantum amans se habet ad amatum, in amore quidem amicitiae, ut ad seipsum; in amore autem concupiscentiae ut aliquid sui. Quaedam vero unio est effectus amoris. Et haec est unio realis, quam amans quaerit de re amata”. *Summa Theol.*, 1-2, q.28, a.1, ad 2.

En el cuerpo de este artículo afirma que la unión afectiva se produce ‘formalmente’ por el amor “*quia ipse amor est talis unio vel nexus*”. Dicha unión afectiva se sigue de la aprehensión del bien amado: lo amado con amor de concupiscencia se aprehende como perteneciente al propio bienestar, lo amado con amor de amistad se aprehende como a otro yo, pues se quiere el bien para el amado como se quiere para sí mismo.

²⁸⁰ “In hoc vero quod aliquis amat alium, vult bonum illi. Et sic utitur eo tanquam seipso, referens bonum ad illum, sicut ad seipso. Et pro tanto dicitur amor *vis concretiva*: quia alium aggregat sibi, habens se ad eum sicut seipsum”. *Summa Theol.*, 1, q.20, a.1 ad 3.

cuando es un amor desordenado, entonces envilece y rebaja: “Se hicieron abominables como las cosas que amaron”²⁸¹.

De aquí también que el amor mismo, como vínculo de unidad, se refuerce y se mantenga a sí mismo: su sola existencia origina un nuevo motivo de amor: cuando uno ama a alguien quiere seguir amándole simplemente porque ya le ama y lo percibe como unido a sí.

Ahora bien, la unión *afectiva* respecto de lo amado trae como efecto primero el anhelo de la unión real, de la presencia *efectiva* del amado: cuando la persona amada no está se la quiere tener presente y cuando está se quiere seguir estando con ella para siempre. Si lo que se ama son cosas, se desea adquirirlas y disfrutarlas; si es una persona, se desea estar con ella y, si fuese posible hacerse como uno con ella, al menos de la manera en que es conveniente: sin anularla, sino uniéndose a ella en la convivencia y en el diálogo²⁸².

La unión *real* es consecuencia del amor porque llevada por el amor, la voluntad ordena todas las potencias hacia la unión con el bien amado. Pero antes que impulsar a la unión por presencia *física*, el amor impulsa a un modo especial de unión, una especie de *penetración* de todas las potencias psíquicas del amante en el bien amado; esta penetración es lo que Santo Tomás llama *mutua inhaesio*. Por la belleza y claridad del escrito, vale la pena transcribir el pasaje donde el Angélico la describe:

“El efecto de la mutua inhesión puede entenderse en cuanto a la potencia cognitiva y en cuanto a la potencia apetitiva. Ya que en cuanto a la potencia aprehensiva se dice que el amado está en el amante en cuanto mora en el pensamiento del amante, según aquello de *Fil.*, 1, 7: *porque os llevo en el corazón*. El amante, en cambio, se dice que está en el amado según el conocimiento en cuanto el amante no se contenta con un conocimiento superficial del amado, sino que intenta discernir interiormente cada una de las cosas que pertenecen al amado, y así ingresa en su interior (...). Y respecto a la potencia apetitiva, se dice que el amado está en el amante en cuanto está, por cierta complacencia, en su afecto; de tal modo que, estando presente, se deleita en él o en sus bienes; y estando ausente, tiende por el deseo al amado mismo (por amor de concupiscencia), o a los bienes que quiere para su amado (por amor de amistad); y esto lo hace no por una causa extrínseca, así como cuando alguno desea algo a causa de otra cosa, o como cuando alguien quiere el bien de otro para conseguir otra cosa distinta, sino que lo hace por la complacencia en el amado, que lleva radicada dentro. Por este motivo se dice que el amor es *íntimo*, y hablamos de *entrañas de caridad*. A la inversa, el amante está en el amado de una manera por amor de concupiscencia, y de otra por amor de amistad. Ya que el amor de concupiscencia no descansa en una posesión o un disfrute extrínseco y superficial del amado, sino que busca poseer perfectamente al amado, como penetrando en su intimidad. En cambio, en el amor de amistad, el amado está en el amante, en cuanto estima los bienes y los males de su amigo como si fuesen suyos, y la voluntad de su amigo como si fuese la suya;

²⁸¹ *Oseas*, 9, 10.

²⁸² Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, q.27, a.2.

de manera que parece como si él mismo recibiese o padeciese, en su amigo, los males y los bienes. Por esto, es propio de los amigos *querer las mismas cosas*, y *entristecerse o alegrarse por lo mismo*, como afirma el Filósofo. Y así, en cuanto estima como suyas las cosas de su amigo, el amante parece estar en el amado, como hecho uno con él; mientras que, a la inversa, en cuanto el amante quiere y hace para su amigo así como si lo hiciera para sí mismo, identificando a su amigo consigo mismo, en este sentido, se dice que el amado está en el amante”²⁸³.

No parece necesario añadir nada más. Se entiende ahora claramente por qué Santo Tomás afirma que el amor transforma en lo amado: por el amor, el bien amado se vuelve el objeto propio de todas las potencias intencionales del alma; se hace *íntimo* y como *presente* al amante. Es cierto que sólo por el amor podemos conocer realmente una cosa o una persona; el amor no es un acto cognoscitivo, pero sólo por el amor el espíritu permanece en lo conocido y tiende a penetrar en su interior. Lo comprobamos en todos los niveles de la vida humana: el amor a una persona, nos lleva a grabar en nosotros todas sus palabras y acciones, a pensar continuamente en ella, a intentar conocer sus gustos y aficiones; en cambio, cuando la persona nos es indiferente con dificultad la recordamos. Cuando nos explican algo que no nos interesa, con dificultad prestamos atención, y lo que escuchamos se olvida en el momento; pero si existe algún *amor* (amor a una ciencia, o amor a alguna actividad, o interés de alcanzar algo) de por medio, la explicación puede quedar en nuestra mente por largo tiempo, pues el amor lleva a meditar continuamente sobre ello. El amor coloca a lo amado el centro de nuestro pensamiento y transforma sus cosas, sus intereses, sus bienes y sus males, en nuestras cosas, nuestros intereses, nuestros bienes y nuestros males.

²⁸³ “Iste effectus mutuae inhaesionis potest intelligi et quantum ad vim apprehensivam, et quantum ad vim appetitivam. Nam quantum ad vim apprehensivam amatum dicitur esse in amante, inquantum amatum immoratur in apprehensione amantis: secundum illud *Phil.* 1,7, *eo quod habeam vos in corde*. Amans vero dicitur esse in amato secundum apprehensionem, inquantum amans non est contentus superficiali apprehensione amati, sed nititur singula quae ad amatum pertinent intrinsecus disquerere, et sic ad interiora eius ingreditur. Sicut de Spiritu Sancto, qui est amor Dei, dicitur, *I ad Cor.* 2, 10, quod *scrutatur etiam profunda Dei*. Sed quantum ad vim appetitivam, amatum dicitur esse in amante, prout est per quandam complacentiam in eius affectu: ut vel delectetur in eo, aut in bonis eius, apud praesentiam; vel in absentia, per desiderium tendat in ipsum amatum per amorem concupiscentiae; vel in bona quae vult amato, per amorem amicitiae; non quidem ex aliqua extrinseca causa, sicut cum aliquis desiderat aliquid propter alterum, vel cum aliquis vult bonum alteri propter aliquid aliud; sed propter complacentiam amati interius radicatum. Unde et amor dicitur *intimus*; et dicuntur *viscera caritatis*. E converso autem amans est in amato aliter quidem per amorem concupiscentiae, aliter per amorem amicitiae. Amor namque concupiscentiae non requiescit in quacumque extrinseca aut superficiali adeptione vel fruitione amati: sed quaerit amatum perfecte habere, quasi ad intima illius perveniens. In amore vero amicitiae amans est in amato, inquantum reputat bona et mala amici sicut sua, et voluntatem amici sicut suam, ut quasi ipse in suo amico videatur bona vel mala pati, et affici. Et propter hoc, proprium est amicorum *eadem velle, et in eodem tristari et gaudere*, secundum Philosophum, in *IX Ethic*, et in *II Rhetoric*. Ut sic, inquantum quae sunt amici aestimat sua, amans videatur esse in amato, quasi idem factus amato. Inquantum autem e converso vult et agit propter amicum sicut propter seipsum, quasi reputans amicum idem sibi, sic amatum est in amante”. *Summa Theol.*, 1-2, q.28, a.2.

Queda por plantear una cuestión, que intentaremos responder al tratar de la amistad, ¿cabe realmente esta mutua inhesión en un amor de benevolencia, *unidireccional*? Ya se entiende que el mero acto voluntario de benevolencia no implica necesariamente mutua inhesión, porque ni siquiera implica necesariamente la unión afectiva que es propia del amor²⁸⁴. Pero nuestra pregunta se refiere al *amor de benevolencia*, el cual entraña en su esencia la unión afectiva ¿cabe encontrar el objeto de todo nuestro pensamiento y de todo nuestro anhelo en una persona que no responde a nuestro amor?

Por ahora, sirva como principio de respuesta la última parte del artículo recién citado: “Puede entenderse un tercer modo de mutua inhesión en el amor de amistad, según vía de *redamatio*, en cuanto los amigos se aman mutuamente, y quieren el bien el uno para el otro, y se lo dan”²⁸⁵.

De la mutua inhesión provocada por el amor, proviene el impulso a la unión real cuando el bien amado no se posee. Pero la unión real es diversa, según los bienes que se amen. Respecto a los bienes materiales, esta unión sólo puede establecerse por contacto y posesión física, puesto que lo que el apetito quiere de las cosas materiales es gozar de ellas (lo cual se logra sólo por contacto físico) o disponer de ellas según a uno le plazca (y no otra cosa es la posesión o dominio sobre las cosas).

Pero respecto de los bienes espirituales no existe otro modo de unión con ellos más que por el conocimiento y el amor mismo. Conocer y amar un bien de orden espiritual es ya de algún modo *poseerlo*²⁸⁶; de manera que la mutua inhesión implicada en el amor es ya el comienzo de la unión con el bien espiritual, porque es conocimiento y amor de ese bien. Al impulsar a la unión real con el bien espiritual, el estado de mutua inhesión no tiende a otra cosa sino a la plenitud de sí mismo, es decir, no tiende sino al estado de *perfecto* conocimiento y *perfecta* complacencia en el bien amado, donde se da la perfecta unión. Ahora bien, si el amor mismo es unión y fuerza unitiva, entonces resulta que el amor, en su esencia, jamás tiende a desaparecer (lo cual es propio, en cambio, del deseo, pues el que desea quiere calmar su deseo en la posesión), sino que tiende a la plenitud de sí mismo, pues *tender a la perfecta unión con un ser espiritual no es sino tender al amor perfecto*.

Pero esta última afirmación ¿no contradice, acaso, la idea de que el amor espiritual, más que a sí mismo, tiende a la unión por medio del conocimiento?

²⁸⁴ Cfr. *Summa Theol.*, 2-2, q.27, a.2.

²⁸⁵ “Potest autem et tertio modo de mutua inhaesio intelligi in amore amicitiae, secundum viam redamationis: in quantum mutuo se amant amici, et sibi invicem bona volunt et operantur”. *Summa Theol.*, 1-2, q.28, a.2.

²⁸⁶ De aquí que San Agustín no dude en afirmar que “el que, por ejemplo, conoce perfectamente y ama perfectamente la justicia, ya es justo”.

“Qui enim, verbi gratia, perfecte novit, perfecteque amat iustitiam, iam iustus est”. *De Trin.*, IX, 9, 14.

¿No dice Santo Tomás claramente que la voluntad no tiene por fin su propio acto, sino el acto del entendimiento, donde se produce la unión²⁸⁷?

Efectivamente es así: la voluntad no puede tender a su propio acto como a fin porque en el acto de la voluntad no se produce la presencia del objeto amado en el espíritu; la facultad de la *presencia* es siempre el entendimiento, sólo en él los seres están *ante* el sujeto y *dentro* de él. De manera que parece acertado entender el amor como fuerza *unitiva* en la medida en que impulsa a la *contemplación intelectual* de la persona amada, pues en ese conocimiento se establece la presencia real y la unión.

Sin embargo, si la criatura inteligente tiende, por el amor, a la contemplación de la persona amada, esto se debe a que ella misma se ordena no al *mero* conocimiento –como queriendo meramente satisfacer una curiosidad–, sino a la *unión* con el *esse* del amado: el acto del entendimiento es querido como modo de unión con la persona amada. Pero, una vez presente ante la inteligencia, el amante *reposa* en el amado por la *complacencia amorosa*, transformada entonces en gozo, y este mismo amor le lleva a *comunicar* a quien ama el bien que él tiene. De manera que, si efectivamente por el conocimiento se establece la unidad, por la complacencia del amor esta unidad se *mantiene* (porque, en definitiva, sólo permanece ante la *memoria* del espíritu aquello que se ama) y *se completa* con la respuesta de la entrega del propio bien (pues la contemplación no se da sin la libre manifestación por parte del amado, de manera que el amante responde a esa entrega, entregándose también). No puede haber unión sin conocimiento, porque el conocimiento es presencia; más todavía, no puede haber amor sin conocimiento, porque el amor es reposo en el bien en cuanto *conocido* como tal; pero sin amor el conocimiento no penetra en lo conocido, ni se sostiene a sí mismo, ni se completa. En definitiva, el amor es fuerza *unitiva* no sólo porque impulsa a la unión por medio del acto del entendimiento, sino porque él mismo es *culminación y plenitud de la unión espiritual*²⁸⁸.

3. 2. Olvido de sí.

“ Ninguna cosa puede transformarse en otra si no se aparta, de algún modo, de su forma, pues la forma de cada cosa es una sola; por esto a la división de penetración (mutua inhesión) le precede otra división, por la cual el amante, tendiendo a lo amado, se separa de sí mismo. Y según esto se dice que el amor produce *éxtasis* y fervor, porque lo que hierve, bulle y se exhala fuera de sí”²⁸⁹.

²⁸⁷ Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, q.3, a.4.

²⁸⁸ Así, aunque la contemplación beatífica sea, esencialmente, una operación del entendimiento, sin embargo, tal operación no podría ni iniciarse, ni mantenerse, ni completarse sin el amor de caridad, que lleva a la criatura a gozarse en el Bien que contempla y a devolverle a Dios, con su amor y con su vida, el Bien que de Él recibe.

²⁸⁹ “Sed quia nihil potest in alterum transformari nisi secundum quod a sua forma quodammodo recedit, quia unius una est forma, ideo hanc divisionem penetrationis praecedit alia divisio qua amans a seipso separatur in amatum tendens. Et secundum hoc

Quedar referido a la cosa misma es lo propio del movimiento apetitivo; y cuando lo amado es un bien distinto del amante, entonces el amor produce *éxtasis*. “Se dice que una cosa padece *éxtasis* cuando es puesta ‘fuera de sí’. Lo cual acontece tanto según la potencia aprehensiva como según la potencia apetitiva. Según la potencia aprehensiva, se dice que algo queda fuera de sí cuando es puesto fuera del conocimiento que le es propio: ya sea porque es elevado a un conocimiento superior (así se dice que el hombre padece *éxtasis* cuando es elevado a comprender cosas que están sobre el sentido y la razón, ya que es puesto fuera del conocimiento que es connatural al sentido y a la razón); ya sea porque es rebajado a un conocimiento inferior (por ejemplo, se dice que está en *éxtasis* alguien que cae en la demencia o en la ira). En cambio, según la parte apetitiva, se dice que alguien padece *éxtasis* cuando su apetito es llevado a otro, saliendo en cierto modo fuera de sí.

El primer modo de *éxtasis* lo produce el amor a manera de *disposición*, es decir, en cuanto lleva a meditar sobre lo amado, y la meditación acerca de una cosa abstrae de las otras. Pero el segundo *éxtasis* lo produce el amor *directamente*: de manera absoluta en el amor de amistad y, en el amor de concupiscencia, no de manera absoluta, sino de manera relativa. Pues en el amor de concupiscencia el amante es llevado, en cierto modo, fuera de sí mismo, a saber, en cuanto no contento con gozar del bien que tiene, intenta disfrutar de algo que está fuera de sí. Pero, puesto que busca tener aquel bien exterior para sí, no sale absolutamente fuera de sí, sino que tal afecto concluye en un fin dentro de sí mismo. Pero en el amor de amistad, el afecto de uno sale absolutamente fuera de sí, porque, a causa del amigo, quiere y procura el bien del amigo como si tuviera cuidado y providencia de sí mismo”²⁹⁰.

Este efecto del amor nos permite comprender la naturaleza *desinteresada* del amor benevolente; en el amor de benevolencia y en el amor amistoso toda la

dicitur amor *extasim* facere et *fervere*, quia quod fervet extra se ebullit et exhalat”. In *III Sent.*, d. 27, q. 1 a.1 ad 4.

²⁹⁰ “*Extasim* pati aliquis dicitur, cum extra se ponitur. Quod quidem contingit et secundum vim apprehensivam et secundum vim appetitivam. Secundum quidem vim apprehensivam aliquis dicitur extra se poni, quando ponitur extra cognitionem sibi propriam: vel quia ad superiorem sublimatur, sicut homo, dum elevatur ad comprehendenda aliqua quae sunt supra sensum et rationem, dicitur *extasim* pati, inquantum ponitur extra connaturalem apprehensionem rationis et sensus; vel quia ad inferiora deprimitur; puta, cum aliquis in furiam vel amentiam cadit, dicitur *extasim* passus. Secundum appetitivam vero partem dicitur aliquis *extasim* pati, quando appetitus alicuius in alterum fertur, exiens quodammodo extra seipsum.

Primam quidem *extasim* facit amor dispositivus, inquantum scilicet facit meditari de amato, ut dictum est: intensa autem meditatio unius abstrahit ab aliis. Sed secundum *extasim* facit amor directus: simpliciter quidem amor amicitiae; amor autem concupiscentiae non simpliciter, sed secundum quid. Nam in amore concupiscentiae, quodammodo fertur amans extra seipsum: inquantum scilicet, non contentus gaudere de bono quod habet, quaerit frui aliquo extra se. Sed quia illud extrinsecum bonum quaerit sibi habere, non exit simpliciter extra se, sed talis affectio in fine infra ipsum concluditur. Sed in amore amicitiae, affectus alicuius simpliciter exit extra se: quia vult amico bonum, et operatur, quasi gerens curam et providentiam ipsius, propter ipsum amicum”. *Summa Theol.*, 1-2, q.28, a.3.

atención y toda la intención quedan plenamente referidas a la persona amada. Sin embargo, esto no significa que, debido al amor al otro, el amante deje de amarse a sí mismo; pero significa que el amante deja de pensar en sí mismo y en el amor que a sí mismo se prodiga: *se olvida de sí, olvida su bien individual*, para convertir el bien del otro en el suyo propio. Por el amor benevolente, la persona amada se vuelve término de la intención de la voluntad, que reposa en ella como en lo que es amable en sí mismo, sin que el amante espere *beneficio* o *provecho* para sí de parte de aquel a quien ama; en la medida en que el amor produce *éxtasis*, el amante queda dispuesto a ordenar su propia actividad en beneficio del otro, es decir, la voluntad queda como dispuesta a tener por fin de su obrar el bien y la felicidad del otro.

En el amor benevolente, el amor a uno mismo no queda anulado; de hecho, respecto a las personas finitas, el amor a uno mismo viene a fundamentar, en cierto modo, el amor al otro. Sin embargo, debe reconocerse que este amor de sí se transforma. Aunque el amor a otra persona creada jamás pueda superar el amor a uno mismo, sin embargo, al amar al otro con benevolencia, el amor a uno mismo queda como transformado: la felicidad y el bien del otro quedan como *integrados* a la felicidad y bien propios: el amante no puede ser feliz si su amado no lo es; y así, la madre no puede ser feliz si ve perderse a su hijo; ni el amigo puede estar contento si ve sufrir a su amigo.

En cuanto al amor a Dios, cuando éste es recto y perfecto, toda la intención de la voluntad queda como centrada en Dios y aquietada en Él; desde el amor a la bondad divina la voluntad finita, como en un proceso descendente, se ama a sí misma: por amor a Dios, la persona creada se ama a sí misma, porque ella tiene ‘algo de Dios’. Entonces, también el amor a la otra persona encuentra su motivo en el amor a Dios, porque también el otro es ‘algo de Dios’ (aunque aquí entra también en juego el factor de unidad con uno mismo)²⁹¹. Cuando el amor a Dios se vuelve perfecto, toda la felicidad de la criatura consiste en contemplar a Dios, amarle y saberse amado por Él; pero *por encima* de su perfección particular y del bien *recibido* de Dios, la voluntad creada se complace y se goza simplemente en que Dios sea quien es y en entregarle a Él todo el bien que pueda darle²⁹².

²⁹¹ En este punto el Angélico sigue fielmente la enseñanza de San Agustín: “Si bien lo consideras, nadie debe gozar de sí mismo, porque nadie debe amarse a sí mismo a causa de sí mismo, sino a causa de aquel de quien debe gozar. Entonces es perfecto el hombre, cuando dirige toda su vida hacia la vida inmutable, uniéndose a ella con todo su afecto (...). Por tanto, si a ti mismo te debes amar no a causa de ti mismo, sino a causa de Aquel en el cual está el fin rectísimo de tu amor, no se asombre otro hombre si le amas también a él por causa de Dios”.

“Sed nec seipso quisquam frui debet, si liquido advertas; quia nec seipsum debet propter seipsum diligere, sed propter illum quo fruendum est. Tunc est quippe optimus homo, cum tota vita sua pergit in incommutabilem vitam, et toto affectu inhaeret illi (...). Si ergo teipsum non propter te debes diligere, sed propter illum ubi dilectionis tuae rectissimus finis est, non succenseat aliquis alius homo, si etiam ipsum propter Deum diligis”. SAN AGUSTÍN. *De Doctrina christiana*, I, 22, 20.

²⁹² Cfr. *Summa Theol.*, 2-2, q.26, a.3 ad 3.

Así, pues, el amor *descentra* de sí misma a la criatura, la lleva a salir de sí misma aplicando la actividad de sus potencias a un ente distinto de sí, y este *descentramiento* es un pleno *olvido de sí*, en el amor de benevolencia. En este sentido, debe entenderse que el amor benevolente verdadero y perfecto es realmente un amor *puro* y *desinteresado*; y sin embargo, este amor *puro* no excluye el amor a uno mismo, sino que lo subordina al amor de un bien superior. Ahora bien, puesto que el amor de benevolencia no excluye el amor a uno mismo, *tampoco puede excluir, en la criatura, el amor de concupiscencia, por el cual la criatura quiere el bien para sí*. El amor de benevolencia es, en su esencia, desinteresado, pero no por eso excluye el amor a uno mismo, sino que lo supone: en el Ente perfecto, el amor de benevolencia a sí mismo y a los demás se puede dar en un estado *puro* y de perfecto desinterés, porque no hay en él carencia o potencialidad respecto a ningún bien; pero en un ente finito, necesariamente han de coexistir ambos amores, de concupiscencia y de benevolencia, porque la criatura, no puede dejar de amarse a sí misma, ni puede dejar de desear su propia perfección. Y, no obstante, el amor benevolente, el amor de donación, de tal manera subordina el amor a uno mismo al amor del Bien perfecto, que la criatura queda olvidada de sí, y en este olvido encuentra su propia felicidad y la plenitud a la que tiende.

3. 3. Todo el obrar voluntario.

El amor es el principio del obrar del amante. En el tratado de las pasiones, el Doctor Angélico demuestra que el amor sensitivo es causa de toda otra pasión; o lo que es igual, muestra que *toda* pasión sensitiva no es otra cosa que una determinada *variante* del amor sensible respecto a un bien concreto. De aquí que el amor sensible determine necesariamente todo el obrar del animal, pues de las pasiones procede, de manera necesaria, por un instinto natural, todo el obrar del animal.

En realidad, el amor es el principio del obrar en todos los niveles de vida y en todo orden de cosas. “Todo agente obra en vistas de un fin. Pero el fin es lo deseado y amado por cada uno. De aquí que es manifiesto que todo agente, cualquiera que sea, realiza todas sus acciones a partir de algún amor”²⁹³.

Esto debe aplicarse principalmente a la voluntad: toda la fuerza o la energía de la voluntad para obrar reside en el amor, porque, por él, un bien concreto se constituye en *fin*. Si es propio de la voluntad, más que de ninguna otra potencia, el moverse por el fin y ordenar todas las acciones del sujeto a tal fin, y el amor es la referencia primera del apetito al fin, debe decirse que el amor voluntario es el principio intrínseco de todas las acciones voluntarias de la persona.

Así, el amor es, en primer lugar, el *principio de todos los afectos* de la voluntad. Porque, ausente el bien amado, la voluntad lo desea con *fervor*, y si ni lo

²⁹³ “Omne agens agit propter finem aliquem, ut supra dictum est. Finis autem est bonum desideratum et amatum unicuique. Unde manifestum est quod omne agens, quodcumque sit, agit quamcumque actionem ex aliquo amore”. *Summa Theol.*, 1-2, q.28, a.6.

puede alcanzar, languidece de *tristeza* y está como sin fuerzas para decidirse a nada; y si lo posee se *goza* en él, y en ese gozo *refuerza* su amor, moviendo a la voluntad a querer con más intensidad el bien que ama²⁹⁴. Y del deseo, de la tristeza y del gozo proceden todos los demás afectos de la voluntad.

Pero también el amor es principio de las todas las operaciones de las demás potencias del amante, sobre las cuales la voluntad impera: “Cada cosa obra según la exigencia de su forma, que es principio de operación y regla de la obra. Ahora bien, el bien amado es fin; y el fin es principio respecto a las operaciones así como los primeros principios respecto a lo cognoscible (...). Así el amante cuyo afecto está informado por el bien, que tiene razón de fin, aunque no siempre de fin último, se inclina por el amor a obrar según la exigencia del amado. Y tal operación es lo más deleitable para él, como lo que conviene a su propia forma. De aquí que todo lo que hace o padece en pro del amado le es deleitable, y ama con más ardor al amado en cuanto experimenta un mayor deleite en el amado en todas las cosas que hace o padece por él. Y así como no se puede retener el movimiento que al fuego le compete por las exigencias de su forma, a menos que se haga por violencia; así tampoco se puede impedir que el amante obre según su amor. (...). Y porque todo lo violento constricta, como repugnando a la voluntad, también es penoso obrar contra la inclinación del amor o aparte de ella. En cambio, obrar según ella es hacer lo que incumbe al amado. Pues como el amante asume al amado como siendo lo mismo que él, es preciso que realice, como en persona del amado, todo lo que al amado respecta; y así, en cierto modo, sirve al que ama, en cuanto se regula por los términos del amado”²⁹⁵.

Lo amado se vuelve fin del amante, de manera que el amante se inclina a hacerlo todo en vistas del bien amado. Como principio de obrar, el amor concupiscente se vuelve *acaparador* del bien que ama: se quiere el bien para uno mismo y todo se hace en vistas a poseer ese bien. En cambio, el amor de benevolencia y de amistad impulsa a la *donación* del bien que el amante posee, justamente porque el bien de la persona amada se ha transformado en fin de la intención propia; de manera que la primera actividad a la cual el amor benevolente impulsa es a la *entrega*, es decir, al actuar *para* el amado y como *en persona* del

²⁹⁴ Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, q.28, a.5 ad 4.

²⁹⁵ “Unumquodque autem agit secundum exigentiam suae formae quae est principium agendi et regula operis. Bonum autem amatum est finis. Finis autem est principium in operabilibus sicut principia prima in cognoscendis (...). Ita amans cuius affectus est informatus ipso bono quod habet rationem finis, quamvis non semper ultimi, inclinatur per amorem ad operandum secundum exigentiam amati. et talis operatio est sibi maxime delectabilis, quasi formae suae conveniens. Unde amans quidquid facit vel patitur pro amato totum est sibi delectabile et semper magis accenditur in amatum in quantum maiorem delectationem in amato experitur in his quae propter ipsum facit vel patitur. Et sicut ignis non potest retineri a motu qui competit sibi secundum exigentiam suae formae, nisi per violentiam; ita nec amans quin agat secundum amorem (...) Et quia *omne violentum est tristabile, quasi voluntati repugnans* ut dicitur V *Metaphys.*, ideo etiam est poenosum contra inclinationem amoris operari vel etiam praeter eam; operari autem secundum eam est operari ea quae amato competunt. Cum enim amans amatum assumpserit quasi idem sibi, oportet ut quasi personam amati amans gerat in omnibus quae ad amatum spectant; et sic quodammodo amans amato inservit, in quantum amati terminis regulatur”. *In III Sent.*, d.27, q.1, a.1 c n.14, 15 y 16.

amado: todo lo que el amante realizaba antes por amor a sí mismo y teniendo como fin su propia perfección, todo eso lo obra ahora en lugar de su amado y según las necesidades de éste. De aquí que sean efectos propios del amor benevolente tanto la benevolencia como la beneficencia: querer y hacer el bien para el amado.

Por el amor se vuelve *fácil y deleitable* para el amante todo lo que hace para alcanzar el bien que ama (en el caso del amor de concupiscencia) o por agradar y complacer y hacer el bien a la persona que ama (en el amor benevolente). De esto tenemos múltiples ejemplos: todos hemos comprobado cómo, cuando deseamos intensamente alcanzar algo, las dificultades parecen desaparecer; por su parte, el amor de madre lleva a la mujer a querer cuidar ella misma de su hijo enfermo, y a pasar por todos los sacrificios que sea necesario; otro tanto debe decirse del amor entre esposos o entre amigos: existe el deseo de manifestar el amor con grandes obras, aunque esto suponga grandes renunciaciones. Más aún, las renunciaciones y los sacrificios parecen volverse agradables, porque de ese modo se alcanza para el otro bienes grandes, y se manifiesta la magnitud del amor.

En definitiva, como fin del obrar del amante, la cosa o la persona amada impulsan más o menos explícitamente las decisiones voluntarias del sujeto: todas, si el bien amado se ha puesto como fin último, o algunas, en un determinado ámbito de realidad, cuando el bien se ama como un fin subordinado.

4. Pasividad y elección libre.

De entre los actos propios de la voluntad (simple volición, intención, elección y fruición), el amor corresponde, en sentido estricto, a la *simple volición* del fin, porque ambos actos se conciben como referidos al fin y como constituyendo la raíz de todo movimiento y acto del apetito, como ya hemos visto²⁹⁶. Pero ni la simple volición es elección, ni parece proceder de elección, sino que antecede a toda elección como su fundamento, pues lo que se elige son los medios en orden al fin. ¿Cómo puede existir, entonces, lo que Santo Tomás llama un amor *electivo*?

“El supremo apetito es aquel que se da con conocimiento y libre elección; pues este apetito, en cierto modo, se mueve a sí mismo, y de ahí que el amor que le corresponde sea perfectísimo y se llame *dilección, en cuanto por libre elección*

²⁹⁶ Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, q.8, a.2.

discierne qué cosa deba ser amada”²⁹⁷. “En los ángeles hay un amor natural y otro *electivo*, y el natural es en ellos principio del *electivo*”²⁹⁸.

Ciertamente toda simple volición (apetito o voluntad del fin) es amor y todo amor es cierta volición simple, si se considera estos términos en su significación propia y absoluta. Pero debe decirse que, de manera, relativa, la simple volición (el amor) de un determinado bien puede estar precedido y causado por la simple volición de otro bien: el amor de un bien puede estar causado por el amor de otro bien, y por tanto, ciertos amores y voliciones pueden estar precedidas de una elección y constituirse así en amores electivos. Nos explicaremos con más detalle.

El amor, en cuanto supone la inmutación del apetito por el bien entendido, entraña una dimensión efectivamente *pasiva*: por una parte, la *adecuación* o acomodación con el ser real de lo amado, por otra, la *recepción* del bien como bien entendido²⁹⁹. Esta pasividad queda manifiesta en lo siguiente: conocido el bien como bien conveniente, *necesariamente* la voluntad se complace y reposa en él, y esto tanto respecto del bien amable en sí mismo como del bien amable como perfección de otro.

Entonces, ¿hay un amor que pueda ser efectivamente *escogido*? Si elegimos comernos un melocotón porque nos gustan los melocotones, podríamos pensar que éste es un querer *elegido*, un amor concupiscente electivo porque podríamos no comer el melocotón; pero es evidente que lo escogido no es el *gusto* por los melocotones, sino la acción de comer el melocotón: el gusto o *amor* por los melocotones es anterior a la elección, es afección *pasiva* del apetito sensible, aprobada por la voluntad. Y este gusto por los melocotones tiene su fundamento

²⁹⁷ “Supremus autem appetitus est qui est cum cognitione et libera electione: hic enim appetitus quodammodo movet seipsum, unde et amor ad hunc pertinens est perfectissimus et vocatur dilectio, in quantum libera electione discernitur quid sit amandum”. *In De Divin. Nom.*, IV, lect.9, n. 402. Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, q.26, a.3.

²⁹⁸ “In angelis est quaedam dilectio naturalis, et quaedam electiva. Et naturalis dilectio in eis est principium electivae”. *Summa Theol.*, 1, q.60, a.2.

²⁹⁹ El amor voluntario puede llamarse ‘pasión’ en un sentido impropio, en la medida en que supone cierta ‘receptividad’ o cierta ‘acomodación’ o ‘adecuación’ con el ser de lo amado, porque la inclinación apetitiva se refiere al apetente hacia el ser natural de lo apetecido y al modo de lo apetecido.

“Pero a toda pasión corresponde un *movimiento*. A la pasión propiamente dicha, un movimiento propiamente dicho: un *pasar* efectivo de un estado inicial a un estado final que, en el caso máximo, podrá ser incluso una transformación substancial. En cambio, a la pasión *secundum receptionem tantum* (I-II, 22, 1), a la pasión impropiedades dicha, también un movimiento impropiedades dicho, el que Santo Tomás llama *actus perfecti*, “según que al sentir, al querer y al entender se les llama movimientos”. BOFILL, *La Escala de los Seres*, p.134.

Incluso en Dios, en el cual no hay potencialidad ni pasividad alguna, puede entenderse *en cierto sentido* el Amor Divino como procedente de cierta *recepción* del bien, en cuanto el Amor se origina de Dios Principio y de Dios Entendido, procede de Dios que se conoce a Sí mismo; no hay potencialidad puesto que el Amado y el Amor son el mismo Ser Divino, pero hay cierta recepción en cuanto el Amor ‘recibe origen’ del conocimiento que Dios tiene de sí. Cfr. *De Pot.*, q.10, a.4.

en otro amor: el amor al placer sensible; ahora bien, nadie escoge que el placer le agrade, simplemente el bien de los sentidos complace. Pero seremos más precisos si ponemos el ejemplo de un amor plenamente intelectual: el amor a la ciencia. El que ha escogido estudiar una ciencia porque se ha complacido en lo poco que de ella conoció, ha escogido libremente estudiar la ciencia, pero no ha escogido el amar esa ciencia: el amor a la ciencia ha precedido su elección de estudiarla. Ciertamente el amor de tal ciencia ha estado precedido de diversas elecciones que han llevado al sujeto a considerar tal modo de conocimiento; la *consideración* (acto del entendimiento) ha sido escogida libremente, pero no ha sido escogida la complacencia que la persona ha experimentado en la consideración de tal ciencia: la acción de considerar y atender una ciencia fue escogida libremente, pero que esa ciencia diera complacencia al espíritu del estudiante es una reacción necesaria de la voluntad ante la experiencia de un bien proporcionado a la naturaleza intelectual.

Supongamos, ahora, un caso de amor de benevolencia y de amistad. En la vida diaria nos encontramos con personas con las cuales *de natural* simpatizamos desde el primer momento en que tratamos con ellas, percibimos que ‘nos caen bien’: hay una proporción, una semejanza captada desde el primer instante, y que conlleva una complacencia. El encuentro con tales personas puede haber sido fortuito, pero también pudo haberse escogido, y hasta podríamos haber fomentado en nosotros, por elección libre, cierta *predisposición* positiva del ánimo para poder *congeniar* más fácilmente con el recién conocido. Sin embargo, en el encuentro primero y la primera impresión, el *agrado* y la *complacencia* en el otro no es algo elegido, sino que parece surgir en nosotros como una *reacción*; nuestra voluntad parece *movida* necesariamente por esta experiencia primera de la bondad del otro. Este amor (como complacencia primera) no es escogido libremente, y sin embargo, pueden ser libremente elegidas todas las circunstancias que nos llevaron al conocimiento del otro, o que nos llevaron a una determinada disposición interior (virtuosa o viciosa, por ejemplo) por la cual esa persona, en ese momento determinado, vino a *caernos* bien. Un acto tal de la voluntad, en cuanto es una complacencia no elegida, sino pasiva, no puede llamarse *libre*, pero en cuanto han sido escogidas libremente las circunstancias *causantes* ese amor primero se puede imputar a la libertad del sujeto.

Pero la libertad penetra más profundamente en el acto de amor voluntario, y no se limita a influir en las circunstancias que originan el amor: la voluntad es libre para dejar que ese primer acto de amor, esa primera reacción pasiva, alcance o no en el sujeto, el nivel de un amor pleno y perfecto: la voluntad puede consentir o no en su primer acto de complacencia amorosa, respecto a todo bien que no sea apprehendido como el bien perfecto.

El proceso de amor en la voluntad no se detiene en la mera complacencia primera; porque, desde el momento en que tal complacencia proviene de un juicio acerca de la bondad de una cosa, la persona *puede volver sobre su juicio* y completarlo y corregirlo. Conocida una persona que nos agrada, con la cual tenemos proporción, la voluntad misma puede *confirmarse* a sí misma en esa complacencia o rechazarla, es decir, puede *consentir* su propia afección (o la afección del apetito inferior) o rechazarla; y esta posibilidad de *consentimiento* de su propia inclinación se da tanto respecto a las cosas como a las personas. Sobre

ese consentimiento la voluntad tiene dominio y es libre; así pues, aunque es pasiva respecto a la primera complacencia surgida del juicio primero, es libre para disponer en la aprobación o rechazo de esta primera complacencia, porque tiene dominio sobre las causas de ella.

Supongamos –volviendo a nuestro ejemplo– que al conocer al alguien que nos agrada ‘de entrada’, aceptamos y consentimos en aquella primera complacencia (que en el hombre es, generalmente, una mezcla de inclinación sensible y afección de la voluntad, proveniente de un juicio primero); entonces la voluntad *se afirma en su adhesión a esa persona y se determina a sí misma queriendo el bien para la persona amada*. Aunque este amor ha tenido un principio pasivo, sin embargo, nos encontramos con que ha sido elegido libremente, puesto que el acto de consentir en quererle bien es libre.

Supongamos, ahora, el caso contrario: un hombre conoce a otro que, ‘de entrada’, le desagrada: no hay una complacencia inmediata porque de primera se ha establecido un juicio negativo. Esta primera reacción de *odio o desagrado* también puede ser consentida o rechazada por la voluntad, porque la inteligencia también puede volver sobre su juicio, y comprobar que no todo en aquel sujeto es malo, que existe en él algo que le hace digno de ser amado por sí mismo: su humanidad (y en el caso de una reflexión iluminada por la fe, la filiación divina). Todo hombre sabe que el subsistente de naturaleza racional es bueno y amable por sí mismo, que tiene una dignidad, porque lo experimenta así respecto de su propio ser; el paso que falta a la reflexión de cada hombre es comprobar que esa dignidad, esa bondad que existe en sí mismo, existe también en su semejante; y cada uno debe ‘hacerse cargo’ de tal realidad mediante una reflexión que llegue a los sujetos concretos. En realidad, el amar y complacerse en el subsistente de naturaleza intelectual no es un acto libre, porque tal naturaleza es en sí misma amable y cada hombre necesariamente ama la suya propia, pues experimenta en sí mismo su bondad. En cambio, sí es libre la consideración *reflexiva* de esa naturaleza y de esa dignidad en cuanto presente en otra persona. Considerando esa dignidad en el otro, el hombre puede determinarse, por este motivo, a *amar* a su semejante, aunque no le haya impresionado favorablemente, es decir, puede determinarse a ‘querer para él el bien’. En este caso, se da un amor voluntario libremente escogido, en cuanto la voluntad se ha determinado a sí misma en su acción: querer el bien para el otro, a pesar de la primera reacción negativa.

Hemos presentado este ejemplo de un modo muy simplificado, pues la mutua influencia de apetito sensitivo e intelectual hace que la realidad sea bastante más compleja; y la presencia, en el corazón del hombre, de diversos amores le lleva a inclinar su decisión más en un sentido que en otro. Con todo, precisemos algo más: la decisión de querer el bien del otro *a pesar* del primer desagrado, muestra claramente el dominio que la voluntad tiene no sólo sobre el apetito sensitivo (pues es evidente que en este primer *rechazo* el apetito inferior suele jugar un papel preponderante, mediante la imaginación y la cogitativa), sino sobre su propia inclinación (pues esa primera reacción no es meramente sensitiva, sino intelectual, desde el momento en que proviene de un juicio inmediato del entendimiento): ante el primer *desamor* (pasivo) la voluntad se enfrenta a sí misma con una decisión libre de amor. Y, no obstante, esta elección libre de querer el bien del otro no puede llamarse todavía *amor*, en el sentido pleno de la

palabra, hasta que no llegue a la *complacencia* de la voluntad en la bondad del otro, es decir, a la unión afectiva, por la cual el otro sea para mí como *otro yo*. Tal decisión libre de querer el bien del otro puede entenderse como un acto de simple *benevolencia*, que es ciertamente principio de amor³⁰⁰. Realmente, mientras no haya complacencia y unión afectiva no hay amor en sentido absoluto, aunque pueda existir una decisión libre de amar a alguien y un deseo sincero de hacerle el bien.

Pero ya sabemos que la complacencia propia del amor –aunque, en cierto sentido, puede ser *elegida* libremente por la voluntad– en un sentido absoluto se sigue de manera necesaria y no libre de la consideración del bien. Necesariamente de la experiencia intelectual de la bondad de una cosa, se sigue la *complacencia* de la voluntad en ese bien. Entonces, el que decide libremente amar a otro, si esto no le sale ‘de natural’, ¿no tiene posibilidad de llegar nunca a amarlo con verdadera complacencia y unión de afecto?

Evidentemente, como ya se ha dicho, existe la posibilidad, no porque puede forzar o decidir directamente sobre su complacencia, sino porque la persona puede influir por su voluntad libre en las causas de ella; por una parte, la *consideración* de esa bondad depende de la decisión libre de la voluntad, que domina sobre los actos del entendimiento; por otra la *formación del carácter* (por la cual se han ido afianzando, en el corazón del hombre, determinadas disposiciones que le hacen *semejante* a unos y *distinto* de otros) también ha sido obra de la voluntad libre, y puesto que “así como es cada uno, así le parece el fin”, ese mismo carácter o disposición interior llevará a que nos complazcan determinadas personas y actitudes y a que nos desagraden otras. Cada persona humana tiene dominio libre sobre la consideración de su entendimiento (por medio de la cual se presenta el bien), y sobre la constitución de su carácter (por el cual la persona se hace semejante y proporcionada a determinados entes y a determinadas acciones); de manera que es libre no para producir directamente la complacencia de la voluntad, pero sí para poner sus causas.

Sigamos con el ejemplo anterior: un hombre que decide libremente amar a otro que, ‘de entrada’, no le cae bien, *ya lo ama*, pues su voluntad ha decidido quererle bien; ya lo ama, porque esa decisión de amor *proviene necesariamente de otro amor anterior* (por ejemplo, el amor a la justicia, o a Dios); pero su decisión de amar *a esa persona en concreto* todavía no es amor perfecto hasta que dicha persona sea para él ‘como otro yo’, hasta que aquel hombre no llegue a complacerse en la existencia y el bien de quien ha querido amar. En la decisión de amor benevolente está sembrada cierto principio de amor, porque aquél que, de verdad, decide querer el bien del otro y amarle, actuará en lo que pueda según obras de amor: procurará el bien del otro, procurará considerar lo que hay de bueno en aquél, procurará adecuarse a la voluntad del otro. Este ejercicio, hecho con constancia y rectitud de intención, es capaz de disponer para una verdadera complacencia amorosa por la vida y el bien del otro, pues va cambiando la disposición interior de quien intenta amar y, normalmente, acaba despertando el

³⁰⁰ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicomaco*, IX, c.6, 1167 a 6.

amor de quien es amado, si es que éste no se encuentra excesivamente depravado por el vicio y la maldad de corazón³⁰¹.

Existe, pues, amplio espacio para la libertad y la elección en el amor de la voluntad. Ciertamente es necesario que la voluntad no se complazca en aquello que el entendimiento le presenta como bueno, porque el bien es su objeto. Como primera inmutación del bien en el apetito, el amor corresponde a la *simplex voluntas*, a la primera y natural reacción de la voluntad. En una consideración absoluta, con anterioridad al amor no existe ninguna otra fuerza actual en la voluntad que pueda impedir el acto de amor; ni siquiera la fuerza de la libertad, porque justamente la fuerza del acto libre procede del amor. Pero frente a todos los bienes imperfectos (o imperfectamente conocidos) el amor voluntario es imperfecto; inclina como un *peso*, pero no determina necesariamente. Pertenece a la libre autodeterminación de la voluntad, el que ese peso acabe determinando la intención, la elección y la acción del sujeto. ¿Cómo es posible que la influencia del amor, que es el primer acto de la voluntad, sea *interferido* por el acto de la misma voluntad? Porque, no estando en el amor perfecto y en el perfecto orden de amor, coexisten muchos amores; y de manera fundamental, coexisten dos amores: el amor a Dios y el amor a uno mismo. Amar a Dios –si se considera su bondad– y amarse a uno mismo son amores naturales y pasivos; pero no es pasivo el definirse por un orden de amor: amar a Dios sobre todas las cosas y a uno mismo para Dios, o amarse a uno mismo por encima de Dios, y todas las cosas para sí.

Cada persona determina según su voluntad libre el orden de su amor, porque está en ella el querer considerar y pensar en un bien o en otro, y está en ella la fuerza con que quiera adherirse al amor al cual se determina. En una persona de naturaleza meramente espiritual, esta decisión es única y determinante; en el hombre, por el influjo de sus pasiones, la definición del orden de amor, se establece en una decisión imperfecta, que debe ser confirmada mediante múltiples elecciones, a lo largo de la vida, y que, por lo mismo, puede cambiar.

En síntesis, como *respuesta* del apetito ante el bien, el amor de la voluntad tiene un carácter *pasivo*: la voluntad no puede dejar de complacerse en lo que el sujeto *experimenta* como bueno. Sin embargo, esto no impide que el acto de amor voluntario sea un acto libremente elegido.

En primer lugar, porque la primera complacencia de la voluntad finita frente al bien limitado es siempre un amor *imperfecto*. Así, la reflexión del espíritu sobre sí mismo le permite poder completar el primer impulso de amor en

³⁰¹ En realidad, decidir ‘hacer el bien’ a alguien que nos ‘cae mal’ es decisión de una persona *buna y muy buena*; poner todos los medios para llegar a amar *verdaderamente* a alguien que ‘de natural’ nos molesta (por su manera de ser o por estar abiertamente en contra de nosotros), es decir, ser constante y realmente eficiente en la intención de amar al enemigo hasta el punto de llegar a verlo ‘como otro yo’, es posible sólo por la gracia divina, que nos permite ver en el *enemigo*, por sobre la naturaleza, un motivo nuevo de amor: nos permite ver a Dios mismo.

Esta afirmación de amor al enemigo requiere otra precisión: se ama al enemigo en lo que tiene de ‘bueno’ y no en lo que tiene de ‘enemigo’, pues no es posible amar el mal, y porque amar el mal que hay en el otro es sinónimo de odiar al otro.

una dirección o en otra. De manera que el *afianzar* o *rechazar* su propia complacencia amorosa mediante el consentimiento es acción libre de la voluntad.

En segundo lugar, porque también está en el poder de la decisión libre del espíritu, el influir sobre las causas que han de originar la complacencia amorosa, y de este modo, la persona puede realmente elegir ser afectado por un amor o por otro. Las causas sabemos que son tres: el bien, la semejanza y el conocimiento. Sobre la primera la voluntad no tiene dominio, es decir, no puede hacer que el bien no le complazca, porque es su objeto propio. Sobre el conocimiento, sí tiene poder de decisión, como ya hemos visto, pues puede imperar sobre el entendimiento para que se aplique o no a la consideración de un objeto o de otro. Finalmente también tiene poder para influir sobre la semejanza, en la medida en que el hombre puede *forjarse* libremente un carácter *proporcionado* a ciertos bienes y no a otros.

“La cualidad (disposición) en los hombres es de dos tipos: una, natural y otra, sobreañadida. Puede tomarse la cualidad natural o respecto a la parte intelectual, o respecto al cuerpo y a las potencias anexas al cuerpo. Y porque el hombre posee alguna cualidad natural según la parte intelectual, el hombre naturalmente apetece el fin último, es decir, la felicidad. Lo cual es una apetito natural, y no está sometido al libre albedrío. También por parte del cuerpo y de las potencias unidas al cuerpo, el hombre puede ser de cierta cualidad (disposición) natural, según que tiene tal complexión o tal disposición debido a alguna influencia de causas corpóreas; causas que no pueden afectar a la parte intelectual porque ésta no es acto de un cuerpo. Por tanto, así como cada uno es según su disposición corporal así le parece el fin; porque debido a este tipo de disposición, el hombre se inclina a elegir algo o a repudiarlo. Pero *estas inclinaciones subyacen al juicio de la razón*, al cual obedece el apetito inferior; en consecuencia, el libre albedrío no es impedido por tales disposiciones. Ahora bien, las cualidades sobreañadidas son los hábitos y las pasiones, según las cuales uno puede inclinarse más hacia una cosa que hacia otra. No obstante, también estas inclinaciones subyacen al juicio de la razón, en cuanto está en nuestro poder adquirir o excluir tales cualidades, ya sea causalmente, ya sea dispositivamente”³⁰².

³⁰² “Qualitas hominis est duplex: una naturalis, et alia superveniens. Naturalis autem qualitas accipi potest vel circa partem intellectivam; vel circa corpus et virtutes corpori annexas. Ex eo igitur quod homo est aliqualis qualitate naturali quae attenditur secundum intellectivam partem, naturaliter homo appetit ultimum finem, scilicet beatitudinem. Qui quidem appetitus naturalis est, et non subiacet libero arbitrio, ut ex supradictis patet. Ex parte vero corporis et virtutum corpori annexarum, potest esse homo aliqualis naturali qualitate, secundum quod est talis complexionis, vel talis dispositionis, ex quacumque impressione corporearum causarum: quae non possunt in intellectivam partem imprimere, eo quod non est alicuius corporis actus. Sic igitur qualis unusquisque est secundum corpoream qualitatem, talis finis videtur ei: quia ex huiusmodi dispositione homo inclinatur ad eligendum aliquid vel repudiandum. Sed istae inclinationes subiacent iudicio rationis, cui obedit inferius appetitus, ut dictum est. Unde per hoc libertati arbitrii non praeiudicatur. Qualitates autem supervenientes sunt sicut habitus et passiones, secundum quae aliquis magis inclinatur in unum quam in alterum. Tamen istae etiam inclinationes

En conclusión, tanto con respecto al amor a Dios, como a uno mismo, como al prójimo, está en poder de la libre decisión de la persona el completar o no su primer acto de amor por el consentimiento, por la consideración intelectual del bien y por la formación del propio carácter; de manera que puede decirse, con propiedad, que el amor voluntario a cualquier bien finito (o al Bien Universal imperfectamente conocido), como acto *completo* de amor, es siempre una *dilectio*, un amor electivo, un amor precedido de elección³⁰³.

5. Amor y virtud.

Hemos hablado bastante de la decisión fundamental de amor: ésta se da en los hombres y en los ángeles, aunque de manera distinta. Para los subsistentes en ser absolutamente espiritual, la decisión libre de amor se encuentra movida *únicamente* según los impulsos propios del amor *del espíritu*: amor a uno mismo y amor a Dios. Entre estos amores naturales se debate la decisión de la persona incorpórea, nada más. Pero en el hombre entra en juego un nuevo factor: la pasión, el amor sensitivo, que puede influir fuertemente en la decisión de la voluntad³⁰⁴.

La pasión ciega el juicio de la razón e impide el acto perfecto de la voluntad, porque ésta no puede dirigirse libremente al bien que, sin el influjo de la pasión, ciertamente elegiría. Pero que la pasión pueda influir en la decisión de la

subiacent, in quantum in nobis est tales qualitates acquirere, vel causaliter vel dispositive, vel a nobis excludere”. *Summa Theol.*, 1, q.83, a.1 ad 5.

³⁰³ Así enseña también BOFILL que la pasividad o receptividad propia del amor, la voluntad añade la posibilidad de definirse frente a su propia afección. “Tratándose de la voluntad y de su modo propio de obrar, el influjo del objeto sobre el sujeto tan sólo en sentido lato merece el nombre de *pasión*; y si la voluntad finita sigue siendo un *movens motum*, si está afectada por el objeto que se le presenta como bueno, *aficionada* a él, sin embargo, no está *arrastrada* por él, “*non trahitur ad agentem*”; y a diferencia de los irracionales, conserva ante cualquier bien finito el poder de entregarle o rehusarle su amor”. *Op. cit.*, p. 135.

Por lo mismo que el amor supone cierta ‘receptividad’ (que en el amor de la voluntad no siempre debe entenderse como ‘potencialidad’), cierto ‘acomodarse’ al ser del otro, también puede interpretarse la existencia de cierto ‘movimiento’ en sentido impropio en el acto de amor. Pues, por una parte, el amor ‘emana’ del ser como el acto del acto (a semejanza del conocimiento, aunque el amor tiene un carácter más receptivo por cuanto procede del ser y *del conocimiento*); y por otra, en la persona humana la emanación del amor supone un cierto proceso, análogo al del conocimiento. La perfección del conocimiento se da en la concepción del verbo; pero en el hombre, esta concepción significa, la mayoría de las veces, un cierto esfuerzo de concentración y reflexión, un ‘proceso’ que denominamos ‘pensamiento’; de manera semejante, sucede también en el caso del querer de la voluntad: la perfección de la volición se da en la ‘expiración’ del amor, pero el llegar a amar realmente una cosa o una persona, supone para el hombre, muchas veces, un proceso a veces bastante largo de interiorización, libremente consentida e intentada.

³⁰⁴ Véase capítulo tercero: la influencia de los apetitos sobre la razón. Cfr. *Summa Theol.*, 1, q.81, a.3; ad 2; *ibíd.*, 1-2, q.25, a.3 ad 1.

voluntad, no corresponde al estado *normal* de la naturaleza humana: la voluntad está ordenada, por esencia, a gobernar sobre las apetencias inferiores, porque a ella le corresponde ordenar todas las potencias hacia la consecución del fin último.

Sin embargo, aunque la anormal influencia de las pasiones en el apetito intelectual sea un hecho, la voluntad sigue siendo libre para poder rechazar esa influencia y el hombre puede aprender a dominar sus sentimientos. Si el hombre se deja llevar por sus pasiones, éstas irán sometiendo el amor de la voluntad a las inclinaciones del apetito sensitivo, hasta el punto de llegar a experimentar como *bueno* sólo lo que agrada al sentido: esto es lo que va forjando los vicios de la sensualidad en el hombre, que queda subyugado a sus instintos animales; aunque nunca tan sometido que no pueda, en algún momento, rechazarlo.

Pero el vicio es un *amor*, un amor desordenado; o más bien, es la consecuencia de un amor desordenado a sí mismo, concretado a través de múltiples elecciones equivocadas: el vicio del apetito sensitivo se sigue de elegirse a sí mismo a través de la satisfacción de los propios instintos animales. Por eso, el vicio en el orden de la sensualidad es la consecuencia, en el hombre, de otro hábito corrupto más profundo; el vicio espiritual en la decisión fundamental: la preferencia habitual del amor a uno mismo por sobre el amor a Dios (lo que, en Teología sobrenatural, se llama *soberbia*).

El estado normal y perfecto del hombre es que su razón *se guíe por la verdad*, su voluntad se someta a la razón, y sus pasiones obedezcan a la voluntad. Esto es la virtud; la virtud moral en su conjunto. La virtud moral también tiene también, en su raíz, un amor: el amor rectamente ordenado. Está en el dominio del hombre adquirir virtud o vicio, amor ordenado o amor desordenado; pero a medida que los adquiere, su voluntad se determina cada vez más en una dirección o en otra; su amor, en uno o en otro sentido, se hace cada vez más fuerte.

La virtud y el vicio ¿quitan la libertad? El vicio, en cierto sentido, sí: disminuye la libertad, la reduce casi hasta su mínima expresión: el que es plenamente vicioso puede elegir, pero siempre yerra en su elección; y esto hace que éste siempre en contradicción consigo mismo, siempre anhelando el bien para sí y siempre vacío. Aunque, en la vida presente no existe el vicioso absoluto; siempre existe la posibilidad de no actuar conforme al amor desordenado.

El caso de la virtud es distinto: determina la inclinación de la voluntad, pero la virtud supone un amor respecto del verdadero bien; por eso, la virtud, por sí misma, llena, perfecciona. Es un amor que potencia las capacidades del hombre y lo hace capaz de sus mejores actos libres: lo hace capaz de dar gratuitamente. La virtud, entrañando el amor al bien verdadero, une al bien verdadero y, por eso, llena; quien se une al bien verdadero, no puede dejar de comunicarlo: se hace libremente comunicativo de su bien, a quien quiere.

Nos detendremos, ahora, brevemente en la naturaleza y las causas de la virtud, para intentar comprender un poco hasta que punto interviene en ella el amor, y como este mismo amor hace al virtuoso, *comunicativo* de su propio bien.

La virtud moral se ha definido tradicionalmente como un *hábito moral bueno*. Se trata de una realidad *bueno* en la medida en que se refiere al verdadero bien de la persona creada; se ubica en el ámbito de lo *moral* porque la virtud determina la *praxis* del sujeto, es decir, las actuaciones u operaciones generadas, de un modo u otro, por su voluntad libre. Con el término *hábito* se significa la constitución ontológica de la virtud, su ubicación dentro de las categorías metafísicas y su relación con la persona. ¿Qué quiere decir esta palabra?

En primer lugar, qué no quiere decir: el sentido de la palabra *hábito* del que habla Santo Tomás no puede confundirse con el uso moderno de este término, pues en el lenguaje ordinario el *hábito* equivale a una *costumbre* o a un *modo mecánico o rutinario de actuación*³⁰⁵.

Realmente la virtud moral es algo muy distinto a una buena costumbre o a una rutina: las *buenas costumbres* pueden degenerar en *manías*, y la *rutina* suele ser un actuar irreflexivo, del cual nunca nos preguntamos el porqué. Así, por ejemplo, hay personas que, en pro del orden, se empeñan en dejar una cosa en un determinado sitio, aunque eso moleste expresamente a todos los que conviven con ella: esto, por lo general, no puede llamarse *virtud*, sino, más bien, *manía*. Y hay quienes, por rutina, siempre saludan con un “¿cómo está usted?”, sin escuchar la respuesta.

El *hábito*, entendido en el pensamiento tomista (*habitus*) y aristotélico (*hexis*), es una *disposición interior y estable* del sujeto que lo lleva a *ser* y a *obrar* de una determinada manera; esto es lo radical en el *hábito*; que no sólo lleva a actuar de un determinado modo con cierta facilidad –como la costumbre–, sino que determina, de un modo u otro, el mismo *ser* del sujeto, su constitución ontológica o moral: el *hábito* es un *modo de ser* de la persona, del cual brota directa o indirectamente su obrar.

³⁰⁵ Cfr. MOLINER, M. *Op. cit.*, tomo 2, voz: *hábito*, p. 10.

En el ámbito de la psicología experimental, el término *hábito* no se utiliza con demasiada frecuencia, y su uso suele restringirse al ámbito de la psicología educacional (los educandos pueden adquirir el ‘hábito’ del orden, el ‘hábito’ de la higiene personal, etc.). En general, se le entiende como un producto del *aprendizaje*. Así, un diccionario de psicología define el *hábito* como “forma de reacción adquirida, que es relativamente invariable y fácilmente suscitada (restringida usualmente a movimientos musculares coordinados, pero a veces aplicado en sentido más general). Como producto terminal de aprendizaje se contrapone a *instinto*. Como acción casi automática se contrapone a acción propuesta y deliberada. (...) En el aspecto experimental el *hábito* se caracteriza por la disminución de la atención” (WARREN, H.C., *op.cit.* p.158). En definitiva, el *hábito* es un cierto modo de conducta externa, estable y aprendida.

Las diversas corrientes psicológicas fundamentan de distinta manera la existencia y la producción de los *hábitos*: para el conductismo, el *hábito* no puede tener más profunda raíz que la del resto de la conducta humana, a saber, la reacción biológica, más o menos compleja, del organismo frente a estímulos externos, supuestas ciertas disposiciones físicas internas. Para las corrientes de línea cognitivista o cognitivo-conductualista, en cambio, el *hábito* encuentra su fundamentación también en el pensamiento y en la adhesión intelectual del individuo al modo de conducta propuesto. Nos parece que esta última concepción de ‘hábito’ se encuentra más cercana al pensamiento del Angélico.

En lo que respecta al hábito moral, éste constituye el *carácter* o *ethos* de la persona; puesto que consiste en una determinación no de las meras potencias motrices exteriores, ni simplemente de los sentidos externos o internos, sino de los mismos apetitos, los cuales ordenan a toda la persona hacia su fin último. Por eso, también el hábito moral es llamado *hábito electivo*, puesto que orienta las elecciones del sujeto y puede ser usado libremente por éste, cuando él quiere³⁰⁶.

Así, la virtud –como hábito moral *bueno*– es la disposición interior y estable del sujeto que le inclina a elegir *el verdadero bien* (el bien conforme a la razón o a la norma divina)³⁰⁷ y a elegirlo *de la manera adecuada*: con estabilidad, prontitud, deleite, y sin error³⁰⁸. Ya desde su mismo concepto, la virtud puede ser equiparada con el amor, al menos con el amor natural; pues si el amor natural *dispone* a la voluntad necesariamente respecto del fin último en general, inclinando a la voluntad hacia la felicidad *en común*, la virtud, por su parte, *dispone* a la voluntad y a los apetitos inferiores frente a ciertos bienes concretos, inclinándoles a ellos según un recto orden. De aquí se ha entendido que las virtudes (como todo hábito) *connaturaliza* con el objeto al cual se refiere. En definitiva, las virtudes morales constituyen ciertas perfecciones *sobreañadidas* al apetito y que lo disponen a querer y elegir rectamente frente a bienes a los cuales no se encuentra ordenado por naturaleza³⁰⁹; por esto, se dice que la virtud “hace bueno a quien la posee y hace buena su obra”³¹⁰.

¿Qué diferencia existe entre la virtud moral y la buena costumbre? No otra cosa, sino la *profundidad* del principio donde la virtud moral arraiga, porque la raíz de la virtud es un amor: cada virtud constituye un recto amor de los apetitos a un determinado bien concreto, un amor según el orden de la razón y según la adhesión de la voluntad al verdadero fin. “Como la virtud se ordena al bien, para cualquier virtud se requiere que de tal modo se relacione con el bien que obre *bien*, es decir, *voluntaria, pronta, deleitable* y también *firmemente*. Pero todas éstas son condiciones de la operación virtuosa que no pueden convenir con ninguna operación, *si el agente no ama el bien en vistas del cual obra*, puesto que el amor es el principio de todas las afecciones de la voluntad. Lo amado es deseado cuando no se tiene, produce deleite cuando se tiene y las cosas que impiden que alcancemos el bien amado nos provocan tristeza. De manera que lo que se hace por amor, se hace firme, pronta y deleitablemente. Por tanto, *para la virtud se requiere el amor del bien al cual la virtud se dirige*”³¹¹.

³⁰⁶ Cfr. AVERROIS CORDVBENSIS, *In III de Anima*, coment.18, líneas 26-29.

³⁰⁷ Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, q.38, a.3; *ibíd.*, q. 55, a.1.

³⁰⁸ Cfr. *De Virtut.*, q.un., a.1; *ibíd.*, a.8 ad 7.

³⁰⁹ Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, q.49, a.4.

³¹⁰ ῥ2htéon ou3n o7ti pa?sa alreth’, ou4 a6n ñ3 alreth’, au1tó te eu3 e5con alpotelei? kai tò e5rgon aultou? eu3 alpodídwsin. ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*, II, c.6, 1106 a 15.

³¹¹ “Cum ergo operetur ad bonum; ad virtutem cuiuslibet requiritur quod sic se habeat quod ad bonum bene operetur, id est voluntarie et prompte et delectabiliter, et etiam firmiter; hae enim sunt conditiones operationis virtuosae, quae non possunt convenire alicui operatione, nisi operans amet bonum propter quod operatur, eo quod amor est principium omnium voluntarium affectionum. Quod enim amatur, desideratur dum non

Para que exista virtud se requiere que exista amor al bien al cual la virtud se dirige; manifiestamente en el pensamiento del Angélico, el amor entra como constitutivo esencial de la virtud. ¿Por qué? Porque no podrían darse los efectos propios de la virtud si no existiese un amor al bien que la virtud busca; en efecto, ¿cómo puede hacerse con prontitud y deleite una cosa que no se ama? Podríamos contestar: ‘por costumbre’. Pero, aunque es cierto que la costumbre y la rutina dan cierta agilidad a la acción (puesto que ya no es necesario pensar qué hacer), no obstante, mientras no haya amor, no existe deleite en lo que se hace, y en cuanto hay deleite de la voluntad, hay amor. La íntima relación entre el amor recto y la virtud queda patente al considerar que el hábito moral constituye la *disposición* interna por la cual un determinado bien se vuelve proporcionado y conveniente, y como casi *connatural* con el sujeto³¹²; pero sabemos que es efecto propio del amor el connaturalizar al amante con el objeto amado, de manera que lo amado se haga como forma del apetito y fin del amante.

Sin embargo, ¿se puede identificar totalmente la virtud con el amor recto al bien?, ¿no es la primera una *disposición* y el segundo, una *operación*?; más todavía, ¿no tiene la primera el carácter *estable*, mientras que el amor, en cuanto es un acto segundo, consiste en una realidad *transitoria*? Sería objeto de un interesante estudio determinar con exactitud la relación que existe entre el hábito moral y el amor, pero para el presente bástenos tener en cuenta que el amor, siendo en sí mismo una operación tiene siempre su causa en una cierta *disposición interior*, que el mismo acto de amor refuerza.

El amor es *acto* de complacencia en el bien que tiene su causa más directa en la *proporción o conveniencia* entre el sujeto y el bien: sólo el bien *conveniente* a una persona puede ser bien *amable* para ella, y por esto, la *apetibilidad* de un bien concreto depende de la interna disposición substancial o accidental de la persona. Por su parte, la virtud es cierta *disposición interior estable*, aunque de carácter accidental, que causa la *proporción y connaturalidad* del sujeto con el bien al que tal virtud se ordena. De aquí que Santo Tomás entienda la virtud, y el vicio, como íntimamente relacionado con la captación del bien como *fin*, y no sólo a nivel del juicio práctico *particular*, sino principalmente a nivel del juicio práctico *universal*, pues siendo el hábito moral una disposición estable, dispone para juzgar de manera *general* acerca del bien: el virtuoso o el vicioso se caracterizan justamente por su captación, recta o corrupta, del principio *universal* de su acción.

habetur, et delectationem infert quando habetur et tristitiam ingerunt ea quae ad habendum amatum impediunt. Ea etiam quae ex amore fiunt, et firmiter, et prompte et delectabiliter fiunt. Ad virtutem igitur requiritur amor boni ad quod virtus operatur”. *De Carit.*, q.un, a.2.

³¹² “Porque a quien tiene un hábito, le resulta amable en sí mismo aquello que le es conveniente conforme a su propio hábito, puesto que (el hábito) se lo hace connatural, en cuanto la costumbre y el hábito se vuelven naturaleza”.

“Quia unicuique habenti habitum, est per se diligibile id quod est ei conveniens secundum proprium habitum: quia fit ei quodammodo connaturale, secundum quod consuetudo et habitus vertitur in naturam”. *Summa Theol.*, 1-2, q.78, a.2. Cfr. *De Virtut.*, q.un, a.1.

Parece, entonces, manifiesto que la virtud viene a ser *causa* de actos de amor al bien, y no de cualquiera, sino de un amor estable hacia el bien: la virtud, como disposición interior, hace que el sujeto quede proporcionado a un verdadero bien y así pueda complacerse *de manera actual* en el bien que es objeto de tal virtud, cada vez que este bien se presenta a la consideración de la mente.

Notemos, sin embargo, que el amor, como operación de la voluntad, es un acto segundo: determinación completa del apetito intelectual respecto al bien que es comprendido como fin; este acto segundo, que es el amor, puede desencadenar una serie de operaciones posteriores que desembocan en la *elección*, y en el *gozo* o la *frustración* del sujeto operante. El amor, en sí mismo, no es un acto de elección, aunque puede estar antecedido de ella; por su parte, la virtud, como hábito electivo parece disponer propiamente, más que para el acto de *amor*, para una determinada *elección* respecto de un medio en orden a un fin amado; ¿puede decirse que la virtud causa el amor, cuando, en realidad, parece causar la elección? La respuesta es afirmativa: el acto segundo al cual dispone la virtud es una elección, y no obstante, por el mismo hecho de que la virtud dispone adecuadamente respecto de un determinado bien, es efecto de la virtud el que el sujeto se *deleite* en su elección, es decir, que su elección no le resulte costosa (incluso cuando se refiere a bienes difíciles de alcanzar) porque no sólo el bien que pretende alcanzar con la elección, sino que hasta la misma elección buena se le ha vuelto proporcionada, (de aquí que la virtud reduzca bastante el trabajo de la deliberación). Puesto que la virtud por sí misma conlleva la *complacencia* del sujeto en la elección buena (no porque sea suya sino porque es buena), y en el bien al cual esa elección se ordena, debe entenderse que efectivamente la virtud es causa de amor, o al menos *incentivo y refuerzo estable* del amor al verdadero bien.

Pero el recto amor al bien no es sólo *efecto* de la virtud, sino –como decíamos al comienzo– su causa, su raíz más profunda, hasta el punto de que no puede afirmarse que haya virtud mientras no exista este amor recto como fundamento de la adecuada disposición del sujeto.

No hay virtud moral sin un amor previo; en primer lugar, porque antes de adquirir o consolidar la virtud, ya existen en el sujeto ciertos amores naturales, que son principios para amar el bien de la virtud. Como se ha dicho en los capítulos anteriores, existen ciertas disposiciones naturales en las personas, que hacen que determinados bienes sean para ellas amables de manera natural, es decir, sin que se requiera *adquirir* ninguna proporción con ese bien, justamente porque ya se tiene. Así, cada persona está proporcionada a su ser y a su vivir, a entender, y a todas las operaciones propias de sus potencias, y no requiere ninguna otra disposición más que la de su naturaleza para que tales bienes le complazcan y se le presenten como amables tan sólo con poner la atención en ellos. A veces, Santo Tomás llama a estas disposiciones *virtudes naturales*³¹³, en la medida en que disponen a un amor natural y en cuanto son también como semilla de las virtudes morales³¹⁴. Pertenece también a la misma disposición *natural* del sujeto,

³¹³ Cfr. *De Carit.*, q.un, a.2.

³¹⁴ Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, q.63, a.1.

cierta inclinación (que puede estar obstruida, pero no puede ser eliminada) a obrar conforme a la verdad que descubre su inteligencia y a someter sus inclinaciones inferiores a esta verdad.

En estrecho contacto con las disposiciones naturales, se encuentran las virtudes morales en el hombre, puesto que el amor natural al bien en general y a obrar conforme a la verdad puede ser concretado respecto determinados bienes y determinadas acciones particulares, en la medida que el sujeto adhiera, con su consentimiento y con sus elecciones, a la recta ordenación de sus inclinaciones. En otras palabras, la virtud nace de un amor natural previo, porque no es posible adquirir la disposición virtuosa si, antes de adquirirla, no nos complace ya, de algún modo, el bien de la virtud: nadie se empeña en habituarse a ser justo si no ama antes, de algún modo, la justicia; ni procura hacerse templado, si no se le presenta como amable, de un modo u otro, el dominio racional de las pasiones. El amor influye sobre el agente para que se disponga a adquirir la virtud, lo cual se realiza generalmente mediante el ejercicio de actos conformes.

Pero, más allá todavía, el amor no sólo influye sobre la causa eficiente de la virtud, sino que el amor recto al bien verdadero entra dentro de la constitución misma de la virtud, porque la disposición adecuada respecto al verdadero bien no es otra cosa que un *estar complacido* en el bien verdadero y en su recto orden. En este sentido, la virtud puede entenderse como un *amor habitual* a un determinado bien recto, amor nacido ciertamente de un amor previo y que *dispone* para *proceder* fácilmente a la elección conforme a ese bien y para complacerse *actualmente* (amor actual) en el bien y en las elecciones convenientes. De aquí que san Agustín afirme, sin miedo, que “quien conoce y ama perfectamente la justicia, es justo”, y esto, aunque no realice ningún acto externo de justicia.

Al poner el amor recto en la esencia misma de la virtud se comprende no sólo por qué no puede identificarse la virtud con una mera costumbre, sino también por qué la adquisición de la virtud moral requiere, en el ser humano, del ejercicio repetido de acto conformes con la virtud: porque la repetición de tales actos va disminuyendo las dificultades y obstáculos (que muchas veces provienen de las apetencias inferiores contrarias y de las mismas potencias motrices) y va consolidando así la *complacencia* y el *gusto* por el acto virtuoso; y junto con la complacencia se consolida el amor actual y la *proporción o amor habitual* del sujeto al bien de esa virtud. El ejercicio de los actos conforme a virtud originan y aumentan la virtud justamente porque van haciendo experimentar la bondad del acto virtuoso en cuestión, y aumentan así la *proporción o semejanza* que existe entre el apetito y el acto de virtud; de modo que, puesta o aumentada la proporción, se pone e incrementa la causa del amor a tal acto, y con ello la virtud misma.

Por la identificación de la virtud con el amor *habitual* al bien recto se comprende también que no pueda existir virtud sin una cierta *reflexión* y *meditación* sobre el bien objetivo hacia el cual la virtud se ordena. Puesto que el conocimiento del bien es causa del amor, la consideración de la bondad que existe en el obrar recto es también causa del amor a tal modo de obrar y, por tanto, causa de la virtud. Por esto, los actos de virtud no pueden compararse a la rutina, ni a una actuación semi-inconsciente. Aunque, efectivamente, la virtud reduzca la

deliberación, no reduce, sino que *supone y acrecienta* el conocimiento del bien al cual se ordena: nadie como el virtuoso conoce tan profundamente la virtud y el bien que la virtud comporta. Y esto sucede aunque el sujeto no sea una persona *instruida*, porque la misma virtud hace experimentar de manera directa el bien que hay en ella, y porque, en la medida en que la verdadera virtud comporta un amor, el sujeto tiende como por naturaleza a pensar en el bien de la virtud, en sus causas más profundas y en sus consecuencias.

El virtuoso no es, por tanto, una persona que está simplemente acostumbrada a realizar determinados actos, sino el que obra rectamente porque ama el obrar conforme a la medida de la razón (o de la regla divina) y se goza en la actuación recta (en la propia y en la ajena). Por eso, la virtud se transforma en una segunda naturaleza: porque el amor ha hecho que el fin de la virtud se constituya, de una manera firme y estable, en el fin de la voluntad del virtuoso.

Antes de cerrar estas consideraciones cabe hacer una precisión: hemos hablado del amor a la virtud y al acto virtuoso como un constitutivo esencial de la virtud misma; y sin embargo, el verdadero virtuoso jamás tiene la virtud como *fin en sí mismo*, sino que lo subordina a un amor superior, al cual ordena todas sus elecciones. El obrar virtuoso es el obrar que sigue al recto orden de la razón; y una razón recta muestra que lo verdaderamente amable son las personas: el virtuoso ama la virtud porque se ama rectamente a sí mismo y a las demás personas, y a Dios. Si existe algún amor que antecede y causa la verdadera virtud, éste es el recto amor benevolente a las personas, que lleva a amar también las elecciones conforme al verdadero bien para ellas. Así, por ejemplo, el verdadero justo ama las obras de justicia por dos razones: en primer lugar, porque comprende como perfección *propia* el obrar conforme a la razón, y puesto que *se ama a sí mismo*, quiere obrar conforme a ella; pero también y en segundo lugar, porque esa misma razón le muestra al prójimo como *amable en sí mismo* y digno de unos derechos que el justo quiere respetar en la medida en que también *ama a su prójimo*.

No hay virtud verdadera si no tiene su fundamento en un amor benevolente y recto hacia los seres personales, a cada uno según la medida de la verdad. Y por lo mismo que se funda en un amor benevolente, es propio de la virtud, el empujar siempre al sujeto a la magnánima comunicación de su bien propio: no nos referimos a la virtud particular de la magnanimidad, sino al hecho de que el verdadero virtuoso tiende a dar el máximo de sí y de su propia virtud, por lo mismo que el amor en el cual se funda es un amor *comunicativo*. El virtuoso quiere comunicar a sus bienes, a cada persona según corresponda, y sobre todo, quiere comunicar el bien de su amor recto, quiere comunicar a los otros el bien de la virtud misma: quiere la verdadera felicidad para los que le rodean.

Hemos tratado hasta el momento, del amor voluntario en un sentido *unidireccional*: amor de concupiscencia y amor simple de benevolencia, sin suponer nunca un *respuesta* de amor por parte del amado. Pero no hay amor voluntario más perfecto que aquel que se origina de la mutua comunicación de amor verdadero, *lo cual es propio de la amistad*; y por eso, siendo el amor mismo *fuerza unitiva y consumación de la unidad*, tal parece que todos los modos

posibles de amor en la voluntad (inclusive el amor concupiscente) están llamados, de un modo u otro, a culminar en la relación de amistad con una persona, relación tanto más perfecta cuanto más íntimo y perfecto el bien por el cual los amigos aman.

CAPÍTULO OCTAVO AMISTAD Y AMOR DE DONACIÓN

Debemos reconocer en la voluntad la presencia como de una *doble* inclinación natural: por una parte, la inclinación natural de la persona a la unidad consigo misma, a la propia existencia y a la propia perfección (amor del espíritu a sí mismo); por otra, la inclinación natural hacia bien en cuanto tal, puesto que la voluntad es, esencialmente, la inclinación o apetito del bien presentado por el entendimiento. De esta doble inclinación proviene el que la persona creada quiera, por una parte, el bien propio y por otra, pueda renunciar a ese bien propio en favor de otros, en la medida en que la razón le enseña que los otros también son *dignos* de recibir el bien.

Ambas inclinaciones podrían parecer contradictorias si no fuese porque tienen una raíz común: *el amor intelectual al bien en cuanto tal*. Si el espíritu se ama a sí mismo se ama siempre porque él mismo es un bien: el mero hecho de que algo se encuentre unido a sí mismo no es razón suficiente para que le ame, para que se una a ello afectivamente, sino que lo ama en cuanto, unido a sí mismo, lo experimenta como bueno³¹⁵. Y si el amor a uno mismo es un amor necesario, esto no se debe a que el propio *esse* sea el objeto último y saciativo de la voluntad de

³¹⁵ “El amor no es unión de las cosas mismas según la esencia, sino unión de los afectos. Y así no hay inconveniente en que aquello que está menos unido en la realidad, esté más unido según el afecto, mientras que muchas cosas que nos están realmente unidas, nos desagraden y contraríen al máximo nuestro afecto”.

“Amor non est unio ipsarum rerum essentialiter, sed affectuum. Non autem est inconveniens ut illud quod est minus conjunctum secundum rem, sit magis conjunctum secundum affectum, dum plerumque ea quae realiter nobis conjuncta sunt, nobis displiceat et ab affecta maxime discordent”. *In III Sent.*, d. 29, a.3 ad 1.

la persona finita, sino que se debe a la constitutiva presencia del espíritu a sí mismo en cada uno de sus actos. Así, el amor a nosotros mismos viene a ser como una inclinación *natural-natural* de la voluntad; y sin embargo, puesto que la inclinación más radical de la voluntad no se dirige hacia el bien en cuanto es propio, sino en cuanto bueno y perfecto, resulta que la voluntad puede sobrepasar la inclinación del ente hacia sí mismo, guiada por la luz del entendimiento, y poner su afición y su complacencia en un bien (en una persona) distinta de ella misma: la persona creada puede amar a otros como se ama a sí misma, en incluso puede amar a Alguien más que a sí misma, si es capaz de reconocer y experimentar la bondad de Dios.

La inclinación natural de la voluntad creada hacia el bien en cuanto tal, consiste –como ya hemos visto– en una tendencia *general* en la medida en que la persona no conoce directamente la bondad esencial de Aquél que determina completamente su inclinación. Pero una inclinación *general* al bien en cuanto tal significa que todo lo que el entendimiento reconoce, de algún modo, como bueno, a la voluntad le place (*voluntas ut natura*), pero todo bien que no reconoce como el Bien Universal, la deja, de algún modo, indeterminada. De aquí que la voluntad deba determinarse a sí misma respecto del bien que amará como fin, deba hacerse a sí misma *proporcionada* al bien que intentará como término último de su intención. Esta proporción *sobreañadida* al apetito es *virtud* cuando se refiere al bien verdadero, es decir, cuando determina a la voluntad hacia el bien concreto que verdaderamente puede satisfacer y dar reposo a la voluntad creada. En el virtuoso no coincide el amor a sí mismo con el amor a Dios, pero el amor hacia sí mismo encuentra su lugar preciso en el orden de los amores, de modo que el virtuoso se ama a sí mismo según lo que realmente es: un bien limitado; así, al amarse a sí mismo, ama también su *no-ser* el Bien Universal, y ama su ‘ser con otros’ en el Universo.

Pero volvamos al punto. La inclinación natural de la voluntad al bien en cuanto tal debe ser determinada y fijada por la virtud, de modo que puede decirse que la virtud moral constituye una inclinación *natural-adquirida*: es el orden natural del amor personal hecho disposición permanente, amor recto y estable. También el vicio es, en cierto modo, inclinación *natural-adquirida*, pues proviene de una inclinación natural de la voluntad (el amor de la persona a sí misma), pero *desquiciada*, sacada fuera de su sitio, en la medida en que la criatura hace absoluta su propia bondad; de aquí que el vicio sea, más bien, una inclinación *antinatural-adquirida*, realmente extraña a la naturaleza de la persona. Cuando el amor a uno mismo se hace absoluto, entonces, por una especie de *retorcimiento* de la inclinación natural, se identifica el yo con el Bien Universal: la criatura se vuelve el centro del Universo. Entonces, toda inclinación *natural* se *retuerce* sobre la persona misma: todo se quiere y se busca en orden a uno mismo, pues la persona se constituye a sí misma como centro de todo amor que surge de ella.

La virtud, en cambio, no tiene nada de antinatural, aunque para el hombre en las condiciones actuales sea difícil de adquirir. Nada más humano que un hombre bueno (generoso, paciente, laborioso, servicial, justo, prudente, afable, etc.). Por medio de la virtud, se vuelve bueno y amable para la voluntad de la persona (es decir, se vuelve bien *propio*, o mejor, *proporcionado*), lo que es, *real*

y *objetivamente*, bueno y amable; de manera que ama cada cosa según la proporción y el modo en que objetivamente debe ser amada.

Pero ¿qué tiene que ver todo esto con la amistad? La amistad o la inclinación a establecer relaciones amistosas es una *inclinación universal*, casi tan universal como el deseo de ser feliz: grandes y pequeños, buenos y malos, todos quieren tener amigos. *La tendencia a la amistad es, por tanto, una inclinación natural*. Como inclinación natural tiene su raíz en la doble natural inclinación de la voluntad: el amor a uno mismo y el amor al bien en cuanto tal. El amigo es *otro yo*: extendemos a él el afecto que tenemos por nosotros mismos; pero el amigo es, también, un bien en sí mismo, *amable y amado por ser quien es*: en él se complace la voluntad del amante porque es bueno.

Ahora bien, la inclinación universal de los hombres a la amistad es *universal* justamente en cuanto proviene de la inclinación *natural-natural* del amor a uno mismo: todo hombre (y toda persona) se ama a sí mismo y a todo lo que le esté, de algún modo, unido. En cambio, la inclinación al amigo no en cuanto es algo *propio*, sino en cuanto es *bueno en sí mismo* es una inclinación *natural-adquirida*: sólo el virtuoso (o cualquier hombre, en la medida en que tiene algo de virtud) ama al amigo por ser quien es, porque sólo el virtuoso considera y sigue el juicio del entendimiento, que le muestra la bondad intrínseca de su amigo. Existe, pues, una inclinación *natural universal*, a la amistad; y existe una inclinación *virtuosa* a la amistad; y puesto que la virtud no es otra cosa sino perfección de la naturaleza, así la amistad virtuosa no es otra cosa que el modo perfecto de amistad, y el *modelo* al que aspira toda amistad *natural*.

Vamos a estudiar la esencia de la amistad, pero nos será preciso distinguir siempre lo que procede en ella como inclinación *natural-natural* (moralmente, ni buena ni mala), y lo que procede como inclinación *natural-adquirida*; en otras palabras, conviene distinguir entre lo que es el fundamento de la amistad en universal y lo que es perfección añadida por la virtud.

1. El Amor de Amistad, ¿el modo más perfecto de Amor?

Llamamos *amigos* a determinadas *personas*. Esto es lo primero que nos enseña una somera reflexión sobre la idea de amistad: la amistad se da entre personas. No se puede ser amigo de un animal, aunque algunos se lo imaginen así: no se puede ser amigo de un perro porque el perro no puede entender nada de lo que le pasa a una persona, ni puede amar nada de lo que una persona ama (excepto, quizá, la comida), ni puede amarlo de la misma manera que una persona lo ama³¹⁶.

Pero, normalmente, entendemos que no todos los hombres son nuestros amigos. Así, por ejemplo, aunque uno no tenga nada contra el presidente de Brasil, no puede decir que es su *amigo* simplemente porque no le desea ningún

³¹⁶ Cfr. *Summa Theol.*, 2-2, q.25, a.3.

mal o porque está de acuerdo con su modo de gobernar. En cambio, cada uno entiende que es amigo de sus compañeros de trabajo o de clases, de sus hermanos y de sus hermanas, de sus vecinas y vecinos, de su padre, de su madre, de su esposo o esposa, del cartero, de la señora de la panadería, etc., y quizá, si tuviese algún trato personal con el presidente de Brasil, podría decir que es amigo del presidente. Entendemos, pues, que la amistad es un modo especial de relación con las personas, que da a la persona *amiga* una connotación especial, positiva, respecto de nosotros. Más todavía: no llamamos *amigos* a todos de igual manera, existen diversas especies y grados de amistad, según el motivo que nos relacione y la intimidad que nos una a los amigos.

La amistad es, pues, un término análogo. En el concepto formal que unifica todos los usos cotidianos del término *amigo* (la idea análoga de amistad), siempre entra la existencia de una cierta *benevolencia mutua* entre los amigos (expresamente manifestada o, al menos, supuesta) y algún grado de *convivencia* o de trato. *Amigo*, en cualquier grado de amistad, es siempre alguien para quien queremos algún bien y que sabemos (o al menos, suponemos) que quiere el bien para nosotros, y no el mal; y *amigo* es siempre alguien con el cual tratamos, mucho o poco, pero en alguna medida: entendemos que somos amigos de las personas con las cuales conversamos, y no podemos decir que somos amigos de alguien que nunca nos ha conocido y con quien nunca hemos intercambiado una palabra o, al menos, alguna actividad en común (aunque siempre se puede usar abusivamente el término).

Siguiendo a Aristóteles, Santo Tomás también entiende que corresponde a la noción de amistad el que “por ella algunos (dos o más) se quieren bien mutuamente, y esto no les es desconocido”³¹⁷. Cuando entre dos personas se da alguna benevolencia mutuamente conocida ya solemos hablar de *amigos*: llamamos *amigo nuestro* al panadero simplemente porque le saludamos amablemente todos los días y él nos atiende con diligencia. Pero sabemos que, al hablar así, no usamos el término *amigo* en todo su sentido; nuestros amigos *verdaderos* son otros: son aquellos con los que pasaríamos todos los días, aquellos a los cuales revelamos los más íntimos secretos, aquellos cuyas alegrías son nuestras alegrías, y cuyas penas, nuestras penas. El verdadero amigo es aquél que estimamos como *otro yo*, la mitad de nuestra alma, *que nos ama por lo que somos y al que, a la vez, amamos por lo que es*. Es decir, la amistad no se reduce a un mero acto de benevolencia ni una mera disposición benevolente hacia alguien, aunque la amistad siempre incluya benevolencia. La amistad es un amor: *amor mutuo benevolente, mutuamente conocido y fundado en la comunicación de un bien*. “No todo amor tiene razón de amistad, sino el amor que entraña benevolencia, es decir, cuando de tal manera amamos a alguien que queremos el bien para él. (...) Mas tampoco basta la benevolencia para la razón de amistad, antes bien, se exige *una mutua redamación*, pues el amigo es amigo para el amigo. Y esta mutua benevolencia se funda sobre la comunicación”³¹⁸.

³¹⁷ “Oportet ad rationem amicitiae, quod per eum aliqui sibi bene velint adinvicem, et quod hoc non lateat eos”. In *VIII Ethic.*, lec. 2, n.1561.

³¹⁸ “Non quilibet amor habet rationem amicitiae, sed amor qui est cum benevolentia: quantum scilicet sic amamus aliquem ut ei bonum velimus. (...) Sed nec benevolentia

El Doctor Angélico afirma que la amistad es el modo más perfecto de amor, porque entraña en sí mismo todas las características propias del amor, añadiéndole a esto la mutua correspondencia en el amor mismo. “Pero el amor añade algo sobre las cuatro cosas antes dichas (concupiscencia, benevolencia, beneficencia y concordia), a saber, *el quietamiento del apetito en la cosa amada*, sin la cual ciertamente podría existir cualquiera de los afectos antes dichos. Hay también ciertas realidades que añaden algo a la (noción de) amor. Pues la *amatio* añade sobre el amor cierta intensidad, como cierto fervor. La amistad, por su parte, añade dos cosas: una de las cuales es *cierta sociedad de amante y amado en el amor*, es decir, que se amen mutuamente y sepan mutuamente que se aman; la otra, que los amigos *obran por elección*, y no sólo por pasión. De ahí que el Filósofo diga que la amistad se asemeja al hábito, y la *amatio* a la pasión. Así, por tanto, se evidencia que *la amistad es lo más perfecto entre todas las cosas que corresponden al amor, incluyendo en sí todas las cosas antes dichas*”³¹⁹.

De manera que la amistad, en cuanto es amor benévolo recíproco es el modo más perfecto de amor. Cabe preguntarse, sin embargo, si la reciprocidad propia del amor amistoso puede establecer una diferencia de grado, e incluso de especie, respecto del amor benevolente *simple* o *unilateral*: ¿la diferencia entre el mero amor benevolente y el amor amistoso estriba únicamente en la *reciprocidad* que entraña éste último? Adelantamos ya la que nos parece la respuesta más acertada: sí, la única diferencia estriba en la reciprocidad, pero dicha reciprocidad cambia de *grado* al mismo amor benevolente. En otras palabras: *en la reciprocidad del amor de los amigos el amor benevolente alcanza su máxima perfección*, una perfección que no podría alcanzar en una relación *unidireccional*.

Pero semejante afirmación parece echar por tierra la tesis de un verdadero amor de donación en la voluntad, un amor realmente desinteresado. Si ponemos el amor de amistad como el modo más perfecto de amor benevolente, parece, entonces, que el amor al otro no sale de los límites del amor a uno mismo, porque el amigo es amado como *otro yo*, y porque amamos al amigo no simplemente porque es bueno, sino también porque me ama a mí: es un bien para mí. De modo que al amar al amigo no *damos* nada a nadie, sino que reservamos el bien para nosotros en nuestros amigos: y si amamos a quienes nos aman, “¿qué mérito tenemos?”³²⁰. ¿No nos parece, acaso, mucho más puro y noble un amor

sufficit ad rationem amicitiae, sed requiritur quaedam mutua amatio: quia amicus est amico amicus. Talis autem mutua benevolentia fundatur super aliqua communicatione”. *Summa Theol.*, 2-2, q.23, a.1.

³¹⁹ “Amor tamen super quatuor praedicta aliquid addit, scilicet *quietationem appetitus in re amata*, sine qua quodlibet praedictorum quatuor esse potest. Sunt etiam quaedam quae super amorem vel dilectionem aliquid addunt. *Amatio* enim addit super amorem intensionem quamdam amoris, quasi fervorem quemdam. *Amicitia* vero addit *duo*: quorum *unum* est societas quaedam amantis et amati in amore, ut scilicet mutuo se diligant et mutuo se diligere sciant; aliud est ut ex electione operentur, non tantum ex passione. Unde Philosophus (θ 7, 1157b, 28-29) dicit quod amicitia similatur habitui, amatio autem passioni. Sic ergo patet quod amicitia est perfectissimum inter ea quae ad amorem pertinent, omnia praedicta includens”. *In III Sent.*, d. 27, q.2, a.1.

³²⁰ *Lc.* 6, 32.

benevolente a quien sabemos no nos va a pagar con moneda de amor?, ¿no es, acaso, este amor mucho más perfecto?

Creemos que no apartarnos de la doctrina expresa de Santo Tomás al afirmar que el más perfecto modo de amor es el amor amistoso. Esta convicción lleva al Doctor Común a entender la caridad como un amor amistoso³²¹ y a afirmar que *es más perfecto el amor a los amigos que a los enemigos*, aunque ciertamente el amor a los enemigos es prueba de la intensidad de amor al Amigo divino, por quien somos capaces de amar a quienes nos odian³²². Buscando, pues, la raíz de la amistad se nos hará manifiesta la esencia del amor.

2. Naturaleza de la amistad.

La amistad constituye un *amor benévolo recíproco mutuamente conocido* por los amigos. En general, entendemos como *amistad* todas aquellas relaciones en que se da algún grado de benevolencia entre las personas relacionadas: son amigos, *en cierto modo*, dos personas que quieren algún bien una para la otra. Sin embargo, existen muchos motivos que llevan a querer el bien para alguien, todos los cuales se pueden reducir a tres clases de motivaciones fundamentales: podemos querer y hacer el bien a alguien en esperando sacar de ello alguna utilidad posterior (es decir, esperando alcanzar un *bien útil*), o con vistas a obtener algún deleite (*bien deleitable*), o finalmente, por amor a la persona misma (*bien honesto*). Así, por tanto, siendo tres los bienes que motivan una benevolencia recíproca, puede decirse que, fundados en tales bienes, existen tres especies de amistad: la amistad *útil*, la amistad *deleitable* y la amistad *honesto*³²³.

³²¹ “Y así se evidencia que la amistad es lo más perfecto entre las cosas que corresponden al amor, que incluye todo lo antes dicho. *De manera que en tal género debe ponerse la caridad, que es cierta amistad del hombre con Dios, por la cual el hombre ama a Dios y Dios al hombre*”.

“Sic ergo patet quod amicitia est perfectissimum inter ea quae ad amorem pertinent, omnia predicta includens. *Unde in genere huiusmodi ponenda est caritas, quae est quaedam amicitia hominis ad Deum per quam homo Deum diligit et Deus hominem*”. In *III Sent.*, d.27, q.2, a.1.

³²² Cfr. *Summa Theol.*, 2-2, q.27, a.8.

³²³ “Cum sint tria amabilia, sicut dictum est: scilicet bonum, idest honestum simpliciter, delectabile et utile: haec differunt *specie* abinvicem, non quidem sicut tres species ex aequo dividentes aliquod genus, sed secundum prius et posterius se habent. Et quia secundum differentiam obiectorum diversificantur actus, consequens est, quod amationes secundum haec tria differant specie: ut scilicet *alia* sit species amationis qua amatur aliquid propter bonum, et *alia* qua amatur aliquid propter delectabile, et *alia* qua propter utile. Et quia amicitiae actus est amatio, consequens est, quod etiam sint *tres species amicitiae*, aequales numero amabilibus. Quarum *una* est amicitia propter honestum, quod est bonum simpliciter; *alia* propter delectabile; et *tertia*, propter utile.

In singulis enim eorum salvatur ratio amicitiae supraposita, quia secundum unumquodque horum trium potest esse aliquorum redamatio non latens. Et secundum haec tria possunt sibi bona velle adinvicem secundum quod amant. Puta si amant se propter virtutem,

“Siendo tres las cosas amables, a saber, el bien (es decir, lo honesto en sentido absoluto), lo placentero y lo útil; estas tres difieren mutuamente en especie, pero no como tres especies que dividen igualmente un mismo género, sino que se relacionan según lo anterior y lo posterior. Y puesto que según la diferencia de objetos se diversifican los actos, se concluye que los actos de amor difieren entre sí en especie según como difieren entre sí los objetos amables; a saber, de tal modo que *una* es la especie de amor por la cual se ama algo *porque es bueno*, *otra* aquella por la cual se ama algo porque es deleitable, y *una tercera*, porque es útil. Y puesto que el acto de la amistad es el amor, por consiguiente, existen tres especies de amistad, iguales en número a las cosas amables; de las cuales, *una* es la amistad a causa de lo honesto, que es el bien en sentido absoluto, *otra*, a causa del deleite, y *una tercera*, a causa de la utilidad. En cada una de estas amistades se salva la definición antes propuesta de amistad, porque según cada uno de estos tres modos de cosas amables, puede darse una *redamación* mutua no ignorada; y en estas tres especies de amistad los amigos pueden querer bienes mutuamente uno para el otro según aquello que aman. Pues si se aman a causa de la virtud, quieren mutuamente el uno para el otro el bien de la virtud; si se aman en vistas de alguna utilidad, quieren para el otro ciertos bienes útiles; y si en vistas del placer, bienes deleitables”.

Estas tres clases de amistad no son tres especies que dividen igualmente un mismo género, no son especies unívocas del género de la amistad, porque la amistad se predica de manera análoga: estas tres especies de amistad se establecen *según lo anterior y lo posterior*, al igual que las especies de bien hacia el cual cada una se dirige. Obviamente, la más perfecta es la amistad honesta: de manera casi inmediata comprendemos que la idea de verdadera amistad se cumple únicamente cuando el amigo ama al otro a causa de éste mismo, y no en vistas de un bien posterior. Si la amistad implica amor benevolente, es claro que sólo en la amistad honesta encontramos un verdadero amor benevolente, que ama al amigo por causa del amigo mismo³²⁴. Ahora bien, para Santo Tomás –que en esto sigue bastante de cerca a Aristóteles– la amistad honesta en su modo perfecto, sólo puede establecerse entre los virtuosos, porque sólo ellos son tales que pueden ser plenamente amados como bienes en sí mismos. No sólo por su constitución ontológica, sino también por su carácter moral, el virtuoso se vuelve un bien plenamente proporcionado y amable a la voluntad, puesto que ha llevado a un desarrollo superior la *vida perfecta* de la cual participa ya por ser persona; de manera que, entendido en un sentido *ideal*, entre los amigos virtuosos se da el amor de amistad más perfecto que puede establecerse entre personas finitas. Por eso, hablar de amistad *honesta* es hablar de amistad *virtuosa*³²⁵.

volunt sibi invicem bonum virtutis. Si autem propter utile, volunt sibiinvicem bona utilia. Et si propter delectationem, delectabilia”. *In VIII Ethic.*, lec. 3, nn. 1563- 1564.

³²⁴ Cfr. *In VIII Ethic.*, lec.3, n. 1566.

³²⁵ Con todo, el Doctor Angélico reconoce que también es posible establecer una verdadera amistad con los no virtuosos en la medida en que, hay en ellos, cierta semilla de virtud, por la cual pueden llegar a ser virtuosos y amar la virtud (Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, q.27, a.3 ad 4). De cualquier manera, una amistad ‘entre virtuosos’ no es otra cosa que amistad entre personas que aman, cada una en la otra, el verdadero bien que hay en cada

Centraremos nuestro análisis en la amistad honesta, modelo de verdadera amistad, porque en ella el amigo es amado por ser quien es, bueno, y no por la utilidad o el deleite que su amistad reporte. Aunque la amistad por deleite y la amistad por utilidad merecen un análisis más detenido por su efectiva y fuerte influencia en la sociedad humana, nos limitaremos a hacer lo que hace Santo Tomás: reducir ambos modos de amistad al amor de concupiscencia, al deseo de bien para uno mismo³²⁶. En efecto, los amigos que se quieren y se dan mutuamente el bien en vistas del deleite o de la utilidad que mutuamente se reportan, no aman al amigo en sí mismo (*gratia eius*), sino, más bien, se aman a sí mismos y al amigo como bien para sí³²⁷. Sólo en la amistad honesta o virtuosa se da un verdadero amor benevolente, que se complace y se detiene en la bondad del amigo en cuanto tal y no en el beneficio propio. Por lo demás, todo lo que tiene de perfecto la amistad útil y la deleitable, se encuentra de modo superlativo en la amistad honesta³²⁸.

Con todo, volvemos a la idea del principio: el análisis de la amistad honesta supone distinguir en ella lo que hay de inclinación *natural-natural* y lo que existe por virtud; pues todo lo que hay de inclinación *natural-natural* se encuentra como raíz y elemento de toda amistad, virtuosa o no; mientras que la virtud es el añadido que pone la elección personal para perfeccionar el amor.

una, que es su ser espiritual (pues el virtuoso es tal en cuanto ama en sí mismo y en el otro el bien de la razón).

³²⁶ Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, q.26, a.4 ad 3.

³²⁷ “Aquellos que se aman mutuamente a causa de la utilidad, no aman al otro a causa de éste mismo, sino que lo aman en cuanto se recibe del otro algún bien. Y de manera semejante en aquellos que se aman a causa del deleite. Pues uno no ama al otro a causa de que tenga tal disposición -por ejemplo, que sea *eutrápelos*, es decir, bien capacitado para los juegos-, sino sólo en cuanto es deleitable para sí mismo. Y así es evidente que aquellos que aman a causa de la utilidad, aman a causa del bien que les proviene, y aquellos que aman a causa del deleite, aman a causa de lo deleitable que perciben; y así *no aman al amigo a causa de lo que él es en sí mismo, sino según algo que es accidental en él*, es decir, en cuanto es útil o deleitable. De aquí se evidencia que las amistades de este tipo no son amistades *per se*, sino *per accidens*, porque el hombre no es amado por lo que es en sí mismo, sino por la utilidad o el deleite”.

“*Illi qui amant se adinvicem propter utilitatem, unus non amat alterum propter seipsum, sed secundum quod ab altero accipit sibi aliquod bonum. Et simile est in his qui se amant propter delectationem. Non enim unus amat alium propter hoc quod est taliter dispositus, puta quod est eutrapelus, idest virtuose se habens circa ludos; sed solum in quantum est delectabilis. Et sic patet, quod tam illi qui amant propter utile, amant propter bonum quod eis provenit, quam etiam illi qui amant propter delectationem, amant propter delectabile quod percipiunt. Et ita non amant amicum secundum quod ipse in se est, sed secundum id quod accipit ei, scilicet secundum quod est utile, vel delectabile. Unde patet quod huiusmodi amicitiae non sunt amicitiae per se, sed per accidens; quia non amatur homo secundum id quod ipse est, sed secundum utilitatem vel delectationem*”. *In VIII Ethic.*, lec.3, n.1566.

³²⁸ Cfr. *ibid.* n.1578.

2. 1. Primera definición: amor mutuo benevolente.

El amor amistoso es ‘*amor benevolente mutuo fundado en la comunicación de un bien*’³²⁹.

En cuanto es *amor*, la amistad consiste en una *unión afectiva*, que Santo Tomás describió como cercana a la unión sustancial de la persona consigo misma: cada amigo es para su amigo como *otro yo*, de modo que siente por el amigo lo que siente por sí mismo³³⁰. Esta unión procede directamente de la *mutua complacencia* de la voluntad de un amigo en el otro.

Como amor *benevolente*, la amistad implica que el movimiento de la voluntad acabe en el amigo como un bien en sí mismo: el amigo se complace en el amigo más por el bien que *es* el amigo mismo, antes que por el provecho que puede sacar de él; y por este motivo quiere el bien para su amigo. Como se ha dicho, toda especie de amistad entraña algún grado de benevolencia, puesto que este querer es lo propio del amor, pero sólo en la amistad honesta la benevolencia es sincera y tiene su intención en el bien del amigo como fin. De aquí que sólo la amistad honesta pueda llamarse amistad *per se*, en cuanto mira al bien *per se* que es el amigo³³¹.

Pero el carácter propio de la amistad viene dado por la *reciprocidad*: la amistad es esencialmente un amor benevolente *mutuo*, de manera que sin esta mutua correspondencia ya no podemos hablar de amistad, sino de un amor benevolente simple o unilateral, como el de un admirador hacia la persona que admira o el de un enamorado hacia una amada indiferente, o el de un benefactor hacia un beneficiado desagradecido.

Hay un elemento más que no debe descuidarse, aunque parezca insignificante: el amor mutuo debe ser también *mutuamente conocido*. Si encontramos dos personas que se aman mutuamente (que, por ejemplo, se admiren mutuamente una a la otra), pero ignorando ambas que son amadas por la otra, no podemos hablar todavía de una amistad, aunque están ya asentadas sus bases. Hay, efectivamente, un amor benevolente por ambas partes, pero ese amor no es todavía un amor amistoso ¿por qué? Porque no conocen el amor que el otro les tiene, y *el amor que se recibe del otro es el especial motivo del amor en la amistad*. El amor de amistad no son dos amores por separado, sino una sola *redamatio*. Pero de este punto hemos de tratar más adelante, porque no se encuentra así expresado en ninguna obra de Santo Tomás.

³²⁹ Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, q.65, a.5; *ibíd.*, 2-2, q.23, a.1 y a.5.

³³⁰ Cfr. *In IX Ethic.*, lec. 4, n.1797; *Summa Theol.*, 2-2, q.25, a.4.

³³¹ “Aquellos que son semejantes en virtud quieren bienes uno para el otro, en cuanto son buenos. Y son buenos en sí mismos, ya que la virtud es cierta perfección que hace bueno al hombre y buenas sus acciones. Por tanto, se evidencia que tales (los virtuosos) quieren el bien para el otro por causa de éste mismo; y así, su amistad es *per se*”.

“Illi enim qui sunt similes in virtute, volunt sibiinvicem bona, inquantum sunt boni. Sunt autem boni secundum seipsos. Nam virtus est quaedam perfectio faciens hominem bonum et opus ipsius. Ergo patet quod tales volunt sibi bona secundum seipsos. Unde eorum amicitia est per se”. *In VIII Ethic.*, lec. 3, n.1575.

La definición se completa expresando el fundamento del amor amistoso: la amistad es amor ‘fundado en la comunicación de un bien’. Nos parece que esto no es sino una manera distinta de expresar la misma idea que en los párrafos anteriores ¿Qué significa?

En primer lugar, que *la amistad consiste, en su esencia, en la comunicación mutua de un bien*³³². ¿Qué bien? El amor mismo: éste es el primer bien o primer don que los amigos se comunican, pues en el amor se encontrará la causa de todos los demás dones³³³. *La amistad es una sociedad de amor*, en que los amigos se comunican en el afecto, en todo lo que estiman como bien y en la vida, pues la amistad supone “cierta sociedad del amante y del amado en el amor, a saber, que se aman mutuamente, y mutuamente saben que se aman”; “la amistad es cierta igualdad, porque requiere un amor mutuo”³³⁴.

En segundo lugar, con aquella expresión se manifiesta que la *causa* inmediata de la amistad es *cierta comunidad de bien, bien* que no ha de entenderse como el amor mismo, puesto que esta *comunidad* existe antes de que se establezca la *redamatio*. La posesión de un bien común hace que el amigo sea proporcionado a su amigo y pueda estimarlo como otro yo; dicha comunidad consiste, radicalmente, una comunidad de *vida* y/o de *actividad*, y así la comunicación puede ser consanguínea, civil, por carácter o por afición, por trabajo, etc. En todos estos casos los amigos tienen cierto bien en común (la sangre y la vida natural, el bien de la patria, el progreso de su negocio, la virtud...) según el cual se hacen semejantes y que es el principal bien que quieren el uno para el otro. “Hablando del amor de benevolencia, amamos a nuestros prójimos en cuanto encontramos en ellos, *según cierta semejanza*, nuestro bien. Y esta semejanza se

³³² “Toda amistad consiste en una comunicación”. “Amicitia omnis in communicatione consistit” *In VIII Ethic.*, lec. 9, n.1657.

³³³ “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 gratuitos”.

“Donum proprie est *datio irreddibilis*, secundum Philosophum, idest quod non datur intentione retributionis: et sic importat gratuitam donationem. Ratio autem gratitae donationis est amor: ideo enim damus gratis alicui aliquid, quia volumus ei bonum. Primum ergo quod damus ei, est amor quo volumus ei bonum. Unde manifestum est quod amor habet rationem primi doni, per quod omnia dona gratuita donantur”. I, 38, 2 in c.

El amor es el primer don, no sólo en cuanto es la causa propia de todo otro don, sino porque también el amor mismo es un bien para el amado, un bien por el cual el amado se ve aprobado y confirmado en su propia existencia. “El amor que el otro dirige hacia mí *confirma* que mi existencia es buena. Por ese amor me siento justificado en mi existencia. Si nadie me amase, quedaría yo sin confirmar, sin aprobar mi ser”. CRUZ, J. *Op. cit.*, p. 47.

³³⁴ “Quia amicitia quaedam aequalitas est, in quantum scilicet requirit mutuum amorem”. *In VIII Ethic.*, lec. 5, n.1605.

atiende según que comunicamos con ellos en algo. De ahí que el Filósofo distinga las diversas amistades según las diversas comunicaciones”³³⁵.

En tercer lugar, que el *efecto* propio de la amistad es la más íntima y profunda unión posible entre las personas: la *convivencia*, es decir, la *comunicación en las obras de vida* y el *conocimiento íntimo* del amigo como por cierta connaturalidad. Esta misma comunicación amistosa consolida los vínculos de amistad haciendo cada vez más fuerte la unión. “El acto principal de la amistad es convivir con el amigo”³³⁶, y los amigos “queriendo convivir con sus amigos, realizan juntos las actividades en las cuales se deleitan más y en las cuales juzgan que consiste toda su vida. Y en tales acciones comunican con sus amigos, y estiman que convivir es comunicar en aquellas acciones”³³⁷.

2. 2. La amistad es ‘como una virtud’ .

“La amistad es como un hábito; mientras que el amor y la dilección significan a modo de acto o de pasión”³³⁸. Repetidas veces afirma Santo Tomás que la amistad se compara con el hábito, pero nunca acaba de identificarlo con él. “Dice el Filósofo que la amistad parece implicar un hábito, y ser semejante a otros hábitos”³³⁹.

¿Qué quiere decir con esto? ¿Por qué el Angélico compara la amistad con el hábito? Porque, así como el hábito es una disposición *estable* del sujeto, así también la amistad. Pues el hábito existe realmente en la persona que lo posee, aunque ésta no se encuentre actualmente ejerciéndolo (como sucede en los que duermen: el matemático posee el hábito de la ciencia matemática aun cuando duerme y no está pensando en ella); y de manera semejante, la amistad se mantiene en cada uno de los amigos incluso cuando estos no puedan ejercer las operaciones exteriores propias de la amistad (beneficencia y convivencia). Por otra parte, así como el hábito se origina y se mantiene por los actos

³³⁵ “Proximos diligimus, in quantum in eis bonum nostrum per similitudinem invenitur, loquendo de amore benevolentiae. Haec autem similitudo attenditur secundum quod cum eis communicamus. Unde et secundum diversas communicationes, diversas amicitias Philosophus distinguit”. *In III Sent.*, d.29, a.6.

³³⁶ “Praecipuus actus amicitiae est convivere amico”. *In VIII Ethic.*, lec., 5 n.1600.

³³⁷ “Quasi enim volentes convivere cum amicis, huiusmodi actiones faciunt, in quibus maxime delectantur, et in quibus reputant consistere totam vitam suam. Et in talibus actionibus communicant amicis, quarum communicationem existimant esse convivere”. *Ibid.*, libro IX, lec. 14, n. 1949.

³³⁸ “Quatuor nomina inveniuntur ad idem quodammodo pertinentia: scilicet amor, dilectio, caritas et amicitia. Differunt tamen hoc, quod ‘amicitia, secundum Philosophum in VIII Ethic. (1157 b 28-29), est quasi habitus’, amor autem et dilectio significantur per modum actus vel passionis; caritas autem utroque modo accipi potest”. *Summa Theol.*, 1-2, q.26, a.3 Cfr. *In III Sent.*, d.27, q.2, a.1.

³³⁹ “Et dicit, quod amatio videtur importare passionem. Sed amicitia videtur importare habitum, et esse similis aliis habitus”. *In VIII Ethic.*, lec.5. n. 1602.

proporcionados a él, así también la amistad se mantiene y perfecciona por los mismo actos que de la amistad proceden³⁴⁰.

Para demostrar que la comparación de la amistad con el hábito es verdadera, Santo Tomás arguye siempre que la amistad se compara con el hábito porque procede *por elección*³⁴¹. ¿Cómo debe entenderse esto? El hábito operativo moral puede entenderse como *ex electione* en dos sentidos: por una parte, en cuanto *elegimos el hábito que queremos adquirir* porque podemos elegir *ejercitarnos* en la ejecución de los actos proporcionados correspondientes; por otra, en cuanto el hábito mismo que poseemos *nos inclina a la elección de determinados actos*. De manera parecida, elegimos nuestras amistades porque podemos elegir a quienes prodigaremos una entrega amistosa³⁴²; por otra, la

³⁴⁰ “Dice (el Filósofo) que así como sucede en las otras virtudes –en las que unos se llaman *buenos*, es decir, *virtuosos* (por ejemplo, *fuertes* o *liberales*) según el hábito, incluso cuando no ejercen el acto de virtud, mientras que otros se dicen *virtuosos* en cuanto están ejerciendo en acto la operación de la virtud-, así también sucede en la amistad: *unos* se dicen *amigos* en cuanto *conviven* juntos deleitablemente y se *benefician* entre sí, siendo aquéllas (convivencia y beneficencia) dos actividades que parecen corresponder al acto de la amistad; mientras que otros no realizan en acto las obras propias de la amistad, pero, no obstante, están dispuestos de tal manera conforme al hábito, que se inclinan a realizar este tipo de obras. Lo cual se ve en los amigos cuando duermen, o cuando están separados espacialmente; pues no se disuelve de manera absoluta la amistad por causa de la distancia de lugar, sino sólo la operación de la amistad. Y así se evidencia que la amistad permanece por el hábito, también cuando cesa la operación”.

“Dicit ergo primo quod sicut est in aliis virtutibus, quod quidam dicuntur *boni*, id est *virtuosi* secundum habitum, puta fortes vel liberales, etiam quando actum virtutis non exercent, quidam vero dicuntur *virtuosi* secundum quod actu exercent operationem virtutis: ita etiam est in amicitia, quod *quidam* dicuntur actu amici in quantum convivunt cum delectatione ad invicem et sibi invicem bene faciunt, quae duo videntur pertinere ad actum amicitiae: quidam vero non operantur actu opera amicitiae, sed tamen sic sunt dispositi secundum habitum ut inclinentur ad operandum huiusmodi opera, sicut patet de amicis quando dormiunt, vel quando ab invicem loco separantur. Non enim ipsa amicitia simpliciter dissolvitur propter distantiam locorum, sed sola amicitiae operatio. Et sic patet, quod amicitia remanet per habitum, etiam operatione cessante”. *In VIII Ethic.*, lec.5. n.1596.

“Ahí dice que, si la ausencia de los amigos es prolongada, parece llevar al olvido de la antigua amistad. Así sucede también en los otros hábitos: por la falta de ejercicio de la operación se debilitan y, finalmente, se pierden. En efecto, es preciso que, así como los hábitos se adquieren por el ejercicio acostumbrado de la operación, así también se mantengan por lo mismo; porque cada cosa se conserva por su causa. Y por esto dice el proverbio que muchas amistades se disuelven porque los amigos no se llaman, ni conversan ni conviven juntos”.

“Unde dicit, quod si absentia amicorum ab invicem sit diuturna, videtur facere oblivionem amicitiae praecedentis. Sicut et alii habitus per dissuetudinem operandi debilitantur et tandem deficiunt. Oportet enim, sicut habitus per consuetudinem operum acquiruntur, ita per idem conserventur. Nam unumquodque conservatur per suam causam. Et ideo dictum est in proverbio, quod multae amicitiae dissolvuntur per hoc, quod unus alium non appellat et non colloquitur et convivunt alteri”. *Ibid.*, 1597.

³⁴¹ Cfr. *In III Sent.*, d.27, q.2, a.1; *In VIII Ethic*, lec. 5, n.1602 y ss; *Summa Theol.*, 1-2, q.26, a.3.

³⁴² “El amor *simple* puede darse también respecto a cosas inanimadas, como cuando se dice amar el vino o el oro. Pero el amor mutuo (redamare), que pertenece a la razón de

amistad afincada en el alma nos inclina a escoger ciertas acciones: nos lleva a querer y elegir el bien para el amigo.

Queremos destacar la comparación de la amistad con el hábito para determinar el modo de entidad que corresponde a la amistad en la persona creada: la amistad se compara con el hábito porque ella también es una *disposición interior estable*. La amistad inclina a elegir ciertos actos, así como el hábito moral. Pero el hábito tiene el carácter de *inclinante* porque es *disposición interior* a obrar de un determinado modo; disposición interior que radica –como ya dijimos– principalmente en el amor de la voluntad a un determinado bien. Nos parece que aquí estriba fundamentalmente la comparación de la amistad con el hábito: porque la amistad es un amor, y en cuanto es un amor procedente de causas estables, es un amor permanente y, por ende, *una íntima disposición estable* que inclina a obrar junto con el amigo y en favor de éste.

Por lo mismo que es una disposición *interior*, semejante al hábito, nos encontramos con que pueden ejercerse todos los actos *exteriores* propios de la amistad, sin que, en realidad, exista verdadera amistad, por no existir una interior disposición estable respecto del otro, es decir, una unión afectiva permanente. Esto ocurre también con todos los hábitos: pueden ejercitarse de vez en cuando acciones externas propias de la virtud, por ejemplo, pero no hay verdadero hábito si no existe un amor al bien al cual el hábito inclina, pues –como ya se ha dicho– el amor es la raíz más profunda del hábito operativo y la causa de su estabilidad³⁴³.

Más todavía. Se hace también manifiesto que la amistad es un hábito en el hecho de que la amistad no es un afecto que se origine perfecto y completo en sí mismo, sino que debe *crecer*; y en el mismo aumento de la amistad, ésta se va convirtiendo en *verdadera* amistad. El amor amistoso, aunque tiene un origen *puntual* en el reconocimiento mutuo del amor recíproco, debe ir consolidándose por el ejercicio constante de los actos propios de la amistad y por la constante meditación acerca del amigo³⁴⁴; de esta manera la bondad intrínseca del amigo se hace cada vez más patente y cercana (en cuanto es más experimentada y probada) para el amigo. Y así, en la medida en que el amigo se experimenta como más bueno, el amor al amigo se va arraigando cada vez más interiormente en la voluntad del otro. Esto mismo sucede en las virtudes naturales: realmente se tiene

amistad, se da con elección, pues no se da sino mutuamente entre seres racionales. Pero lo que se hace por elección no se hace por pasión, sino por hábito. Por tanto, la amistad es un hábito”.

“Amatio simplex potest esse etiam ad inanimata, sicut dicitur amare vinum vel aurum. Sed redamare, quod pertinet ad rationem amicitiae, ut supra dictum est, est cum electione: non est enim nisi rationabilium adinvicem. Quod autem fit ex electione, non fit ex passione, sed magis ab habitu. Ergo amicitia est habitus”. *In VIII Ethic.*, lec. 5 n.1603.

³⁴³ Aunque esto deba afirmarse propiamente del hábito *moral*, sin embargo, puede hacerse extensivo, en cierto modo, también a los hábitos intelectuales, puesto que, por una parte, quien comprende de verdad una ciencia no puede dejar de amarla y de gozarse en ella (porque es bien del entendimiento), y, por otra, difícilmente permanecen en nuestro interior las ideas y pensamientos que no amamos.

³⁴⁴ Cfr. *Summa Theol.*, 2-2 , q.82, a.2 ad 2.

una virtud cuando la disposición buena se consolida en el afecto a modo de una segunda naturaleza, pero esto suele alcanzarse por repetición de actos que, quitando obstáculos, nos permiten experimentar la amabilidad del obrar bueno. Se comprende así que la amistad –como hábito que es– requiera de tiempo y experiencia³⁴⁵.

Pero, si es tan manifiesta la similitud entre el hábito moral y la amistad ¿porqué Santo Tomás no se pronuncia de manera más clara respecto del estatuto ontológico de la amistad?

En primer lugar, porque no toda amistad cumple con todas las condiciones propias de un hábito moral, sino sólo la amistad virtuosa. Es cierto que cualquier amistad constituye una cierta disposición interior respecto del amigo en cuanto siempre entraña algún grado de *complacencia* y de *benevolencia* hacia el otro; pero sólo la amistad honesta tiene la estabilidad y permanencia (la profundidad e intimidad) propia de un verdadero hábito, porque la amistad honesta es aquella que ama al amigo por ser él quien es y por la perfección que existe en él. En la amistad útil y en la deleitable se ama al amigo por el deleite o la utilidad que reportan; pero las circunstancias cambian y, con ello, varían continuamente las cosas que nos son útiles y las que nos deleitan. En cambio, la naturaleza no cambia y el carácter es algo difícil de cambiar: si amamos al amigo por la perfección real que hay en él (que en el orden natural, es siempre su ser y la perfección de su ser (esto es, la virtud)), entonces la amistad procede de causas estables, y la interna disposición amorosa merece el nombre de *hábito*, o mejor, de *virtud*³⁴⁶.

Por otra parte, no toda amistad procede como hábito operativo, a saber, *por elección*, pues parece que la amistad útil y la deleitable proceden más por pasión en la medida en que buscan el provecho personal, lo cual parece ser propio de la pasión³⁴⁷.

³⁴⁵ Cfr. *In VIII Ethic.*, lec. 3 n. 1582.

³⁴⁶ “Puesto que tales (los virtuosos) se aman entre sí porque son buenos, se sigue que su amistad permanece mientras sean buenos según la virtud. Pero la virtud es hábito permanente y que no cambia con facilidad; por tanto, la amistad de estos tales es duradera”.

“Per hoc, quod tales amant seipsos propter hoc quod boni sunt, consequens est quod eorum amicitia permanet quousque sunt boni secundum virtutem. Virtus autem est habitus permanens et non de facili transiens, ut patet ex his quae in secundo dicta sunt. Ergo talis amicitia est diuturna”. *In VIII Ethic.*, lec. 3, n. 1577.

³⁴⁷ “En la amistad, los hombres quieren bienes para el amigo a causa del amigo mismo (...). Y amar a los otros en vistas de los otros mismos no se da según la pasión, porque la pasión, en cuanto pertenece al apetito sensitivo no excede el propio bien del amante. Se concluye, por tanto, que se da según el hábito, y así la amistad es hábito”.

“Quod homines volunt secundum amicitiam bona amicis propter ipsos amicos. Nam si eis vellent bona propter seipsos, hoc magis esset diligere se quam alios. Amare autem alios eorum gratia, non est secundum passionem; quia passio, cum pertineat ad appetitum sensitivum, non excedit proprium bonum amantis. Unde relinquitur propter hoc, quod sit secundum habitum, et sic amicitia est habitus”. *Ibid.*, n.1604.

Así, pues, si se quiere comparar alguna amistad con el hábito, esta amistad es la de los virtuosos; por eso, si la amistad es hábito, esto sucede cuando es virtud. “La amistad es virtud o algo acompañado de virtud”³⁴⁸. Con todo, ni siquiera en este caso, el Doctor Angélico acaba de igualar la amistad con la virtud ¿Por qué? Porque, al parecer, entiende que la amistad es *algo más* que virtud. “La amistad es cierta igualdad porque entraña un amor recíproco; y esto parece añadir algo sobre el modo de la virtud. Porque en cualquier virtud basta el acto del virtuoso, pero en la amistad no basta el acto de uno solo, sino que se requiere que concurren los actos de dos que se amen mutuamente. Y por esto el Filósofo no dice de manera absoluta que la amistad sea virtud, sino que añade ‘o algo acompañado de virtud’, porque la amistad parece añadir algo sobre la razón de virtud”³⁴⁹. Diera la impresión de que al afirmar que la amistad es *algo más* que virtud se estuviera poniendo la amistad como fundamento de la virtud, a modo de causa *final*, como la meta a la cual la misma virtud se ordena: a poder vivir una verdadera y perfecta amistad.

Esta idea de que la amistad verdadera, más que virtud, es como cierto *fin* al cual se ordena la virtud, viene a confirmarse al comprender la amistad como cierto *efecto* de la virtud. La *natural* inclinación hacia el amigo, que –como se ha visto– puede existir incluso sin virtud, resulta ordenada *conforme a la razón* cuando existen virtudes morales; esto significa: sólo el virtuoso ama a su amigo *conforme a la verdad* de lo que debe ser amado en su amigo. “Se puede decir que la amistad es la virtud moral que tiene por objeto las acciones para con los demás, aunque bajo una razón distinta que la justicia, ya que ésta las mira bajo el aspecto de débito legal, y ella bajo el aspecto de débito moral o de amistad, o mejor, bajo la razón de beneficio gratuito, como enseña el Filósofo. Con todo, puede decirse que no es virtud distinta en sí misma de las otras, puesto que no alcanza el carácter de lo laudable y lo honesto sino por el objeto, o sea, al fundarse en la honestidad de las virtudes; lo que es evidente considerando que no cualquier amistad llega a la razón de lo laudable y honesto, como sucede en la deleitable y la útil. Por donde la amistad virtuosa es, más bien, *algo consiguiente* a las virtudes que virtud”³⁵⁰.

³⁴⁸ Metà dè taùta perì filíaV e7poit! a6n dielqéin* e5sti gàr a1reth’ tiV h6 met! a1reth=V. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VIII, c.1, 1155a2.

³⁴⁹ “Quia amicitia quaedam quaedam aequalitas est, in quantum scilicet requirit mutuam amationem. Et hoc videtur addere supra modum virtutis. Nam in qualibet virtute sufficit actus virtuosi. Sed in qualibet virtute sufficit actus unius, sed oportet quod concurrant actus duorum mutuo se amantium. Et ideo Philosophus non dixit absolute, quod est virtus, sed addidit ‘vel cum virtute’, quia videtur aliquid addere supra rationem virtutis”. *In VIII Ethic.*, lec. 5, n.1605.

³⁵⁰ “Posset enim dicere quod est virtus moralis circa operationes quae sunt ad alium, sub alia tamen ratione iustitia. Nam iustitia est circa operationes quae sunt ad alium sub ratione debiti legalis: amicitia autem sub ratione cuiusdam debiti amicabilis et moralis, vel magis sub ratione beneficii gratuiti, ut patet per Philosophum, in VIII *Ethic.* Potest tamen dici quod non est virtus per se ab aliis distincta. Non enim habet rationem laudabilis et honesti nisi per obiecto, secundum scilicet quod fundatur super honestate virtutum: quod patet ex hoc quod non quaelibet amicitia habet rationem laudabilis et honesti, sicut patet in amicitia delectabilis et utilis. Unde amicitia virtuosa magis est aliquis consequens ad virtutes quam sit virtus”. *Summa Theol.*, 2-2, q.23, a.3 ad 1.

La amistad honesta puede llamarse *virtud* porque constituye una *disposición interior estable* que inclina a querer y obrar el bien para el amigo. Pero, a la vez, se diferencia del resto de las virtudes morales por cuanto el *objeto* amado no es una determinada manera de obrar (conforme a la razón), sino una *persona*, de modo que se quiere y se hace el bien al amigo *por el amigo mismo*. Ahora bien, debido a esto, la amistad debe entenderse como *consecuencia* de la virtud, pues sólo el virtuoso ama al amigo *en cuanto tal*, pues sólo éste ama, en el amigo, la razón y la vida según el espíritu³⁵¹.

Finalmente, la amistad se diferencia de la virtud moral porque el acto de la amistad supone a dos personas y no a una sola: no hay amistad si el otro no responde también con amor porque –como explicaremos más adelante– entendemos que el objeto del amor amistoso no es la mera bondad objetiva de la persona, sino también su carácter de *amigo*, es decir, la característica de ser alguien bueno ‘*que me ama*’.

2. 3. Causas de la amistad.

Puesto que la amistad es amor benevolente mutuo y mutuamente conocido, será *causa* de amistad todo aquello que sea causa de amor benevolente y de reciprocidad en el afecto.

2. 3. 1. La comunicación de bien.

“Los hombres han acostumbrado a llamar *amigos* a aquellos que comunican con ellos según alguna comunicación; como por ejemplo, los marineros comunican en la navegación, y los compañeros de armas en la milicia. Y la misma razón se da en las otras comunicaciones, porque parece que *la amistad se establece entre las personas en tanto y en cuanto comunican entre sí*”³⁵².

Para que se origine una amistad se precisa algún modo de *comunicación*, algo que las personas que llegan a ser amigas tienen en común. ¿Qué significa esta *comunicación*?

De manera general, significa la *común presencia de un mismo bien* en todos los que de él comunican. Ya vimos que, como constitutivo *formal* de la amistad, la comunicación de bien no es otra cosa que la *redamatio*, la

³⁵¹ La idea de la amistad no como una consecuencia casual, sino como *fin* de la virtud, lleva a comprender hasta que punto la verdadera virtud no puede tener otro fundamento más que el amor benevolente: amar un ‘determinado modo de obrar’ sólo es un amor recto en la medida en que amo ese ‘modo de obrar’ porque significa un verdadero bien *para las personas que amo* (uno mismo y los otros).

³⁵² “Homines enim consueverunt appellare amicos eos, qui secundum aliquam communicationem sibi communicant; puta connavigatores qui communicant in navigando, et commilitones qui communicant in militia. Et eadem ratio est in aliis communicationibus: quia intantum videtur esse amicitia inter aliquos, inquantum sibi communicant”. *In VIII Ethic.*, lec. 9, n.1659.

comunicación o comunidad de amor. Pero como *causa* de la amistad (antes de que se establezca la relación amistosa), la comunicación de bien significa la existencia, en cada uno de los sujetos, de un mismo bien *amado respectivamente por cada uno de los amigos*. “Amamos a nuestros prójimos en cuanto encontramos en ellos, según cierta semejanza, nuestro bien. Y esta semejanza se atiende según que comunicamos con ellos en algo”. Toda amistad se fundamenta en la presencia, en cada uno de los amigos, de un bien que es amable *para cada uno de los amigos* por separado, pues de esta comunidad de bien proviene la *semejanza* que hace mutuamente amables a los amigos entre sí.

Así, por tanto, el primer sentido de la *comunicación de bien* como *causa* no consiste en que los amigos se *den* mutuamente alguna cosa buena: la mutua beneficencia es una comunicación *derivada* de la amistad. Como causa de la amistad, la comunidad o comunicación de bien significa que los sujetos de una posible amistad tienen por *buena y amable* una misma cosa: hay una misma realidad que para ambos es fin y amable en sí misma. Así, por ejemplo, para los lujuriosos es amable el placer sensible de cada uno; para los que ejercen un oficio o tienen una afición es amable tal actividad o el resultado que proviene de tal actividad; para los compatriotas es amable el bien y el honor de la patria; y para los que pertenecen a una misma familia es amable la vida y el bien de esa familia, como comunidad, y así son naturalmente amigos todos sus miembros; finalmente, para los virtuosos es amable el bien de la razón y la vida según los dictados de ésta.

De un modo genérico, debe decirse que la comunicación de bien es fundamento natural de la amistad en la medida en que, por ella, se establece la semejanza entre los amigos y “todo lo que hace alguna semejanza con otro dispone para el amor de éste”³⁵³. No obstante, en concreto, nuevamente será preciso distinguir de qué manera la comunicación de bien fundamenta la amistad honesta, la deleitable, la útil y la amistad entre los viciosos. En todos estos casos, la semejanza en el bien constituye una causa *natural-natural* de amistad, pero en el caso de la amistad virtuosa, se añade un modo *adquirido* de inclinación hacia el semejante, puesto que la virtud ordena la inclinación natural de la voluntad hacia el verdadero bien.

Si entendemos como comunicación de bien *cualquier* semejanza entre las personas, entonces la comunicación de bien fundamenta *cualquier* tipo de amistad, pues la amistad útil y la deleitable se fundamentan en una semejanza de *potencia a acto*, porque cada amigo quiere el bien del otro en la medida en que esto le puede proporcionar un bien del cual carece. Sin embargo, éste no es el sentido más propio de la comunicación de bien como causa de la amistad: la comunicación de bien significa propiamente comunicación *de vida*. Que este es el sentido más propio de la comunicación de bien en la amistad queda manifiesto, en primer lugar, por los ejemplos que continuamente pone Santo Tomás para ilustrar el significado de tal término: la comunicación de bien es unidad en la especie, o

³⁵³ “In quantum omne quod facit similitudinem cum aliquo, inclinatur ad amorem illius”. *In III Sent.*, d.27, q.2, a.2 ad 1.

en la actividad, o en el grupo familiar o en la vida civil o en la vida de gracia³⁵⁴. Pero ¿qué significa esta comunicación *de vida* como causa de la amistad?

En una primera lectura, comunicación de *vida* parece significar que los que han de ser amigos deben realizar juntos una cierta actividad, o varias, como los que viven bajo un mismo techo. Y ciertamente, para poder llegar a ser amigos es preciso conocerse de una manera especial, estar en contacto uno con el otro, lo cual no se hace sino en cuanto comunican en alguna actividad de su vida. Además, para llegar a ser amigos es preciso que los *interesados* reciban no uno, sino múltiples beneficios de parte de su amigo, como prueba de la sinceridad de su afecto; y esto no es posible si los amigos no comunican de algún modo en alguna actividad de su vida. Por tanto, es legítimo interpretar en este sentido la ‘comunicación de vida’ como causa de la amistad.

Pero entendemos que no pueden ser éstas las razones más profundas por las cuales la persona requiera *comunicar* con el otro para llegar a ser su amigo; la comunicación de vida no puede significar simplemente el darse mutuamente muchos bienes, ni tampoco el realizar ciertas actividades juntos: de hecho, el buey también ara junto con el agricultor, y el esclavo también recibe algunos bienes de su señor y el señor, del esclavo, y ambos realizan (cada uno en su lugar) una misma actividad: el aprovechamiento y mantenimiento del señor³⁵⁵.

No. De manera radical, la comunicación de vida se precisa para dar origen a la amistad en la medida en que comunicar *en la vida* significa ‘tener una vida parecida a la del otro’: *significa cierta semejanza de acto a acto*. Ya dice el Angélico que la semejanza de acto a acto es el fundamento propio del amor de benevolencia o de amistad³⁵⁶.

Comunicar en la misma vida no significa, de manera principal, que los sujetos realicen juntos una determinada actividad, sino antes que *ambos amen un mismo bien como fin*. La semejanza de vida se manifiesta en la semejanza de amor, porque “*así como es cada uno, así le parece el fin*”. Realmente según el bien que amemos se define nuestra vida, pues cada uno ama como bien y como fin aquello que es proporcionado a su naturaleza o a las disposiciones adquiridas y determinantes de su naturaleza. Para cada uno es bueno el bien proporcionado a su propia vida, y así el que se deja llevar por una vida de instinto, tendrá por fin el placer y sólo esto se le presentará como verdaderamente amable; y el que lleve una vida ordenada según la inteligencia y la razón, tendrá por bien y por perfección la vida según el bien de la razón: según la verdad y según la donación de sí mismo; y toda acción racional le parecerá deleitable y amable. De aquí que, el vicioso, *en cuanto vicioso*, no puede comprender la bondad de la acción virtuosa porque ésta se le presenta como extraña a su vida y a su experiencia de bien. En otro orden, el que vive en un país tiene como bueno y como cierto fin el bien de su país, bien que para un extranjero puede resultar indiferente, porque no vive la vida ni comunica con el bien propio y común de ese país.

³⁵⁴ Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, q.26, a.8.

³⁵⁵ Cfr. *In VIII Ethic.*, lec. 9, n.1698-1699.

³⁵⁶ Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, q.27, a.3.

Normalmente decimos que un individuo tiene tal o cual vida según el bien que él más ama, porque en vistas de ese bien elegirá las actividades que quiere realizar y estimará que en esas actividades (que son las que más le deleitan) consiste su vida. *La vida consiste principalmente en las operaciones*, no porque el vivir sea algo accidental en la sustancia, sino porque, mientras no haya operación, la vida se encuentra en cierta potencia e indeterminación; en cambio la operación es el acto propio del viviente y la plena actualidad de sus principios vitales³⁵⁷. Pero si una vida se actualiza y determina según las acciones y actividades que el sujeto realiza, y, a la vez, cada sujeto tiende a realizar aquella actividad que más ama y donde estima que se encuentra su mayor bien, entonces debe afirmarse que aquel bien que cada persona ama es realmente *su vida*. “De manera que también entre los hombres se ve que es la *vida* de cada uno aquello en lo que se deleita más que nada, aquello en que pone su mayor intento y en lo que principalmente quiere convivir con su amigo”³⁵⁸.

Así, pues, comunicación de vida significa principalmente *semejanza de amor*, en la medida en que los que llevan una determinada vida la llevan en cuanto aman un mismo bien. Si, en cambio, existen dos que realizan una misma actividad, pero uno de ellos no ama esa actividad o la ama por una razón distinta que el otro, entonces no puede decirse que exista entre ambos verdadera comunicación de vida ni de bien, aunque realicen la misma actividad.

Pero ¿por qué se requiere esta comunicación de vida, esta semejanza de acto a acto, para fundamentar la amistad?

En primer lugar, porque así lo pide la inclinación natural de cada persona a amarse a sí misma. Pues en la medida en que aman un mismo bien, tienen ambos una misma vida, y por tanto, fácilmente cada uno identifica al otro como *otro yo*, en acto y no sólo en potencia. Ahora bien, así como es natural amarse a sí mismo y deleitarse en la propia vida, así también es natural amar lo unido a uno mismo y deleitarse en lo que nos está unido. Y esto vale para buenos y malos: también el malo se deleita en el que le es semejante en el vicio, en cuanto el otro se le presenta como parte de sí mismo y como realizando las mismas acciones deplorables que él ama³⁵⁹. En el pensamiento cotidiano, esta mutua identificación que proviene del hecho de amar una misma vida y un mismo bien queda expresada en ideas como la de *comprensión*: decimos que *comprendemos* a alguien cuando nos parece que podemos ‘ponernos en su lugar’ y entendemos que el otro reaccione como reacciona, pues nosotros nos sentimos capaces de reaccionar de la misma manera.

³⁵⁷ Cfr. *In IX Ethic.* lec. 11, n.1902; *Summa Theol.*, 1, q.18, a.2. Véase cap. 4, nota 87.

³⁵⁸ “Unde etiam et in hominibus vita uniuscuiusque hominis videtur esse id in quo maxime delectatur, et cui maxime intendit: et in hoc praecipue vult quilibet *convivere amico*”. *Summa Theol.*, 2-2, q.179, a.1.

³⁵⁹ Cfr. *In IX Ethic.*, lec. 14, n.1950. Existen ciertamente otras razones psicológicas por las cuales el vicioso ama a su semejante en el vicio (como por ejemplo, que habiendo otros semejantes a él logra acallar la acusación de su conciencia), pero no es éste el lugar para tratarlas.

Existe, pues, en el amor a un mismo bien, una comunicación de vida que hace a los hombres semejantes entre sí, y como naturalmente dispuestos a ser amigos. El hecho de que el otro lleve una vida semejante a la mía (y tenga así como bien lo mismo que uno tiene como bien) vuelve al otro como ‘parte de uno mismo’, lo presenta como unido a sí mismo, de manera que *naturalmente* se prolonga hacia el otro el amor con que nos amamos a nosotros mismos y con el cual amamos el bien que existe en nosotros. Así, la razón por la cual se precisa una comunicación de vida como fundamento de la amistad estriba en que, *de manera natural*, cada amigo ama en el otro el bien que ama en sí mismo, y que encuentra en el otro como por cierta semejanza, en cuanto el otro también rige su vida en orden a ese mismo bien.

No obstante, la virtud *añade cierta determinación especial* sobre la inclinación natural de amor al semejante: añade el amor al verdadero bien. El virtuoso lleva una vida virtuosa porque ama el bien de la razón, y de ahí que ame al semejante en virtud, en la medida en que también en éste otro rige el bien y el orden de la razón. “Del hecho mismo de que uno tenga virtud y ame el bien de la razón, se sigue, por la misma inclinación de la virtud, que ame también a los semejantes, es decir, a los virtuosos, en los cuales el bien de la razón está vigente”³⁶⁰. El virtuoso ama al otro no *meramente* porque el otro sea *parte de sí*, sino en cuanto el otro es bueno y amable en sí mismo, porque en él rige de manera *actual* un bien que es bueno y amable en sí mismo, *algo divino*.

El virtuoso ama *en sí mismo* lo mejor que hay en sí, a saber, su vida intelectual; la ama con amor benevolente, porque la participación de vida intelectual que ama en sí mismo no es más que su propia persona. Y sin embargo, este bien que en cierto modo supera su propia existencia individual, no porque su vida no sea singular e irreplicable, sino porque la perfección de la vida intelectual o de la vida ‘según la inteligencia’ no se encuentra en él con toda su plenitud. Por esto, el verdadero virtuoso se ama rectamente: ama más lo mejor de sí mismo, pero a la vez no se ama como lo máximamente amable. La virtud, en cierto grado, descentraliza al hombre de sí mismo, llevándolo a amarse a sí mismo por una bondad que le es intrínseca, pero que en cierto modo le supera. Ese mismo bien de la vida intelectual, en cuanto se encuentra en su amigo *por cierta semejanza*, lo ama en su amigo, de manera tal que, porque su amigo posee ese bien, se complace en su amigo, quiere que él exista y le desea y le entrega bienes.

En cambio, por la sola inclinación natural, sin la determinación de la virtud y de la razón, el otro no puede ser amado por lo que es en sí mismo: será amado porque es útil, porque su trato es placentero, o porque es visto como cierta *parte* de uno, pero no como un bien amable en sí mismo, por la sola perfección que existe en él como individuo personal y distinto. No significa esto que el hombre no se ordene *por naturaleza* a amar el bien de la vida intelectual y a amar al semejante con amor benevolente, pero no olvidemos que la inclinación natural de la persona creada se encuentra principalmente a modo de una *disposición*

³⁶⁰ “Quia ex hoc ipso quod aliquid habet virtutem et amat bonum rationis, consequitur ex ipsa inclinatione virtutis quod diligat sibi similes, scilicet virtuosos, in quibus bonum rationis viget”. *De Carit.*, q.un., a.2 ad 8.

ontológica que debe ser *actualizada*, y que tal *actualización* requiere una *experiencia* y una *proporción actual* de la voluntad hacia el verdadero bien, que es justamente lo propio de la virtud. Por esto se entiende que la única verdadera comunicación de vida, capaz de fundar una verdadera amistad, se establece exclusivamente entre los virtuosos, o entre cualesquiera *en tanto y en cuanto* tienen algo de virtud.

Ahora bien, por lo mismo que en el virtuoso hay un recto orden de amor hacia el *mejor* bien que existe en sí mismo (su propia vida en cuanto es vida según la inteligencia), también ama *rectamente* los demás bienes que experimenta como parte de su propia vida: su cuerpo, su historia, su lugar de pertenencia (su patria), su ascendencia, etc. Sobre el amor recto y ordenado a cualquiera de tales bienes, los virtuosos pueden fundar una amistad honesta. El bien de la naturaleza humana, el bien de una familia, el bien de una ciudad o el de una comunidad... son bienes que pertenecen a la constitución individual del sujeto, y a la vez, le sobrepasan, de manera que también otros participan de tales bienes. Así, fundados en el recto orden de amor que supone la virtud, cada uno de los amigos puede amar al otro con un amor benevolente, por ser quien es, es decir, porque *en el ser del otro* encuentra el bien que él mismo ama también benevolentemente en sí mismo.

En cambio, el vicioso, justamente porque es vicioso, ama en exclusiva su bien individual: amará al otro como útil, como deleitable, y si es semejante, como parte de sí mismo. De esta manera, en realidad entre los viciosos no existe verdadera comunidad de vida, no hay verdadera comunicación de bien: cada uno ama un bien distinto que el otro: *el suyo propio*, y en el fondo, cada uno busca un bien distinto que el otro: su propio beneficio, que no es el beneficio del otro. El vicioso, en cuanto vicioso, se encuentra incapacitado para una amistad verdadera, en la medida en que el vicio moral tiene su raíz primera en la *centralización* de todos los afectos sobre uno mismo.

Se presenta, en este punto, una objeción: descartada la amistad útil y la deleitable (que no miran la bondad del amigo en sí mismo) y supuesta una amistad honesta o virtuosa (la cual puede establecerse sobre cualquier modo de comunicación de un bien honesto: de la familia, de la patria, de la afición..., pues todo lo que pertenece al orden de la naturaleza pertenece al orden de la virtud), ¿qué es lo que el amigo ama en su amigo?, ¿su virtud, el bien que existe en él y que con él comparte, o al amigo en sí mismo? Porque podría parecer que si los amigos virtuosos se aman en vistas de la virtud que hay en ellos, aman más la virtud que a la persona virtuosa.

“La virtud o bien honesto no es la causa final por la cual es amado el amigo, sino que lo hace formalmente amable; de aquí no se sigue que la virtud sea más amable o amable por la misma razón (que es amable la persona), así como no se sigue que la blancura sea más blanca que un cuerpo blanco”³⁶¹. Evidentemente lo que se ama con benevolencia es siempre una persona. No se puede olvidar que

³⁶¹ “Virtus vel honestum non est causa finalis quare amicus diligatur, sed formaliter facit eum diligibilem; unde non sequitur quod virtus sit magis diligibilis vel eadem ratione diligibilis; sicut non sequitur quod albedo sit magis alba quam corpus album”. *In III Sent.*, d.28, a.1 ad 2.

cuando alguno ama la virtud, o el bien de una familia o de una ciudad *ama la perfección de una cierta vida*; no ama un accidente aislado, sino que ama una *vida*, y una vida no es nada real sino en un sujeto. Si ese sujeto es un persona, tal vida es única e irrepetible. Cuando se ama a una persona que posee la perfección (o algo de la perfección) de la vida que uno mismo ama, lo amado es la persona misma, aunque la razón formal de ese amor radique en la perfección que posee.

Puesto que la amistad se funda en la comunicación de un bien, las amistades se clasifican según el bien en el cual los amigos comunican: amistad *natural* (entre los consanguíneos: amistad de hermanos, de paternidad y filiación, de esposos), amistad *civil* (entre compatriotas y conciudadanos), amistad de *socios* (entre compañeros en una misma empresa), etc. Ahora bien, cuanto más noble y perfecto sea el bien en el cual comunican tanto más profunda será la amistad; pues si los amigos comunican meramente en la afición a un deporte, su amistad, aunque sea sincera, se reducirá a un ámbito muy limitado de la vida; una amistad semejante estará llamada a *madurar* hasta que los amigos se complazcan mutuamente por la presencia en ellos de un bien más profundo y más pleno³⁶².

2. 3. 2. *La benevolencia recíproca.*

“Se dice que la benevolencia es principio de la amistad así como el deleitarse en la visión de una mujer es principio de amarla; pues nadie comienza a amar a una mujer si primero no se ha deleitado en su belleza. Ni tampoco la ama inmediatamente con solo gozarse en la visión de la figura de la mujer, sino que la señal de un amor completo aparece cuando la desea si está ausente, como quien no soporta su ausencia y desea su presencia. De manera semejante se relaciona la benevolencia con la amistad; pues no es posible que dos personas sean amigas si primero no se han hecho benévolas”³⁶³.

La causa de la amistad es la benevolencia; pues, evidentemente, no podemos ser amigos de aquel para quien no queremos su bien. ¿Qué es la benevolencia? La benevolencia es acto espontáneo de la voluntad por el cual queremos y optamos por el bien de alguno.

³⁶² “Esta comunicación no significa solamente el trato y amable convivencia entre los amigos. Este intercambio amistoso más que causa es efecto de la amistad, aunque luego contribuya grandemente a consolidarla. La verdadera raíz de la amistad es la posesión de un bien común que identifica o hace uno a los amigos. Por lo cual, cuanto el bien común sea más esencial y la comunicación más profunda, más hondo será el fundamento de la amistad. Es la similitud, sentenciará Santo Tomás, la causa radical del amor. Esa similitud puede darse en bienes superficiales; pero puede darse en el bien substancial del ser y de la vida”. LLAMERA, M. *Op. cit.*, p. 667.

³⁶³ “Benevolentia dicitur esse principium amicitiae, sicut delectari in aspectu alicuius mulieris, est principium amationis eius. Nullus enim incipit amare aliquam mulierem nisi prius fuerit delectatus in eius pulchritudine. Nec tamen statim cum gaudet in aspectu formae mulieris amat eam; sed hoc est signum amationis completae, quando si sit absens desiderat eam, quasi graviter ferens eius absentiam, et praesentiam concupiscens. Et similiter se habet de amicitia et benevolentia. Non enim possibile est aliquo esse amicos, nisi prius facti fuerint benevoli”. *In IX Ethic.*, lec. 5, n. 1824.

Considerada en sí misma, la benevolencia no es amistad porque no es un *hábito*, sino un *acto*; ni es amor pasional, porque no tiene la vehemencia de la pasión, ni supone un tiempo de acostumbramiento o experiencia del bien amado³⁶⁴; ni tampoco puede identificarse con el amor benevolente, porque no implica necesariamente unión afectiva³⁶⁵. En cambio, sí es principio de amistad, por cuanto nos *dispone* bien respecto de alguien, sin que, por eso, se le pueda entender como amor ni benevolente ni amistoso, porque es un querer *inactivo*; la mera benevolencia no nos lleva a obrar: el mero benevolente quiere el bien del otro, pero no haría nada por dárselo. “No pueden llamarse amigos simplemente porque sean benévolos; porque a los benévolos les corresponde sólo esto: que quieran el bien para aquellos para los cuales son benévolos, pero de tal modo que no harían nada por ellos, ni les turbarían sus males. De donde uno podría decir, traslaticamente, que la benevolencia es cierta amistad ociosa, porque no tiene unida ninguna operación amistosa. *Pero cuando el hombre se mantiene largo tiempo en la disposición benevolente y se acostumbra a querer bien a alguien, se hace firme su alma en la volición del bien, de modo que su voluntad no permanece ociosa, sino que se hace eficaz; y así se forma la amistad*”³⁶⁶.

Para que la benevolencia se constituya en principio real de amistad es preciso que tal querer se mantenga y arraigue en el alma hasta hacerse una benevolencia efectiva. En otras palabras, para que la benevolencia pueda sostener una amistad debe transformarse en amor benevolente, y este amor benevolente debe hacerse mutuo. Creemos que, para la mente del Angélico, lo que constituye el principio más directo de la amistad es el *amor* benevolente. Así lo afirma en el Comentario a las Sentencias: “De otro modo, el amor se refiere al bien de alguna cosa de tal manera que termina en la cosa misma, en cuanto complace que posea el bien que tiene y quiere para ella el bien del cual carece. Y este es amor de benevolencia, que es *principio de la amistad*”³⁶⁷. Aquí hace referencia al pasaje de la *Ética* donde se habla de la benevolencia como principio de amistad; pero –como ya hemos visto– esta simple benevolencia no puede constituirse en amistad, mientras no arraigue en el afecto y se convierta en amor.

Ahora bien, la benevolencia brota debido la consideración de un bien que creemos presente en otro. Queremos el bien para aquel que consideramos bueno o perfecto en algún sentido. “En general, parece que la benevolencia se da hacia alguien a causa de su virtud o *epiquía*, es decir, en cuanto al benevolente le parece

³⁶⁴ Cfr. *In IX Ethic.*, lec. 5, n. 1821-1823.

³⁶⁵ Cfr. *Summa Theol.*, 2-2, q.27, a.2.

³⁶⁶ “Non tamen propter hoc, quod sunt benevoli, possunt dici amici: quia ad benevolos pertinet hoc solum, quod velint bona illis quibus sunt benevoli; ita tamen, quod nihil pro eis facerent, neque pro eorum malis turbarentur. Unde potest aliquis translative loquendo dicere, quod benevolentia est quaedam amicitia otiosa, quia scilicet non habet operationem amicabilem adiunctam. Sed quando diu durat homo in benevolentia, et consuescit bene velle alicui, firmatur animus eius ad volendum bonum, ita quod voluntas non erit otiosa, sed efficax; et sic fit amicitia”. *In IX Ethic.*, lec. 5, n.1825

³⁶⁷ “Alio modo amor fertur in bonum alicuius rei ita quod ad rem ipsam terminatur, inquantum bonum quod habet complacet quod habeat, et bonum quod non habet optatur ei; et hic est *amor benevolentiae* qui est *principium amicitiae*”. *In III Sent.*, d.29, a.3.

que aquel hacia el cual tiene benevolencia es bueno o fuerte o alguna otra cosa parecida, por la cual los hombres acostumbran a ser alabados”³⁶⁸.

Pero no podríamos estimar que existe en el otro algo bueno, si el bien que posee no nos fuera proporcionado; de modo que la misma benevolencia supone alguna semejanza o unidad previa. Prevalece, sobre la benevolencia, la comunicación de bien como causa de la amistad, en cuanto tal comunicación es causa de la benevolencia misma.

Decíamos que la mera benevolencia no puede fundar una amistad mientras no se convierta en *amor* benevolente; pero el amor benevolente no es amistad mientras no sea *mutuo*: llamamos *amigo* no simplemente a quien amamos, sino a la persona que amamos y que, a la vez, nos ama. La reciprocidad viene a ser el factor característico del amor entre los amigos y la causa directa de la mayor *calidad* de este amor respecto al mero amor benevolente.

2. 3. 3. *El conocimiento del mutuo amor.*

Mi amigo es justamente aquella persona que me ama: yo –aunque también le ame– no le puedo amar *como amigo* mientras no sepa que me ama. El amor benevolente no puede constituirse en amistad, mientras no sea conocido por el amado; ni siquiera en el caso de que existiese un amor benevolente por ambas partes podríamos decir que hay amistad, mientras este mutuo amor no sea mutuamente expresado y conocido. “Para completar el concepto de amistad debe añadirse que sea una benevolencia mutua *no oculta*. Pues hay muchos que son benévolos respecto de otros a los cuales nunca han visto, en la medida en que, por lo que han oído, juzgan que aquellos son virtuosos, o útiles para sí. Y puede suceder que lo mismo sienta alguno de éstos respecto de aquél que es benévolo hacia él. Por tanto, parece que tales hombres son mutuamente benévolos, pero no pueden llamarse amigos, porque ignoran de qué manera se refieren el uno al otro”³⁶⁹.

El conocimiento del amor recíproco no es un detalle anecdótico dentro de la amistad, sino que pertenece a su constitución esencial. En efecto, parece que una amistad ha comenzado *formalmente* en el momento en que los que se aman dejan en claro su disposición respecto del otro. ¿Por qué? Porque la amistad consiste en una *sociedad* de amor. El primer bien que ambos amigos se comunican *como amigos* es el amor que se tienen y, así, la amistad, en un sentido

³⁶⁸ “Universaliter benevolentia videtur esse ad aliquem propter aliquam eius virtutem et *epiichiam*, cum scilicet alicui videatur, quod ille ad quem est benevolus sit bonus aut fortis aut aliquid huiusmodi, propter quae homines consueverunt laudari”. *In IX Ethic.*, lec. 5, n.1829.

³⁶⁹ “Ad hoc apponendum est ad complendam rationem amicitiae, quod sit benevolentia mutua non latens: multi enim sunt benevoli aliquibus, quos nunquam viderunt, inquantum ex auditis existimant eos esse *epiiches*, idest virtuosos, vel utiles sibi. Et potest esse quod idem patiaturs aliquis illorum ad eum qui sic est benevolus. Huiusmodi ergo homines videntur esse benevoli adinvicem, sed non possunt dici amici, cum id lateat eos qualiter se habeant adinvicem”. *In VIII Ethic.*, lec.2, n.1560.

pleno, se establece cuando los amigos se entregan mutuamente su amor. Pero la *redamatio*, acto propio de la amistad, sólo se origina en el conocimiento mutuo del amor recíproco³⁷⁰.

Cuando una persona buena se hace amiga de otra, entonces se hace bien *para ella* – afirma el Angélico. “Cuando aquel que es bueno en sí mismo se hace amigo del otro, se transforma en bien *para su amigo*. Y así cada uno, al amar a su amigo, ama lo que es un bien para sí mismo”³⁷¹. ¿Qué significa ‘hacerse amigo de alguien’? Evidentemente, no significa empezar a *ser amado* por el otro: esto pudo haber acontecido desde antes, sin que el que le amaba considerase que su amado era su amigo. Si el acto propio de la amistad es amar, ‘hacerse amigo de alguien’ es empezar a amar al otro: cuando el bueno *empieza a amar* a alguno, entonces ya no sólo es bueno en sí mismo, sino para aquél a quien comienza a amar. Y el otro, al retribuirle con su amor, se hace también amigo de quien le ama, y bueno para aquél. El amor es el primer don, el primer y más fundamental bien que se otorga a otra persona: entregar nuestro amor a otra persona es entregarle, en cierto modo, nuestra vida, es dejar de ser uno y transformarse en el otro; empezar a amar a alguno es hacerse bien para el otro. Es, pues, el amor el más especial motivo de amor, como bien lo afirma San Agustín: “nada hay que despierte más el amor que el amor”³⁷², lo mismo que nada hay más apto para encender fuego que el fuego. Si esto es así, si no hay bien más precioso que se pueda dar a otro que el amor benevolente con que uno ama al otro (porque en este don se le da todo), entonces debemos afirmar que el mismo amor *es un motivo especial de amor*.

Entonces, ¿qué diferencia existe entre un amor recíproco *mutuamente reconocido* y un amor mutuo pero *ignorado* por ambas partes? Que por el

³⁷⁰ Una precisión: el amor benevolente es, de manera fundamental, un acto, una disposición *del espíritu*. Pero los hombres, en la vida presente, no podemos conocer de manera directa las realidades espirituales, sino que debemos reconocerlas a través de signos sensibles. Por tanto, el amor entre los hombres debe manifestarse por la palabra y por las obras: el diálogo y la beneficencia manifiestan al hombre que la otra persona le ama; de aquí que se precise la expresión exterior del amor interior para que la amistad se origine formalmente. En principio, si una persona nos hace el bien gratuitamente suponemos que nos quiere, basta sólo esto para que quede manifiesto cierto amor; sin embargo, como el solo acto de beneficencia no puede hacer evidente la disposición interna, el amor debe ser *probado* en su fuerza y en su limpieza con la prueba de la exigencia, del sacrificio, de la constancia y del tiempo. De ahí que el crecimiento de una amistad entre los hombres requiera la permanencia en el tiempo y la ejecución de obras grandes; pues en estas cosas, se hace manifiesta la sinceridad del amor y, por lo mismo, el mutuo amor se fortalece.

³⁷¹ “Nam quando ille, qui est bonum in se, est factus amicus alicui, fit etiam bonum amico suo. Et sic uterque, dum amat amicum, amat quod sibi bonum”. *In VIII Ethic.*, lec. 5, n.1605.

³⁷² “No hay causa más fuerte para que nazca o crezca el amor que el saberse amado incluso cuando uno todavía no ama, o cuando uno ya ama primero, saberse correspondido: o poder esperar serlo, o el tener ya probado el amor (del otro)”.

“Manifestum est nullam esse maiorem causam, qua inchoetur vel augeatur amor, quam cum amari se cognoscit qui nondum amat aut redamari se vel posse sperat, vel iam probat, qui prior amat”.

SAN AGUSTÍN. *De cat. rud.*, 4, 7. Cfr. *In Joan*, XXXII, 4; *Confess.*, 4, 9.

reconocimiento del mutuo amor aparece un nuevo motivo para un amor nuevo. Con dicho reconocimiento, cada amigo ve en el otro ya no sólo la bondad *objetiva* del otro (su naturaleza, su virtud, la participación en el bien que ambos aman), sino que sobre esta bondad objetiva se añade una nueva razón de bondad: su amor. Para el amante, el amado, siendo en sí mismo bueno, es *más bueno* por el hecho de que ser su amigo.

En este punto llegamos a los que nos parece la propiedad esencial del amor amistoso: el amigo ama a su amigo no sólo porque es bueno en sí mismo, sino porque le da su amor. *El hecho de ser amado por el otro añade un nuevo motivo de amor hacia él*, que origina también un nuevo grado de amor. “La persona a quien amo (porque es buena), me ama”. El amor del otro hacia uno mismo es la nueva peculiar bondad que transforma el mero amor benevolente en un amor de amistad. De ahí que sólo en la amistad, el amor sea realmente *redamatio*. Pero esta nueva bondad no aparece ante el sujeto sin un *conocimiento* del amor que el otro le prodiga. He aquí la necesidad del conocimiento del mutuo amor para que se origine la amistad y amor amistoso: al conocer el amor del amado hacia uno se manifiesta en él un nuevo y especial motivo de amabilidad.

2. 3. 4. *El amor a uno mismo.*

Afirma expresamente el Doctor Angélico que la amistad con uno mismo es forma y raíz de la amistad con los otros: “Hay que decir que propiamente uno no tiene amistad consigo mismo, sino otra cosa mayor que ella; porque la amistad importa cierta unión, pues –como dice el Seudo-Dionisio– el amor es *poder unitivo*, y cada uno tiene, respecto de sí mismo, unidad, que es más que unión. Por donde, así como la unidad es principio de unión, así *el amor por el cual uno se ama a sí mismo es forma y raíz de la amistad*; pues tenemos amistad con los demás en cuanto nos portamos con ellos como con nosotros mismos. En efecto, afirma el Filósofo que ‘todo lo amistoso hacia otro proviene de lo amistoso hacia uno mismo’³⁷³ .

También en el Comentario a las Sentencias explica claramente el Angélico esta relación de la amistad con uno mismo y la amistad con el amigo: “El proceso del amor se realiza en semejanza al proceso del conocimiento. Pues en el orden del conocimiento se encuentra algo donde primero se fija el entendimiento del cognoscente, así como en los primeros principios, y de éstos deriva a otros. El conocimiento, en cuanto se refiere a los principios, recibe el nombre de intelecto; pero en cuanto deriva a las conclusiones conocidas a partir de los principios, recibe el nombre de ciencia. No obstante, el conocimiento de los principios se

³⁷³ “Et secundum hoc dicendum est quod amicitia proprie non habetur ad seipsum, sed aliquid maius amicitia: quia amicitia unionem quandam importat, dicit enim Dionysius quod amor est *virtus unitiva*; unicuique autem ad seipsum est unitas, quae est potior unione. Unde sicut unitas est principium unionis, ita amor quo quis diligit seipsum, est forma et radix amicitiae: in hoc enim amicitiam habemus ad alios, quod ad eos nos habemus sicut nosipsos; dicitur enim in IX *Ethic.* quod ‘amicabilia quae sunt ad alterum veniunt ex his quae sunt ad seipsum’ (*Ethic.* c. IX, 1168b5)”. *Summa Theol.*, 2-2, q.25, a.4.

encuentra en las conclusiones así como la causa en lo causado, y a la inversa, el conocimiento de las conclusiones también está en los principios así como lo causado en su causa; y por esto decimos que se *entienden* las conclusiones y que se *conocen* los principios. De manera semejante, *el afecto del amante se fija primero en el amante mismo y de él deriva a los otros.* (...) Lo cual no es de admirar, porque la unidad (con otro) se establece por semejanza con aquellas cosas que son uno. Y, aunque el nombre de amistad se aplique propiamente cuando el amor se difunde a los otros, sin embargo, también el amor que uno tiene hacia sí mismo puede llamarse amistad y caridad, en la medida en que *el amor uno tiene hacia otro procede como semejanza del amor que uno tiene hacia sí mismo*”³⁷⁴

Así como el conocimiento de los principios es causa del conocimiento de las conclusiones, así el amor a uno mismo del amor al otro; más lejos todavía: el amor a uno mismo se encuentra en el amor al otro, así como la intelección de los principios en el conocimiento de las conclusiones. Entendemos las conclusiones porque entendemos los principios; de manera semejante, amamos al otro porque nos amamos a nosotros mismos.

La razón de Santo Tomás para explicar esta relación es siempre la misma, en todas sus obras: el amor a uno mismo es causa del amor al otro porque, siendo el amor una ‘fuerza que une’, tenemos siempre mayor amor a lo más unido. Ahora bien, la máxima unión que puede haber con un ente es la *unidad sustancial* del ente consigo mismo; de aquí que, en el caso de los subsistentes personales, cada uno tiene respecto de sí mismo un amor especialísimo, mucho más fuerte que la amistad con cualquier criatura. En cambio, con los demás entes ya no existe unidad sustancial, sino algún modo de unión establecida por la semejanza: con el otro soy algo *uno* en la medida en que tenemos la misma forma específica, una vida o un carácter semejante. En tanto y en cuanto se da esta unión, esta semejanza con otro, cada persona puede verse (según diversos grados) identificada en el otro, y extender hacia el otro el amor con que se ama a sí misma. De aquí que las disposiciones que tiene cada uno hacia sí mismo, las tiene también hacia aquel que se le asemeja, en la medida en que se le asemeje y le esté unido.

La doctrina del amor a uno mismo como causa de la amistad con otros, la toma Santo Tomás directamente del pensamiento aristotélico: “Las relaciones amistosas con el amigo y aquellas por las que se definen las amistades parecen

³⁷⁴ “Processus amoris se habet ad similitudinem processus cognitionis. *In cognoscitivis autem invenitur aliquid ubi primo figitur intellectus cognoscentis, sicut in primis principiis, et ex his ad alia derivatur; et ipsa quidem cognitio, secundum autem quod derivatur ad conclusiones quae ex principiis cognoscuntur, accipit nomen scientiae.* Sed quia cognitio principiorum est in conclusionibus sicut causa in causato, et e converso cognitio conclusionum etiam est in principiis sicut causatum in causa; ideo dicimur et *intelligere conclusiones et scire principia. Similiter etiam affectus amantis primo figitur in ipso amante et ex eo derivatur ad alios (...).* Nec est mirum, quia unita ad similitudinem se habent eorum quae sunt unum. Et quamvis nomen amicitiae imponatur proprie secundum quod amor ad alios se diffundit, tamen etiam amor quem quis habet ad seipsum amicitia et caritas potest dici, in quantum amor quam quis habet ad alterum, procedit a similitudine amoris quem quis habet ad seipsum”. *In III Sent.*, d.28, a.6.

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”³⁷⁸.

Al amar al otro como *otro yo*, no nos amamos a nosotros como fin: el verdadero amigo se complace en el amigo por ser quien es, y no meramente porque el amigo sea *suyo*. Nos parece que las palabras del santo doctor deben tomarse de manera literal: “el amor que uno tiene hacia otro procede como semejanza del amor que uno tiene hacia sí mismo”. El amor a uno mismo es causa del amor a los otros a modo de causa ejemplar: *el amor a uno mismo es el modelo del amor a los demás*. De tal manera que el amor a las otras personas constituye, efectivamente, un amor *distinto* del amor a nosotros mismos, en cuanto se refiere a un bien distinto y separado de nosotros; y sin embargo, el amor al otro guarda cierta semejanza con el amor a uno mismo, en la medida que el bien que amamos en el otro es *semejante* al que amamos en nosotros mismos. Así, por tanto, el amor a uno mismo es causa del amor al amigo, sin que esto signifique que amemos al amigo exclusivamente por ser algo *de uno* o *para uno*, sino, más bien, que le amamos porque encontramos en él un bien semejante al que amamos en nosotros con amor de benevolencia.

Pero la objeción de la unidad con uno mismo como causa de amor aparece y reaparece: el bien que amamos en nosotros es nuestro ser individual, unido substancialmente y, por ende, *propio*: amamos en nosotros nuestra *propiedad* y, por consiguiente, amamos en el otro su bien en la medida en que está unido a nosotros y nos es *propio*.

En realidad, Santo Tomás reconoce claramente que la unidad con nosotros mismos es un bien para nosotros; sin embargo, identificar la unidad con la causa *total* de amor no corresponde a la mente del Angélico. De lo contrario, el santo doctor no podría afirmar ningún amor como superior al amor a nosotros mismos, ni podría poner ningún límite al principio aristotélico de que el amor al otro procede del amor a nosotros mismos; pero, de hecho, afirma un amor superior y pone un límite a tal principio: el amor de benevolencia y de amistad con Dios. Al poner este límite, el Maestro de Aquino está poniendo como principio fundamental del amor benevolente y amistoso no la unidad, sino el bien en cuanto tal; y sin embargo, la unidad con el amante no deja de tener un papel de primera importancia en la relación de amistad verdadera. Dignos de atención son dos pasajes del Comentario a las Sentencias, en los cuales aparece con evidencia el pensamiento exacto del Angélico.

En el primero se nos señala cuál es la causa profunda por la cual la criatura racional puede amar más a Dios que a sí misma. “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

³⁷⁸ “Quamvis unicuique sit amabile quod sibi est bonum, non tamen oportet quod propter hoc sicut propter finem ametur, quia est sibi bonum, cum etiam amicitia non retorqueat ad seipsum bonum quod ad alterum optat. Diligimus enim amicos, etiamsi nihil nobis debeat inde fieri”. *In III Sent.*, d.29, a.3, ad 2.

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 expone 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 (...)³⁷⁹.

El amante ama *su bien*. ‘Su bien’ no se describe aquí como la realidad más unida al sujeto, sino como aquello que más le complace, y por tanto, como aquello que ama más. Esto se hace más evidente porque el amante puede encontrar *su bien* existiendo *de manera más perfecta* en otro ente distinto de él mismo, y entonces... el sujeto *ama más* ‘su bien’ en el otro que en sí mismo, de manera tal que quiere *salvarlo*, es decir, quiere que se conserve y se mantenga *antes* en el otro ente que en sí mismo.

Por el contexto del pasaje se entiende que el amante ama *su bien* con un amor *benevolente*, un amor que tiene como término último de intención la realidad amada. Justo en el párrafo anterior, Santo Tomás ha explicado la distinción entre amor concupiscente y amor de benevolencia, indicando que en el amor concupiscente la intención no termina en el bien amado, sino en aquel para quien se quiere el bien; ahora, si un bien quiere ser conservado en sí mismo, porque es bueno, de manera que más complazca y más se le ame ahí donde se encuentre más plenamente, se hace manifiesto que tal bien no es amado tanto con amor concupiscente, sino con amor benevolente. Pero esto parece un poco extraño. ¿No afirma claramente Santo Tomás que un ser no personal no puede ser amado benevolentemente? Ahora bien, resulta que un bien que puede ser participado en mayor o menor medida por diversos entes, no puede ser un subsistente personal, justamente porque el *esse* personal es incomunicable.

³⁷⁹ “Bonum autem illud unusquisque maxime vult salvari quod est sibi magis placens; quia hoc est appetitui informato per amorem magis conforme; hoc autem est suum bonum. Unde secundum quod bonum alicujus rei est vel aestimatur magis bonum ipsius amantis, hoc amans magis salvari vult in ipsa re amata. Bonum autem ipsius amantis magis invenitur ubi perfectius est. Et ideo, quia pars quaelibet imperfecta est in seipsa, perfectionem autem habet in suo toto, ideo etiam naturali amore pars plus tendit ad conservationem sui totius quam sui ipsius. Unde etiam naturaliter animal opponit brachium ad defensionem capitis ex quo pendet salus totius. Et inde est etiam quod particulares homines seipsos morti exponunt pro conservatione communitatis cujus ipsi sunt pars.

Quia ergo bonum nostrum in Deo perfectum est, sicut in causa universali prima et perfecta bonorum, ideo bonum in ipso esse magis naturaliter complacet quam in nobis ipsis. Et ideo etiam amore amicitiae naturaliter Deus ab homine plus seipso diligitur. Et quia caritas naturam perficit, ideo etiam secundum caritatem Deum supra seipsum homo diligit et super omnia alia particularia bona. Caritas autem supra naturalem dilectionem ipsius addit quamdam associationem in vita gratiae”. *In III Sent.*, d.29, a.3.

Es cierto: el *esse* de la persona creada es metafísicamente incomunicable. Pero el acto de ser de cada persona es también *participación* de un *esse* más perfecto, del *Esse* divino, en la medida en que puede participar de él una naturaleza intelectual. Así, pues, no hay problema en decir que aquel bien que una persona ama en sí misma con amor benevolente, existe también en otro ente, de manera más perfecta, y que aquella persona lo ama también en el otro con amor benevolente. No hay dificultad porque el bien amado (*su bien*) no es un accidente, sino un *esse* substancial *participado* en una naturaleza racional, es decir, un *esse* espiritual y subsistente.

El amante ama *su bien*, y *su bien* no es una realidad accidental ¿Cuál es ‘el bien del amante’? ¿Su propio *esse* substancial, individual y exclusivo? Sí, porque evidentemente para cada persona su propio ser es un bien, y no el más pequeño, que ama con amor benevolente. Pero el motivo principal por el cual el sujeto ama su ser personal no estriba en el hecho de que sea *propio* y *exclusivo*, unido a sí mismo con máxima unidad; porque, de lo contrario, no podría existir para él un amor mayor que el amor a sí mismo, ni podría amar más *su bien* en otro ente distinto de sí. Como ya dijimos, el bien del amante es aquello que complace a la voluntad del amante, aquello en lo cual su voluntad se aquieta; evidentemente, el bien del amante es un acto de ser, y no cualquiera, sino un *esse* amable en sí mismo y por sí mismo, sin que la intención de la voluntad siga ya hacia otra cosa; es, pues, un *esse* personal. Pero tal bien no puede identificarse plenamente con el *esse* personal exclusivo e incomunicable del individuo, porque en este *esse* (aunque posea toda la perfección que le compete según su naturaleza) no se encuentra toda la actualidad en la cual la voluntad del individuo se aquieta: el bien del amante se puede encontrar en otro ente de manera más perfecta que en su propio ser, y amarlo así más en el otro que en sí mismo. ¿Cómo? ¿Con amor de concupiscencia? No, con amor de benevolencia: queriendo que se conserve más en el otro que en sí mismo, más en su totalidad que de manera parcial.

Encontramos aquí el fundamento de lo sostenido en los capítulos anteriores: el motivo radical y primero del amor a la voluntad es el bien objetivo, la perfección proveniente del *esse*; la unidad con uno es motivo secundario, de tal manera que podemos encontrar muchas cosas unidas a nosotros que, sin embargo, detestamos, porque estando unidas a nuestra sustancia, no están unidas a nuestro afecto, no complacen a nuestra voluntad: no son nuestro bien³⁸⁰.

¿Y la unidad? ¿Cuál es, entonces, el papel de la unidad en el amor de amistad? Si es el bien objetivo el motivo directo del amor ¿porqué no amamos más que nosotros a los más virtuosos, esto es, a aquellos en los cuales el bien de la vida del espíritu está más vigente? Santo Tomás también es claro al afirmar que el amor más intenso que podemos tener a una criatura es el amor a nosotros mismos³⁸¹. Pero atendamos, ahora, el segundo pasaje, en que Santo Tomás explica la razón de esto: “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

³⁸⁰ Cfr. *In III Sent.*, d.29, a.3, ad1.

³⁸¹ Cfr. *Summa Theol.*, 2-2, q.26, a.13.

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”³⁸².

Con esta respuesta el Angélico hace entrar en juego la *unidad* como motivo de amor: que el bien esté unido al amante no puede ser, en realidad, un hecho indiferente al amante. Cada uno ama *su bien* y se complace en él, esté donde esté, y se complace más en su bien allí donde esté de manera más perfecta. Pero –nos asegura Santo Tomás– el bien del amante está de manera diversa según los sujetos: está en el amante mismo como *en la cosa* que posee el bien; en Dios, como *en la Causa* de ese bien (y, por ende, como en su plenitud); y en el prójimo como *en cierta semejanza*, esto es, en el prójimo el bien está como *algo semejante* al bien que el amante ama en sí mismo.

¿Cómo? ¿Acaso el bien que uno ama como presente en uno mismo no puede encontrarse mejor, más perfecto en otra criatura? Sí, ciertamente otra persona puede ser más perfecta que yo y participar más plenamente del bien que amo en mí mismo. Pero –responde nuestro santo– *mi bien* en cuanto está presente en otra criatura está menos unido a mí que ese mismo bien en cuanto presente en mí mismo. “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”³⁸³. El bien que yo amo es mejor (mayor bien) en mí mismo que en el otro *por el mero hecho de estarme unido, porque es propio*. En tales términos lo propone el Angélico: “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”³⁸⁴.

La pregunta, entonces, es por qué la unidad del bien a uno mismo hace más perfecto el bien. Y la respuesta es: porque el bien que ama mi voluntad está en mí como en la cosa, y en el otro como en cierta semejanza. Nos parece que la interpretación de esta doctrina no puede ser otra que la expresada en los capítulos anteriores: si amo el bien en mí ‘como en la cosa misma’ esto se debe a que *sólo en mí puedo experimentar directamente la bondad de tal bien*: sólo como presente y unido a mí puedo *entender* realmente su bondad mediante una experiencia intelectual. En cambio, el bien que está en el otro no lo puedo experimentar como

³⁸² “Sicut aliquid invenitur perfectius in causa perfecta in universali quam in effectu particulari; ita aliquid perfectius invenitur in re quam in sui similitudine. Unde cum bonum proprium alicuius inveniatur in Deo sicut in similitudine; sicut Deum plus quam seipsum diligere debet benevolentiae dilectione, ita etiam plus se quam proximum”. *In III Sent.*, d.29, a. 5.

³⁸³ “Magis autem unusquisque seipsum amat quam alium; quia sibi unus est in substantia, alteri vero in similitudine alicuius formae”. *Summa Theol.*, 1-2, q.27, a.3. Cfr. *ibíd.*, 2-2, q.26, a.4.

³⁸⁴ “Quamvis bonum quod ego habeo possit in proximo perfectius inveniri quam in meipso, tamen in me semper invenitur perfectius ut proprium; quia bonum quod est in ipso non est meum nisi per similitudinem. Bonum autem quod est in Deo est meum etiam secundum causam”. *In III Sent.*, d.29, a.5 ad 2.

bueno tal como lo experimento en mí, ni lo puedo experimentar en el otro tal como lo experimenta el otro en sí mismo. Para mí, el bien del otro es sólo cierta semejanza del bien que yo amo, y que puedo reconocer como bueno o por cierta comparación racional de mi ser con el ser del prójimo, o por cierta experiencia directa de la bondad de las obras del otro (pero esto es reconocer la bondad de la otra persona por medio de sus obras, y no experimentar directamente su ser sustancial). He aquí la manera como el amor a uno mismo es causa del amor al otro: porque amo benevolentemente el bien que existe en mí mismo, amo también todo aquello que se asemeje, en algún grado, a ese bien; por tanto, lo amo con un amor semejante al amor con que me amo el bien en mí.

¿Y respecto de Dios? No es casualidad que Santo Tomás compare el bien de la persona finita con la parte y el bien de Dios con el todo; podría haber comparado a la criatura y al Criador con un bien pequeño y un bien más grande. Pero la analogía del santo es exacta, *porque la parte de algún modo está presente en el todo y el todo en la parte, como el efecto en la causa y la causa en su efecto*. La persona no puede reconocer como buena una realidad, no puede tener experiencia de su bondad si de algún modo no la tiene unida en el ser: pero la unidad de la parte al todo es unidad en el ser. Si la parte defiende el bien del todo más que el suyo propio, el motivo principal de esto se encuentra en que el bien del todo es objetivamente mayor bien y, por ende, más amable. Pero si la parte no fuese *parte* de *ese* todo, entonces la parte no podría amarlo más que a sí misma, porque no podría experimentarlo como bueno ni como más bueno que él mismo³⁸⁵, sino, a lo más, la parte podría reconocer cierta bondad en el todo como por cierta comparación con su propia bondad. De modo que debe entenderse que Dios es íntimo: tan íntimo a nosotros como nosotros mismos. Por consiguiente, en el bien divino confluyen todos los motivos de amor: la bondad objetiva y la unidad.

Así pues, como ya habíamos dicho en el capítulo anterior, la unión y la semejanza causa el amor benevolente y amistoso hacia el amado en cuanto permite al amante reconocer en el otro el bien que ya amaba en sí mismo. Pero, a pesar de todo lo dicho, debemos añadir que existe otro motivo por el cual la unión de una persona con uno mismo constituye al otro en un bien *especialmente* amable (también tratamos de este motivo en el capítulo anterior).

El objeto de la voluntad es el bien; por tanto, donde exista una especial razón de bien existirá también un amor especial³⁸⁶. Ahora, la unidad substancial de la persona consigo misma tiene, para ella, una especial razón de bien. La unidad, puesto que se convierte con el ente, es ella misma un bien, y la unidad substancial del ente es un especialísimo bien del sujeto, tan especial como el propio *esse* individual, pues sin él ninguna otra cosa nos podría resultar buena. La unidad substancial de la persona consigo misma es objeto de un amor *primero* (en el orden de la generación y de la experiencia), *especialmente intenso* (porque

³⁸⁵ “No estaría en la naturaleza de un ente el que amase a Dios, si no fuese porque cada ente depende del bien que es Dios”.

“Non esset in natura alicuius quod amaret Deum, nisi ex eo quod unumquodque dependet a bono quod est Deus”. *Summa Theol.*, 1, q.60, a.5 ad 2.

³⁸⁶ Cfr. *De Caritate*, q.un, a.7.

ninguna criatura nos es tan buena como nuestro ser, ni hay otra cosa que queramos tener más unida), y *necesario* (porque procede de la voluntad de manera natural). Ahora bien, puesto que amamos nuestro ser personal con un amor especialísimo, sólo superable en intensidad por el amor a Dios, también amamos de manera particularmente intensa todo bien que se presente como unido a nuestra sustancia, y en el grado en que se nos presente unido: por unión de sangre, de costumbres, de ciudadanía, de oficio...

Notemos, sin embargo, que este último argumento se reduce al anterior. Uno de los bienes que cada uno ama como presente en uno mismo (si no el mayor, de los más grandes) es la propia unidad sustancial, pues por ella tenemos y experimentamos el acto de ser, que es *lo bueno* de todas las cosas. Así, pues, de este bien que cada uno ama en sí mismo podemos encontrar cierta semejanza en los otros en la medida en que nos están unidos: en cierta medida, los otros también son partícipes de la unidad sustancial con nosotros mismos en cuanto son *uno* con nosotros, y como tales, objetos de un especial amor, en cuanto en ellos se encuentra *parte* de un bien que amamos de manera especial en nosotros mismos. Afirmamos, por tanto, junto con Santo Tomás, que el amor a los otros se deriva del amor a uno mismo en la medida en que cada persona ama en los otros el bien que ama en sí mismo; y que tal bien lo encuentra en sí mismo como en la cosa misma y en el otro como por cierta semejanza.

2. 3. 4. 1. Amor a uno mismo y amistad honesta.

“Cada uno ama en el otro el bien que ama en sí mismo”. Pero cada uno puede amar en sí mismo bienes diversos; y así como sea el bien que cada uno ame en sí mismo, y el orden según el cual lo ame, así también será el bien que ame en el otro y el orden según el cual lo ame. Por este motivo, aunque el amor a uno mismo sea el fundamento natural y general de la amistad, se constituye en fundamento de manera diversa en el bueno que en el malo, en el virtuoso y en el vicioso, pues cada uno de éstos se ama a sí mismo de diversa manera.

“Amarse a uno mismo es, en un sentido, *común* a todos; en otro, peculiar de los *buenos*; y en un tercero, característico de los *malos*. Que uno ame lo que tiene como su propio *esse*, es común a todos. Pero se dice que el hombre es algo de dos maneras. *Primero*, según su sustancia y naturaleza. En cuanto a esto, todos estiman como bien común ser aquello que son, a saber, compuestos de cuerpo y alma. Y así todos los hombres, buenos y malos, se aman a sí mismos, en cuanto aman la conservación de sí mismos. *En segundo lugar*, se dice que el hombre es algo según su principalidad, así como se dice que el príncipe de la ciudad es la ciudad, pues lo que hacen los príncipes se dice que lo hace la ciudad. 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 sensitiva y corporal. A lo primero le llama el Apóstol *hombre interior*, a lo segundo, *exterior*. Los buenos aprecian en sí mismos, como lo principal, la naturaleza racional, o el hombre interior; y según esto estiman que ellos son lo que son. En cambio, los malos tienen por principal en sí mismos la naturaleza sensitiva o corporal, es decir, el hombre exterior. De aquí que, al no conocerse rectamente a sí mismos, no se amen de verdad, sino que

aman lo que se creen que son. Los buenos, conociéndose bien, se aman de verdad”³⁸⁷.

A partir de este texto podemos distinguir dos niveles de amor a uno mismo: un amor *natural-natural*, común a todos, y otro amor *natural-adquirido*, referido a un bien concreto como lo principal y más amable de uno mismo: amor según el recto orden de la virtud o según el desorden del vicio. El amor fundamental a la propia sustancia individual es necesario en todos, origen del deseo de la propia felicidad: el bien amado es, efectivamente, el propio ser individual. Es un amor benevolente hacia la propia vida. Con todo, se trata de un amor *habitual*, que debe actualizarse en los actos concretos, y que cada hombre *define* según el bien que estime ser lo mejor que hay en sí mismo.

El virtuoso es tal porque ama lo que es efectivamente el mejor bien que existe en sí mismo: su vida racional. Esta vida la percibe en sí mismo por los actos intelectivos (de inteligencia y de voluntad), pero no ama benevolentemente tales actos (porque son accidentes), sino que su benevolencia se dirige hacia su vida individual y única, su vida personal: el virtuoso quiere para sí la perfección que corresponde a la vida según el espíritu, quiere la perfección de su propia vida.

Por su parte, el vicioso también ama su vida, pero con desorden, estimando como lo mejor de sí mismo lo que no es. No puede dejar amarse benevolentemente con amor natural, y por eso, lo que considera bueno, lo quiere para sí mismo. Pero el bien que quiere como lo mejor que existe en sí mismo, no está a la altura de su propia naturaleza. ¿Ama su vida sensitiva con amor benevolente? No: ama el placer para sí mismo, ama ‘sentirse bien’, complacer a sus sentidos. Ciertamente ama su vida con benevolencia natural, pero al amar la vida sensitiva como su mayor bien, lo que ama es sentir placer sensible.

Así, pues, *lo que cada uno ame en sí mismo lo amará también en el otro*, y según esto, deberá distinguirse lo que en la amistad procede de la inclinación

³⁸⁷ “Amare seipsum uno modo commune est omnibus; alio modo proprium est bonorum; tertio modo proprium est malorum. Quod enim aliquis amet id quod seipsum esse aestimat, hoc commune est omnibus. Homo autem dicitur esse aliquid dupliciter. Uno modo, secundum suam substantiam et naturam. Et secundum hoc omnes aestimant bonum commune se esse id quod sunt, scilicet es anima et corpore compositos. Et sic etiam omnes homines, boni et mali, diligunt seipsos, inquantum diligunt sui ipsorum conservationem. Alio modo dicitur esse homo aliquid secundum principalitatem: sicut princeps civitatis dicitur esse civitas; unde quod principes faciunt, dicitur civitas facere. Sic autem non omnes aestimant se esse id quod sunt. Principale enim in homine est mens rationalis, secundario autem est natura sensitiva et corporalis: quorum primum Apostolus nominat *interiorem hominem*, secundum *exteriolem*, ut patet II ad Cor., 4, 16. Boni autem aestimant principale in seipsis rationalem naturam, sive interiorem hominem: unde secundum hoc aestimant se esse quod sunt. Mali autem aestimant principale in seipsis naturam, sive interiorem hominem: unde secundum hoc aestimant se esse quod sunt. Mali autem aestimant principale in seipsis naturam sensitivam et corporalem, scilicet *exteriolem hominem*. Unde non recte cognoscentes seipsos, sed diligunt id quod seipsos esse reputant. Boni autem, vere cognoscentes seipsos, vere seipsos diligunt”. *Summa Theol.*, 2-2, q.25, a.7 ad 5.

natural-natural, y lo que procede de la inclinación *natural-adquirida*, virtuosa o viciosa.

Respecto a la inclinación natural-natural, ésta no es otra que el amor sustancial del espíritu a sí mismo. Debido a este amor ninguna persona quiere cambiar de naturaleza ni dejar de ser la que es (aunque adquiriera una naturaleza más perfecta), porque entonces dejaría de ser ella misma. Por inclinación natural, cada persona ama su vida y su sustancia *como el mejor bien que posee*. El propio *esse* individual, presenta para el espíritu un doble carácter de bondad: la *bondad objetiva* de su naturaleza y la *unidad* consigo mismo, que constituye un modo especial de bondad. Esa unidad sustancial del espíritu consigo sí mismo conlleva que el espíritu tenga, respecto de sí, un grado altísimo de unidad afectiva; de hecho, el máximo grado de unión afectiva que puede tenerse con una criatura. En otras palabras, *cada persona creada se prodiga a sí misma el más intenso amor que se puede prodigar a una criatura. ¿Por qué? Porque es para sí misma el más íntimo bien de todo el universo creado.*

Cada persona se ama a sí misma con amor natural, y en la medida que ese bien lo encuentra también en otro, extiende hacia el otro el amor a sí misma. ¿Cómo puede encontrar su propio ser individual en otro? Por la unión *natural* (de sangre o de especie), por la de *semejanza* y, sobre todo, por la *unión afectiva* que establece el amor mismo: ser amado por otro me hace percibir al que me ama como unido a mí mismo por el afecto. De hecho, el mismo Santo Tomás reconoce que existe esa inclinación natural de amar a otro ‘como parte de uno mismo’, por ejemplo, cuando habla del amor natural del padre hacia su hijo³⁸⁸. Este amor al otro como ‘parte de uno’ no es un amor de poca calidad, pues, de hecho, el amor a uno mismo es el más intenso amor que podemos tener a criatura alguna. Se manifiesta así el fundamento *natural* del amor al amigo: pues el amigo es *otro yo* amo en él una cierta parte de mí mismo.

Pero, evidentemente, la explicación no puede detenerse aquí. No se olvide que lo que está unido a nosotros mismos lo amamos porque es bueno: nuestro ser y la unidad de nuestro ser es un bien, y por eso, lo amamos. La especial unión afectiva con nuestro ser se fundamenta en el especial carácter de bien que tiene la unidad con nosotros mismos; pero la unidad en la sustancia no es la causa primera

³⁸⁸ “Considerando al padre y al hijo en cuanto son personas distintas en sí mismas, así el padre es más amado, porque es causa, que el hijo, que es efecto. Pero, porque el hijo es cierta cosa del padre, y no a la inversa, el hijo es amado con otro amor, en cuanto es algo del padre, que lo ama como miembro suyo. De ahí que el Filósofo diga que lo engendrado por alguno le es más cercano, así como un miembro, por ejemplo, los pies o los dientes. Y lo que es de este modo es amado como con el mismo amor con el uno se ama a sí mismo; y según esto el hijo es más amado que el padre”.

“Considerando ergo patrem et filium ut sunt personae in se distinctae, sic pater magis amatur, cum sit causa, quam filius, qui est effectus. Sed quia filius est quaedam res patris, et non e converso, ideo filius diligitur alia dilectione, in quantum res patris est, diligentis ut membrum ipsius. Unde Philosophus dicit IV *Ethic.* quod illud quod est ex aliquo genitum, est propinquius, sicut membrum, puta pes vel dens. Et quia hoc modo quasi una dilectione diligitur cum illa qua aliquid seipsum diligit; ideo secundum hoc filius magis quam pater diligitur”. *In III Sent.* d.29, a.7.

del amor a nosotros mismos; por esto se explica que el Doctor Angélico afirme que muchas cosas que están unidas a nosotros no las amamos, aunque estén unidas³⁸⁹. Cuando amamos, en el amigo, nuestro ser, amamos un bien; de modo que si conociésemos un bien mayor que nuestra propia vida lo amaríamos más.

En cuanto a la inclinación adquirida, nos preguntamos qué añade el vicio o la virtud sobre la inclinación *natural-natural* al propio *esse*. Añade la determinación actual y concreta del bien que cada uno ama en sí mismo y para sí mismo.

La virtud no es otra cosa que la perfección de la naturaleza; jamás altera el orden natural, sino que lo determina y lo refuerza inclinando a la persona hacia su verdadero bien propio. De aquí que Santo Tomás afirme con toda confianza que lo que es bueno *por naturaleza* es también bueno para el virtuoso³⁹⁰.

El virtuoso ama en sí mismo como bien principal lo que es, en realidad, su mejor bien, lo que es objetivamente lo más amable: su razón³⁹¹. Ama ese bien con un amor de benevolencia porque al amar su razón no ama, como término último de su intención, un accidente, sino aquello que es principio de tal accidente: su propia alma, *en cuanto tiene una vida racional*. Así, por tanto, sobre el amor natural a uno mismo, la virtud añade la ordenación racional o intelectual, el recto amor del bien; y esto hace la diferencia entre una verdadera amistad y una amistad egocéntrica.

El amor natural-natural a nosotros mismos no es ciego, pues nada puede amarse si no es conocido; pero sólo mira un bien: el propio ser individual, y eso es lo que ama en los demás. El amor natural a uno mismo es *disposición* habitual de la voluntad, que debe determinarse respecto hacia algún bien concreto en nosotros mismos. Pero la virtud es, en su raíz, el amor natural-adquirido hacia lo mejor que hay en nosotros mismos. En este sentido, es un amor a nosotros guiado por la inteligencia, por la razón, que compara lo que es mejor y lo que es menos bueno: el amor natural-natural a uno mismo es tal porque proviene de un primer conocimiento o experiencia intelectual de nuestro propio *esse*; pero el amor virtuoso a uno mismo proviene de un conocimiento *reflexivo*, de una visión *de conjunto* de todos los bienes, que no se limita a una percepción parcial de la propia sustancia.

El virtuoso se ama por la dignidad personal que descubre en sí mismo, aunque este bien no deja de tener un carácter de especial bondad por el hecho de estar unido a sí. Dicha dignidad personal que ama en sí mismo, la ama también en el otro: ya no se refiere al otro como mera *parte de sí*, sino como *alguien distinto*, como un bien amable en sí mismo³⁹². Amando aquello que es mejor en sí mismo, el virtuoso ama un bien que, en cierto modo, le sobrepasa, porque él puede

³⁸⁹ Cfr. *In III Sent.*, d.29, a.3 ad1.

³⁹⁰ Cfr. *In IX Ethic.*, lec.4, n.1805; *Summa Theol.*, 2-2, q.27, a.7.

³⁹¹ Cfr. *In IX Ethic.*, lec. 4, nn.1805-1807

³⁹² El virtuoso ama al hombre en cuanto es racional; pero esto no significa que ame una perfección específica: ama sujetos individuales, vidas personales únicas e irrepetibles. Sin embargo, el primer bien que ama en ellas es justamente su vida espiritual.

reconocer que la perfección del bien que ama no está en sí mismo, sino en algo que sobrepasa su naturaleza y su existencia individual; el virtuoso (o el hombre en la medida en que atiende a su razón) se reconoce fácilmente *subordinado* a un bien superior, se reconoce *partícipe* y no causa del bien que ama en sí mismo. Por esto mismo, puede reconocer en la otra persona una dignidad y una amabilidad semejante a la suya, en cuanto asociado a un bien semejante al suyo.

¿Y el vicioso? El vicioso es tal porque se ha cerrado en la estrechez de una inclinación natural *miope*. La inclinación natural de la persona creada, en sí misma, no es desordenada, pero es incompleta porque está indeterminada respecto a su bien total; la inteligencia completa esta inclinación orientando a la voluntad hacia el bien verdadero. El vicioso no oye a su razón: atiende únicamente al anhelo de su propia excelencia y a las reacciones de sus sentidos; no reconoce su propia bondad como una dignidad personal creada: no quiere enterarse de su verdadero ser (ya sea por exceso o por defecto), y no se entera así de su verdadero bien. Por consiguiente, tampoco ama en el otro su dignidad personal, su vida única e irrepetible: en el otro ama su propio placer, su provecho, y quizá también, por amor natural, la prolongación de sí mismo.

El vicioso añade al amor natural, la determinación actual hacia un bien *desproporcionado* a la naturaleza del sujeto, por exceso o por defecto. Pero determinar la inclinación respecto un bien desproporcionado significa, en realidad, dejar indeterminada la voluntad, permanentemente insatisfecha con el bien que ama y en contradicción consigo misma. Por esto, el vicio ha de entenderse como cierta estabilidad o permanencia de la *indeterminación*, como una disposición estable a la inestabilidad. De ahí que el vicioso nunca pueda estar complacido ni conforme consigo mismo, que cambie constantemente de decisión, y que casi todas sus apetencias le traigan intranquilidad y sus acciones, remordimientos³⁹³. Pero si de este modo inestable y contradictorio se ama a sí mismo, amaré de manera semejante a los que experimente como unidos a sí: como parte de sí mismo, pero inestablemente, o como algo inferior de sí y al servicio de sus apetencias desordenadas.

2. 4. Efectos de la amistad.

El acto propio de la amistad es el amor: la complacencia interior en la bondad intrínseca del amigo. Esta complacencia nos hace estimar al amigo como otro yo, de modo así como estoy dispuesto respecto de mí mismo, así estoy dispuesto respecto del amigo. Pues el bien que hay en uno y en el que uno mismo se complace, complace también en el amigo; y así como uno se refiere a ese bien en uno mismo, se refiere a ese bien en el amigo.

De manera general y natural, ese bien que hay en uno mismo y en el cual todo hombre, bueno o malo, se complace es su propio ser individual, por eso, todo hombre quiere natural y necesariamente la perfección de su propio ser, llamada felicidad. Pero la voluntad (y por ende, la vida) del hombre se encuentra

³⁹³ Cfr. *In IX Ethic*, lec. 4, nn.1814-1819; *Summa Theol.*, 2-2, q.25, a.7.

indeterminada mientras el hombre mismo no se determine a sí mismo hacia su *verdadero* bien y perfección. Esa indeterminación de la vida del hombre es lo que los antiguos entendían por *vicio*; y quien es vicioso, *en cuanto es vicioso*, no puede encontrarse convenientemente dispuesto respecto de su propio ser, no puede amar lo que en sí mismo encuentra porque para nadie es amable lo indeterminado y lo incompleto. De manera que el vicioso no se complace de manera actual en sí mismo si no es en el placer sensible que siente en sí o en la estima de su propia superioridad respecto de los demás; pero, por lo mismo, tampoco se complace en los otros, sino en cuanto le significan cierto placer o alguna utilidad en orden a su propia excelencia³⁹⁴.

En cambio, el virtuoso y todo hombre, en la medida en que se experimenta como bueno (es decir, en la medida en que estima que existe en él alguna perfección en cuanto hombre) se ama de manera actual y se dispone amigablemente respecto de sí. Y así también se dispone respecto del amigo. “Cada una de estas condiciones se atribuyen al hombre bueno por lo que respecta a sí mismo (y a los demás, en cuanto se tienen por tales, pues como hemos dicho, parece que la virtud y el hombre bueno son la medida de todas las cosas). Éste, en efecto, está de acuerdo consigo mismo y desea las mismas cosas con toda su alma, y quiere y practica para sí el bien y lo que parece así (pues es propio del hombre bueno trabajar con empeño por el bien); y los hace por causa de sí mismo (puesto que lo hace por la mente, en lo cual parece consistir el ser de cada uno), y desea vivir y preservarse él mismo y, sobre todo, la parte por la cual piensa, pues la existencia es un bien para el hombre digno. Ahora bien, todo hombre desea para sí el bien, y nadie escogería llegar a ser otro y tenerlo todo (también Dios posee ahora el bien), sino siendo lo que es, y parece que todo hombre es esta parte de sí mismo que piensa o la más importante. Un hombre así quiere pasar el tiempo consigo mismo, porque esto le causa placer: el recuerdo de las acciones pasadas le es agradable y las esperanzas del futuro son buenas, y por tanto gratas. Y es por la mente que está bien surtido de objetos de contemplación. Se duele y se goza principalmente consigo mismo, pues siempre las mismas cosas le son penosas y placenteras, y no unas veces unas cosas y otras veces otras, ya que, por así decirlo, no puede arrepentirse de nada. Puesto que estos atributos pertenecen al hombre de bien respecto de sí mismo, y puesto que estar dispuesto para el amigo es como estarlo para con uno mismo (ya que el amigo es otro yo), también la amistad parece consistir en algo de esto, y ser amigos aquellos en quienes se dan estas condiciones”³⁹⁵.

³⁹⁴ Recuérdese que el vicio no consiste únicamente en el amor desordenado a algún bien sensible, sino, de manera radical, en el amor desordenado a la propia excelencia, por el cual la persona quiere constituirse a sí misma sobre todos los seres. El soberbio tampoco es capaz de complacerse benevolentemente en sí mismo, en el bien que encuentra en sí porque este bien siempre lo encontrará menos perfecto de lo que su amor propio querría: de hecho, siempre se descubrirá *deudor* de Dios y de los demás, y no poseyendo en sí mismo toda la perfección de bien. Esto será para él constante fuente de amargura.

³⁹⁵ $\text{pròV e2autòn dè toutwn e7kaston tv= e1pieikei= u2párcei -toi=V dè loipoi=V, ñ4 toiou=toi u2polambánousin ei3nai (e5oike dé, kaqáper ei5rhtai, métron e2kástwn h2 a1reth kai o2 spoudai=oV ei3nai)- ou4toV gár o2mognwmonai= e2autv=, kai tw=n aultw=n olrégetai katà pa=san thn yuch'n* kai bouletai dh e2autv= ta1gaqà kai tà$

Ésta es, pues, la actitud del hombre virtuoso consigo mismo, y es también la actitud que extiende hacia sus amigos. Asumiendo la descripción aristotélica de los actos propios de la amistad, el Doctor Angélico explica que son cinco las *actitudes* o *actos* propios del amor amistoso: “En primer lugar, el amigo quiere que su amigo *exista y viva*; segundo, quiere *bienes para él*; tercero, le *prodiga* tales bienes; cuarto, *convive* con él plácidamente; quinto, *coincide con sus sentimientos*, contristándose o deleitándose con él en las mismas cosas”³⁹⁶. Los primeros dos actos corresponden a la *benevolencia*, el tercero se denomina *beneficencia*, el cuarto, *convivencia* y el quinto, *concordia*. A estos actos amistosos es preciso añadir un sexto, que no pertenece a la esencia de la amistad en cuanto tal, pero sí a la amistad propia de las personas creadas: la *concupiscencia* del amigo³⁹⁷.

fainómena kai práttei –tou= gár a1gaqou= ta1gaqtòn diaponei=n– kai e2autou= e7neka – tou= gár dianohtikou= cárin, o7per e7kastoV ei3nai dokei=*– kai zh=n dè bouletai e2autòn kai sv’zesqai, kai málista tou=to v4 fronei=. a1gaqòn gár tv= spoudaív tò ei3nai, e7kastoV d! e2autv= bouletai ta1gaqá, genómenoV d! a5lloV ai2rei=tai ou1deiV pánt! e5cein e1kei=no tò genómenon –e5cei gár kai nu=n o2 qeòV ta1gaqón- a1ll! w6n o7 ti pot! e1stín* dóxeie d’ a6n tò noou=n e7kastoV ei3nai h6 málista. sundiágein te o2 toiou=toV e2autv= bouletai* h2dévV gár au1tò poiei=* tw=n te gár pepragménwn e1piterpei=V ai2 mnei=ai, kai tw=n mellóntwn e1lpídeV a1gaqá, aí toiau=tai d! h2dei=ai. kai qewrhmatwn d! eu1porei= tñ= dianóij. sunalgei= te kai sunh’detai málisq! e2autv=* pántote gár e1sti tò au1tò luphrón te kai h2dú, kai ou1k a5llot! a5llo* a1metamélhtoV gár w2V e1lpei=n. tv= dh pròV au2tòn e7kasta toutwn u2párcein tv= e1pieikei=, pròV dè tòn filón e5cein w7sper pròV au2tón (e5sti gár o2 filoV a5lloV au1tòV), kai h2 filía toutwn ei3naí ti dokei=, kai filoi oi4V tau=q! u2párcei. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, IX, c.4, 1166a 10-33.

³⁹⁶ “Unusquisque enim amicus primo quidem vult suum amicum esse et vivere; secundo, vult ei bona; tertio, operatur bona ad ipsum; quarto, convivit ei delectabiliter; quinto, concordat cum ipso, quasi in iisdem delectatus et contristatus”. *Summa Theol.*, 2-2, q.25, a.7.

³⁹⁷ “Porque el amor une de algún modo al amante con el amado, por esto el amante se refiere al amado como a sí mismo o como a algo que pertenece a su propia perfección. Ahora bien, (el amante) se refiere a sí mismo y a las cosas propias de tal modo que, *primero*, quiere tener presente en sí cualquier cosa que pertenezca a su perfección. Y por esto el amor incluye la *concupiscencia* del amado, por la cual se desea la presencia de éste. *Segundo*, el hombre por el afecto vuelve las demás cosas hacia sí mismo y apetece para sí todo aquello que le conviene; y en cuanto esto se efectúa con respecto a lo amado, el amor incluye la *benevolencia*, según la cual uno desea bienes para el que ama. *En tercer lugar*, el hombre, que quiere bienes para sí, los alcanza actuando. Y en cuanto esto se ejerce respecto a otro, en el amor se incluye la *beneficencia*. *Cuarto*, el hombre armoniza con los bienes que parecen colmarlo; y en cuanto esto se hace respecto al amigo, el amor incluye *concordia*, según la cual uno armoniza en las cosas que parecen estar en el amigo”.

“Quia enim amor unit quodammodo amantem amato, ideo amans se habet ad amatum, quasi ad seipsum, vel ad id quod est de perfectione sui. Ad seipsum autem et ad ea quae sui sunt, hoc modo se habet ut *primo* velit sibi praesens esse quidquid de perfectione sua est. Et ideo amor includit *concupiscentiam* amati qua desideratur ipsius praesentia. *Secundo*, homo alia in seipsum retorquet per affectum et sibi appetit quaecumque sibi expediunt. Et secundum quod hoc ad amatum efficitur, amor *benevolentiam* includit, secundum quam aliquis bona amato desiderat. *Tertio*, homo ea quae sibi appetit, operando

Todos estos actos de la amistad proceden del afecto interior que se tienen los amigos, pero también pueden establecerse estas *relaciones amistosas* con personas a las cuales no se está unido en el afecto; en tales casos no decimos que los hombres sean, con propiedad, amigos, sino que se tratan *amistosamente*³⁹⁸. Debe entenderse, de esto, que siempre el acto principal y esencial de la amistad es la *redamatio*, por la cual los amigos se vuelven como uno solo, “*una sola alma en dos cuerpos*”, al decir de San Agustín. Sin embargo, cada uno de los otros actos o efectos de la amistad *refuerza la semejanza y la unión afectiva* entre los amigos, y por tanto, debe considerarse cada uno de ellos no sólo como efectos, sino a la vez, como causantes y conservadores de la amistad.

2. 4. 1. Benevolencia

De la benevolencia ya hemos tratado. La benevolencia es el acto de la voluntad por el cual queremos el bien del amigo en vistas del amigo mismo, y no en vistas de nuestro provecho. Hemos visto que la benevolencia simple es un acto voluntario que no supone necesariamente un amor previo; sin embargo, la benevolencia no puede llamarse efecto de la amistad si no le antecede el amor: la benevolencia amistosa es un amor benevolente. De hecho, todos los actos propios de la amistad suponen una previa unión afectiva establecida por la *redamatio*, de lo contrario no se constituirían en actos de amor, sino en elecciones motivadas por fines distintos al amigo mismo.

En cuanto la amistad es un amor implica la complacencia en el ser del amigo: lo primero que ama el amigo en su amigo es la bondad íntima de su amigo, lo que el amigo mismo es; y en esa bondad se complace su voluntad. De ahí que el primer bien que un amigo quiere para su amigo es que éste exista y viva: “el amigo quiere que su amigo exista y viva a causa del amigo mismo y no a causa de

sibi acquirit. Et secundum quod hoc ad alium exercetur, *beneficentia* in amore includitur. *Quarto*, homo ea quae sibi bona videntur implere consentit. Et secundum quod hoc ad amicum fit, amor *concordiam* includit, secundum quam aliquis consentit in his quae amico videntur: non quidem in speculativis, quia *concordia in his*, secundum Philosophum *ad amicitiam non pertinet*, et discordia in eisdem esse potest sine amicitiae praeiudicio, eo quod in his concordare vel discordare voluntati non subiacet, cum intellectus ratione cogatur”. *In III Sent.*, d.27, q.2, a.1.

³⁹⁸ “El Filósofo habla en la *Ética* de dos modos de *amistad*. Una de los cuales consiste principalmente en el afecto por el cual uno ama al otro; tal amistad puede seguirse de cualquier virtud y a esta amistad corresponden todas las cosas que se han dicho acerca de la caridad. Pero también pone otra amistad que consiste únicamente en palabras y acciones exteriores; y ésta no cumple con el concepto perfecto de amistad, aunque guarda con ella cierta semejanza, en la medida en que (por ella) uno se relaciona decentemente con aquellos a los que trata”.

“Philosophus in libro *Ethicorum* de dupliciter amicitia loquitur. Quarum una consistit principaliter in affectu quo unus alium diligit. Et haec potest consequi quamcumque virtutem. Quae autem ad hanc amicitiam pertinent, supra de caritate dicta sunt. Aliam vero amicitiam ponit quae consistit in solis exterioribus verbis et factis. Quae quidem non habet perfectam rationem amicitiae, sed quandam eius similitudinem: in quantum scilicet quis decenter se habet ad illos cum quibus conversatur”. *Summa Theol.*, 2-2, q.114, a.1 ad 1.

sí mismo, es decir, no buscando en esto únicamente su propio beneficio”³⁹⁹. Y puesto que el amigo quiere el ser y la vida de su amigo, quiere también para su amigo todos los bienes que han de mantener ese ser y que han de perfeccionarlo, quiere todo lo que pueda ser bien para amigo y pueda darle la verdadera felicidad⁴⁰⁰.

Este querer bien la persona de su amigo es como una adhesión de la voluntad del amante al *esse* mismo de su amigo; proviene, pues, directamente de la unión afectiva del amor, que se complace en el bien. Por esto, entendemos que, cuando Santo Tomás afirma –siguiendo a Aristóteles– que es más propio de la amistad *amar* que *ser amado*⁴⁰¹, este *amar* debe entenderse, en primer lugar, como la complacencia íntima en el ser del amado, y por esto, como benevolencia amorosa que quiere la vida y el bien del amado.

2. 4. 2. *Concupiscencia.*

El acto propio de la amistad es *amar*, antes que *ser amado*; y sin embargo, la amistad supone una *redamatio*, es decir, supone esencialmente el amar y el *ser amado*. Los hombres estamos necesitados de amigos porque necesitamos amar y ser amados; y sin embargo, el acto principal de la amistad es el amor, y cuanto más perfecta la persona, tanto más mira a prodigar amor antes que a recibirlo. La amistad no entraña concupiscencia en su noción básica, pues en la amistad perfecta, el amigo, a pesar de ser una persona distinta a su amigo, de tal manera se identifica con su amigo que nunca está separado de él, y a ninguno de los amigos le falta nunca el amor del otro. Esta es la amistad en la vida íntima de la Trinidad Divina; pero las amistades establecidas entre personas creadas siempre entrañan algún grado de deseo; no sólo de deseo sensible, sino de *anhelo* de la presencia del amigo⁴⁰².

Puesto que el amigo no sólo es bueno en sí mismo, sino también bueno para su amigo, al hacerse amigo de alguien se vuelve *deseado*, pues su presencia es deleitable (y también útil) para quien le ama. Este deseo de la presencia del amigo es natural en toda amistad creada, en la virtuosa y en la viciosa, siempre y cuando la presencia del amigo cause deleite (lo cual puede no suceder en las *amistades* por mera utilidad); pero la virtud añade al deseo natural un orden: el amigo virtuoso mira antes por el bien de su amigo que por su propio deleite, pues se complace antes en el bien que existe en el amigo mismo, y no en el bien que el amigo le reporta. “Pertenece a la esencia de la amistad que, aunque implique deleites y utilidades anexas, sin embargo, los ojos del amante no se pongan en ellas, sino en el bien amado. Por tanto, en el corazón del amante pesa más el bien amado que todas las utilidades o deleites que se siguen del amado”⁴⁰³. De aquí

³⁹⁹ “Amicus vult suum amicum esse, et vivere gratia ipsius amici et non propter seipsum, ut scilicet quaerat ex eo solum proprium commodum”. In *IX Ethic.*, lec. 4, n. 1799.

⁴⁰⁰ Cfr. *Summa Theol.*, 2-2, q.25, a.7.

⁴⁰¹ Cfr. In *VIII Ethic.* lec. 8.

⁴⁰² Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, q.28, a.2; In *III Sent.*, d.27, q.2, a.1.

⁴⁰³ “Hoc autem est de ratione amicitiae quod quamvis habeat dilectiones et utilitates annexas, non tamen ad has oculus amantis respicit, sed ad bonum amatum. Ergo in corde

que los buenos amigos no llamen a sus amigos en las tristezas, aunque esto les significaría un alivio en su dolor, sino que los llaman en las alegrías y en los tiempos de abundancia.

En la amistad buena el deseo de la presencia del amado es real y no atenta contra la amistad misma, mientras el amante no mire a su amado directamente como premio de su amor, sino que acepte como *premio* los beneficios que le vienen de la presencia de quien ama, y mientras no tenga puesta la intención última de su amor en este premio. “Pertenece al concepto de amistad el que el amigo sea amado por causa de sí mismo. De aquí que, propiamente hablando el amigo no tenga en su amistad la intención de una retribución (merced), aunque lo que ocurre en nosotros por causa del amigo pueda tener cierto carácter de retribución, así como los deleites y las utilidades que el amante alcanza de su amado. Por razón de estas cosas, el amigo mismo se llama *merced* en un sentido causal, así como Dios se llama *premio nuestro* por causa de las cosas que nos vienen de Él. Es manifiesto, por tanto, que poner alguna retribución como fin del amor *por parte de lo amado* va contra la esencia de la amistad (...). Pero poner alguna retribución como fin del amor (aunque no como fin último) *por parte del amante* (a saber, el amor mismo, que es cierta operación del amante) no va contra la esencia de la amistad. Porque la operación misma de amor, en cuanto es cierto accidente, no decimos que se ame, sino a causa de su sujeto (uno mismo); y entre las cosas que uno ama a causa de uno mismo puede darse un orden, conservándose la amistad”⁴⁰⁴.

La conclusión inmediata de esta doctrina es que la verdadera amistad no excluye el deseo, cuando el amor proviene de un ente limitado, sino que lo incluye legítimamente si se da conforme a un orden recto, es decir, si el deseo se subordina al amor benevolente de lo que debe ser más amado. De manera que, si existe con Dios una verdadera relación de amistad honesta, esta relación no excluye el deseo por parte de la criatura, siempre y cuando la persona creada mire primero y se complazca antes que nada en la bondad que Dios tiene en sí mismo. Aunque Dios sea efectivamente el único *objeto* que pueda saciar su anhelo de felicidad, su deseo de Dios como bien para sí misma ha de ser siempre secundario y como subordinado al anhelo que tiene del bien para Dios.

amantis praeponderat bonum amatum omnibus utilitatibus vel dilectionibus quae consequuntur ex amato, scilicet Deo”. *In II Sent.* d.3, q.4, a.un.

⁴⁰⁴ “De ratione amicitiae est quod amicus sui gratia diligatur. Unde amicus non habet in amicitia rationem mercedis, proprie loquendo, quamvis ea quae ex amico in nobis fiunt, rationem mercedis habere possint, sicut delectationes et utilitates quae ex ipso amans consequitur, ratione quarum ipse amicus merces dicitur quasi causaliter, sicut dicitur Deus *merces nostra* ratione eorum quae ex ipso in nobis sunt. Patet ergo quod ponere mercedem aliquam finem amoris *ex parte amati*, est contra rationem amicitiae (...). Sed ponere mercedem esse finem amoris *ex parte amantis*, non tamen ultimum, ut scilicet ipse amor est quaedam operatio amantis, non est contra rationem amicitiae; quia ipsa amoris operatio cum sit quoddam accidens, non dicitur amari nisi propter suum subiectum, ut ex dictis patet. Et inter ea quae propter se aliquis diligit, potest esse ordo, salva amicitia”. *In III Sent.*, d.29 a.4.

2. 4. 3. *Beneficencia*

Hacer y obrar el bien para el amigo es el efecto *exterior* más propio de la amistad. La amistad se alimenta de esta efectiva comunicación mutua del bien, pues la beneficencia viene a ser el más claro signo exterior de la benevolencia amorosa interior. Evidentemente es difícil creer que nos quieren bien las personas que en nada se ocupan de nuestro bien.

Sin embargo, la beneficencia no siempre proviene de la amistad ni de la disposición benevolente; de hecho, todas las relaciones comerciales son relaciones de *beneficencia* no inspiradas precisamente en un amor benevolente, sino en el deseo de obtener algún bien. De aquí, que más bien llamemos *beneficencia* a la donación *gratuita* de un bien: hay verdadera beneficencia cuando doy al otro sin esperar nada a cambio, es decir, cuando actúo en pro del otro movido por una verdadera benevolencia. Ésta es, pues, la verdadera beneficencia: hacer y obrar el bien para el otro por el otro mismo, gratuitamente.

La amistad, como amor que es, dispone, pues, a esta mutua y gratuita donación de bien, pues el benefactor da a su amigo sin esperar nada a cambio, y el amigo beneficiado, sabiendo que se le da gratuitamente, responde con agradecimiento, entregando, a su vez, su amor y restituyendo el bien que se le ha dado con otros beneficios, si puede. Así, el dador da sin esperar retribución y el que retribuye devuelve sin estar obligado ‘por justicia’ a retribuir (pues sabe que ha recibido un regalo), sino por que ama a quien le da⁴⁰⁵.

Ahora bien, si todo amor benevolente inclina al amante a hacer el bien a su amado, la amistad impulsa a ello más que ningún otro amor, debido a la identidad establecida entre los amigos. El amigo quiere manifestar su amor al amigo con grandes obras y con dones que signifiquen sacrificio, de manera que quede manifiesta la magnitud y rectitud de su amor. El amigo quiere para su amigo los mejores bienes, y aún su propia vida está dispuesto a ofrecer por el bien de su amigo⁴⁰⁶.

Por otra parte, la mutua beneficencia conserva y mantiene la amistad no sólo porque es signo exterior del amor interior, sino porque consolida la unidad entre los amigos, pues el benefactor, por naturaleza, siente a su beneficiado como obra propia, como si fuese parte de sí mismo⁴⁰⁷.

⁴⁰⁵ Sin embargo, como bien advierte Aristóteles, en esta mutua retribución de beneficios puede existir sólo una apariencia de amistad: el dador puede aparentar que da gratuitamente, pero en realidad espera beneficio, y el que recibió, sabiendo que el otro espera un beneficio, retribuye como un acto de justicia y no de amistad. Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VIII, 1162b 32 –1163a 9 .

⁴⁰⁶ Cfr. *In IX Ethic.*, lec. 9.

⁴⁰⁷ Cfr. *In VIII Ethic.*, lec. 7.

2. 4. 4. Concordia

Podría afirmarse que la concordia es efecto *exclusivo* de la amistad y, más precisamente, de la amistad virtuosa. *Concordia* significa coincidencia de afectos: *con-cordes* son los que tienen un mismo corazón. Consiste, propiamente, en la coincidencia en las elecciones y en los afectos: las personas concordes eligen las mismas cosas y se alegran y se entristecen de lo mismo⁴⁰⁸.

No obstante, esta descripción requiere algunas aclaraciones. La concordia no es coincidencia de opinión respecto a asuntos meramente teóricos, sin relevancia en la vida práctica. Así los *concordes* pueden pensar cosas distintas, por ejemplo, respecto de los movimientos de la Luna o sobre la mejor manera de resolver un problema matemático, sin ver afectada su concordia. De hecho, los amigos a veces disienten en estas cosas, y en cambio, muchos enemigos coinciden entre sí⁴⁰⁹. La concordia tampoco consiste en el mero querer *general* de un mismo objeto, sino más bien en una coincidencia *en particular*: dos personas que quieren un mismo puesto de gobierno para sí mismas, no pueden llamarse concordes, aunque quieran el mismo objeto, porque no lo quieren para la misma persona, sino cada uno para sí mismo⁴¹⁰.

La concordia conlleva una coincidencia de elecciones y de afectos, en la medida en que supone una *conformidad de voluntades*, de modo que los que concuerdan son un solo querer y un solo sentir. *Con-formarse* con la voluntad de otro significa no sólo querer la misma cosa que el otro (el mismo objeto material), sino quererlo en vistas de un mismo fin (una misma razón formal)⁴¹¹. Concuerdan, por tanto, los que tienen por bien un mismo bien y por fin un mismo fin, no sólo de manera específica, sino en particular. Concuerdan dos, por ejemplo, cuando ambos quieren un mismo puesto de gobierno para una misma persona, y esto por la misma razón, por ejemplo, porque es el más apto para ese puesto.

Ahora bien, la más plena concordia es el efecto propio de la amistad, pues los amigos “estiman los bienes o males de sus amigos como si fueran suyos, la voluntad de su amigo como si fuera la suya; de modo que parece sufrir con su amigo los mismos males y poseer los mismos bienes. Y por esto, es propio de los amigos querer las mismas cosas y alegrarse y entristecerse de lo mismo”. Es propio de los amigos el querer las mismas cosas, no sólo por semejanza de carácter, sino más bien y principalmente, por causa del amigo, a quien aman: muchas cosas elige el amigo por amor de su amigo; y difícilmente podemos afirmar que una persona es amiga de otra si no quiere complacer la voluntad de su amigo, o al menos, si no concuerda con ella respecto al fin y el bien que quiere para su amigo.

Los amigos concuerdan no sólo porque, teniendo el mismo fin, sienten lo mismo respecto de las mismas cosas, sino porque el motivo de sus afectos y de

⁴⁰⁸ Cfr. *In IX Ethic.*, lec. 3, lec.4 n.1800 y lec. 6, n.1830.

⁴⁰⁹ Cfr. *ibíd.*, lec.6, n.1831.

⁴¹⁰ Cfr. *ibíd.*, n.1835.

⁴¹¹ Cfr. *De Verit.*, q.23, a.7.

sus elecciones es el mismo no sólo según la especie, sino según el sujeto particular. Así, suponiendo que ambos amigos se complacen en una misma obra de virtud, por ejemplo, en haber hecho una obra de gran generosidad, el que hizo la obra se alegra de haberla hecho él, y el amigo del que actuó se alegra igualmente de que la haya hecho su amigo. O si ambos aprueban como bueno el tener dinero suficiente para poder vivir de manera apropiada, el que tiene el dinero se alegra de tenerlo, y el amigo del que lo tiene también se alegra de que su amigo lo tenga (y no por interés, sino por el amigo mismo). De modo que el motivo por el cual ambos se alegran o se entristecen es exactamente el mismo: uno se alegra de tener un bien, y el otro se alegra de que el otro lo tenga; uno se entristece por algún mal, y el otro se entristece del mal que le sobreviene a su amigo; y puesto que ambos consideran las mismas cosas como buenas y las mismas cosas como malas, ambos se alegran y se entristecen exactamente de lo mismo. El amigo es, por tanto, la persona que mejor conoce el alma de su amigo, porque concuerda con ella como por cierta connaturalidad⁴¹².

Y en cuanto a las elecciones, pasa algo semejante, aunque la coincidencia en las cosas que se eligen consiste más en la coincidencia de fin que de objeto material. “La amistad consiste en la concordia de voluntades más respecto del fin que de las cosas queridas. Pues será más amigo del hombre afiebrado el médico que le negase el vino, por el deseo de su salud, que si, queriendo satisfacer el deseo del enfermo de beber vino, arriesgase su salud”⁴¹³. Puede suceder que la debilidad de uno de los amigos le haga perder de vista por algún tiempo el bien que realmente quiere, y sin embargo, el otro amigo sigue conociendo y queriendo ese bien y concuerda con su amigo ayudándolo a optar por él. En tal caso, el amigo no duda en entristecer a su amigo con sus reproches, esperando corregirle y devolverle el bien que ha perdido.

Con esto queda manifiesto porqué se requiere de una comunicación de bien entre las personas para poder establecer una amistad. Si entendemos que la comunicación de bien consiste principalmente en el amor a un mismo fin (que puede ser un fin secundario o el fin último), entenderemos también que sin esta comunicación de bien no puede haber amistad porque no se puede establecer la concordia entre los amigos: no es posible que sientan y elijan lo mismo si no tienen por bien un mismo bien. Y en la medida en que esta comunidad de bien fundamenta la concordia y la unidad de los amigos, cada uno de los amigos se esfuerza por acrecentar en el otro el amor al mismo bien que él ama.

En toda amistad, buena o mala, existe siempre algún grado de concordia, porque los amigos son semejantes en cuanto al carácter, y así tienen un fin semejante; de modo que los amigos, en la medida en que se ayudan mutuamente para obtener el bien que quieren suelen coincidir en su elección, y alegrarse o entristecerse en cosas semejantes. De hecho, los amigos que se asemejan en su anhelo de placer, mutuamente se buscan para alcanzarlo y concuerdan en dárselo

⁴¹² Cfr. *In IX Ethic.*, lec. 13, n.1933.

⁴¹³ “Amicitia consistit in concordia voluntatum magis quoad finem quam quoad ipsa volita. Plus enim esset amicus febricitanti medicus qui ei vinum negaret propter desiderium sanitatis, quam si vellet eius desiderio satisfacere de vini potatione in periculum sanitatis”. *De Verit.*, q.23, a.8 ad 2.

mutuamente, pero cada uno quiere el placer para sí mismo, y en esto dejan de concordar. Y lo mismo hacen los ‘amigos’ que se quieren para su mutua utilidad. En cambio, la perfecta concordia sólo es posible en la amistad virtuosa, por lo mismo que los amigos aman un bien que no es el mero provecho individual, sino un bien que en cierta medida parece sobrepasarlos a ambos. Ambos aman como bien lo mejor que hay en ellos mismos, su ser intelectual, pero su inteligencia es algo *divino*; al amar su propio ser espiritual por la perfección que existe en él, aman, por encima de su ser individual, la fuente de donde proviene la perfección de su propia existencia. Así, los amigos virtuosos aman ambos un bien que no se reduce al mero aprovechamiento y perfección de cada uno de los amigos, pero a la vez quieren ese bien para su amigo como si lo quisieran para sí mismos. Y así concuerdan plenamente, porque ambos coinciden en obrar según una *medida* que los supera a ambos (ambos concuerdan en obrar según el dictado de la razón) y ambos quieren para su amigo la felicidad y la perfección que corresponde al hombre perfecto.

2. 4. 5. Convivencia: confianza y comunicación en las obras de vida.

La amistad inclina, como por naturaleza, a los amigos a la convivencia, pues “nada hay más propio de la amistad que la convivencia”. En cierto sentido, la convivencia es acción más propia de la amistad que la beneficencia, porque ésta última se ejerce cuando uno de los amigos tiene alguna necesidad; la convivencia, en cambio, los amigos la quieren y la intentan incluso cuando ninguno de ellos necesita de nada⁴¹⁴.

La convivencia consiste, primeramente, en *la comunicación de las obras de vida*, pues los amigos quieren vivir juntos realizando aquellas actividades en que más se complacen (las acciones que aman) y las cuales juzgan que son como su vida. ¿Cuál es la razón de que los amigos quieran comunicar en las mismas actividades y obrar juntos las mismas cosas? Aristóteles pone una razón, que él llama *natural*, y que Santo Tomás parece aceptar: el hombre (y principalmente el virtuoso) quiere vivir y obrar con su amigo para poder percibir mejor aquel bien que ama en sí mismo y en su amigo.

“Dice (Aristóteles) que el vivir es del número de aquellas cosas que son buenas y deleitables en sí mismas. Y lo prueba porque es algo determinado, y lo que es determinado pertenece a la naturaleza del bien. Para cuya evidencia debe considerarse que la potencia, en cuanto tiene de suyo, es indeterminada, porque se refiere a muchas cosas; pero se determina por el acto, como se manifiesta en la materia y en la forma. Pero la potencia sin el acto es potencia con privación, que tiene razón de mal, mientras que lo determinado, en cuanto es tal, tiene razón de bien. Ahora bien, vivir es algo determinado, sobre todo, en cuanto consiste en la operación. De aquí se evidencia que vivir es naturalmente algo bueno; y aquello que es naturalmente bueno es también bueno para el virtuoso, porque el virtuoso

⁴¹⁴ Cfr. *In VIII Ethic.* lec.5, n.1600.

es la medida en el género de lo humano. Y porque vivir es bueno por naturaleza, vemos que es deleitable para todos”⁴¹⁵.

Para todo hombre la vida le resulta algo bueno, y tanto más bueno, cuanto más haya desarrollado la perfección de su propia naturaleza y de su existencia individual: la vida le resulta tanto más buena cuanto más actualizadas estén sus capacidades, cuanto más determinadas sus potencias. ¿Por qué? Porque lo amable y lo bueno es siempre el acto de ser, tanto más bueno y amable, cuanto más perfecto. De aquí que al virtuoso (y a todo hombre en cuanto tiene algo de virtud) la vida le resulte especialmente buena; en cambio, al vicioso *en cuanto tal*, la vida le resulta amarga, puesto que no acaba de ser, en él, algo plenamente determinado⁴¹⁶.

Si la vida es algo naturalmente bueno, sentirse vivir es de las cosas que produce deleite, porque es sentir el bien en uno mismo. Pero sabemos que la vida consiste principalmente en las operaciones, gracias a las cuales se va determinando y expresando la energía vital del sujeto; de manera que sentirse vivir es sentirse obrar, y así, sentirse actuar resulta amable y deleitable para cada uno, porque así cada hombre percibe su propia vida.

“Ahora bien, aquel que ve que él ve, siente su visión, y de manera semejante, aquel que oye que el oye, y así también acontece en las otras operaciones en las cuales uno se siente obrar. Pero en cuanto sentimos que sentimos y entendemos que entendemos, sentimos y entendemos que existimos, pues ya se ha dicho que el ser y el vivir del hombre consiste principalmente en sentir y entender. Y que uno se sienta vivir es del número de aquellas cosas que son deleitables en sí mismas, porque vivir es bueno por naturaleza; y que uno sienta que hay un bien en sí mismo es deleitable. Y así se manifiesta que el vivir es algo elegible, y especialmente para los buenos, para quienes es bueno y deleitable ser; de modo que también percibirse a sí mismos sentir y entender les es deleitable, porque con esto sienten , a la vez, aquello que, en ellos, es bueno en sí mismo, a saber, ser y vivir, y en esto se deleitan”⁴¹⁷.

⁴¹⁵ “Dicit quod ipsum vivere est de numero eorum quae secundum se bona et delectabilia sunt. Et hoc probat per hoc, quod est determinatum. Illud autem quod est determinatum pertinet ad naturam boni. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod potentia quantum est de se indeterminata est, quia se habet ad multa; determinatur autem per actum, sicut patet in materia et forma. Potentia autem sine actu est potentia cum privatione, quae facit ratione mali, sicut perfectio quae est per actum facit rationem boni. Et ideo, sicut aliquid in quantum est indeterminatum est malum, ita determinatum, in quantum huiusmodi, est bonum. Vivere autem determinatum est, praesertim secundum quod principaliter in operatione consistit, ut dictum est. Unde patet quod vivere est naturaliter bonum. Id autem quod est naturaliter bonum, etiam virtuoso bonum est, cum virtuosus sit mensura in genere humano, ut dictum est. Et ideo, quia vivere est naturaliter bonum, videmus quod omnibus est delectabile”. *In IX Ethic.*, lec. 11, nn.1903 – 1905.

⁴¹⁶ *Ibid.*, n. 1906.

⁴¹⁷ “Ille enim qui videt se videre sentit suam visionem, et similiter est de illo qui audit se audire; et similiter contingit in aliis quod aliquis sentit se operari. In hoc autem quod nos sentimus nos sentire et intelligimus intelligere, sentimus nos sentire et intelligimus intelligere, sentimus et intelligimus nos, nos esse. Dictum est enim supra quod esse et

Al obrar el hombre se siente vivir y la vida le resulta buena, porque es acto y perfección (algo determinado); de aquí que cada hombre quiera sentirse vivir realizando aquellas acciones que considera como *lo bueno* de la vida. Ahora bien, el virtuoso se complace en lo mejor que existe en él mismo, que es su razón, y así, lo que más le place es percibirse viviendo una vida racional: de entre todas las acciones que puede realizar, las que más le placen son las acciones de la inteligencia y aquellas conforme a la inteligencia. De ahí que el virtuoso busque principalmente comunicar con su amigo en las operaciones del espíritu (pensamientos, reflexiones acerca de la realidad, y afectos o amores de la voluntad) y en las obras de virtud (que son como la prolongación externa de la vida interna del espíritu). De manera que la comunicación de las obras de vida consiste no sólo en hacer externamente las mismas cosas, sino en el diálogo íntimo: comunicándose sus pensamientos y sus afectos, cada amigo percibe el mejor y más íntimo bien que hay en el otro, aquel bien que él más ama, y se complace en su amigo y en las obras de su amigo como si fuesen suyas propias.

“Y dice (Aristóteles) que el virtuoso se relaciona con sus amigos así como consigo mismo. Por tanto, *así como para el hombre virtuoso es elegible y deleitable aquello que es él mismo, así también le es elegible y deleitable aquello que es su amigo* –aunque no en igual medida, sino en una medida cercana, porque es mayor la unidad natural de cada uno a sí mismo que la unidad de afecto con el amigo. Ya se ha dicho que para el virtuoso es deleitable su ser y su vivir porque siente que su ser y su vivir son buenos, y que es deleitable en sí misma aquella percepción por la cual uno siente que existe un bien en sí. Por tanto, *así como uno se deleita en su ser y vivir sintiéndolo, así también, para deleitarse en su amigo es preciso, en absoluto, que sienta su ser. Lo cual ocurre conviviendo con él según la comunicación de conversaciones y de reflexiones de la mente; pues de este modo se dice que los hombres propiamente conviven, a saber, según la vida que es propia del hombre, y no en cuanto pastan juntos, como sucede en las bestias*”⁴¹⁸.

vivere hominis principaliter est sentire vel intelligere. Quod autem aliquis sentiat se vivere est de numero eorum quae sunt secundum se delectabilia; quia, sicut probatum est, vivere est naturaliter bonum. Quod autem aliquis sentiat bonum esse in ipso, est delectabile. Et sic patet quod cum vivere sit eligibile, et maxime bonis quibus est bonum esse et delectabile, quod etiam percipere se sentire et intelligere est eis delectabile; quia simul cum hoc sentiunt id quod est eis secundum se bonum, scilicet esse et vivere; et in hoc delectantur”. *Ibid.*, n.1908.

⁴¹⁸ “Et dicit quod virtuosus ita se habet ad amicum sicut ad seipsum, quia amicus quodammodo est alter ipse. Sicut igitur unicuique virtuoso est elegibile et delectabile quod ipse sit, sic est elegibile et delectabile quod amicus sit. Et si non aequaliter, tamen propinque. Maior est enim unitas naturalis quae est alicuius ad seipsum, quam unitas affectus quae est ad amicum. Dictum autem supra quod virtuoso est elegibile suum esse et vivere, propter hoc quod sentit suum esse et vivere esse bonum. Talis autem sensus est delectabilis secundum seipsum, quo scilicet aliquis sentit bonum sibi inesse. Sicut ergo aliquis delectatur in suo esse sentiendo ipsum, ita ad hoc quod delectetur in amico, oportet quod simpliciter sentiat ipsum esse. Quod quidem continget convivendo sibi secundum communicationem sermonum et considerationem mentis. Hoc enim modo homines dicuntur proprie sibi convivere, secundum scilicet vitam qua est homini propria,

Ésta es la razón *natural* que pone Aristóteles para explicar la inclinación de los amigos a la convivencia y a la comunicación de su vida interior: todos, en la medida en que perciben en sí mismos algo bueno, quieren también percibirlo en su amigo. Esto, en cambio, no puede decirse del vicioso y del malo, porque el vicioso, *en cuanto tal*, no puede agradarse en sí mismo ni complacerse en el otro, sino –como antes se ha dicho– se complacerá más bien en el placer sensible que siente en sí mismo; si el malo se complace en sí mismo siempre será porque, de alguna manera, aunque sea ilusoria y falsa, percibe y estima tener en sí algo bueno.

No obstante, expone el Estagirita otra razón, a la cual adhiere también el Angélico: los amigos buscan la convivencia para poder hacerse *uno* en la medida de lo posible, es decir, quieren convivir como medio para establecer la unión real a la cual se ordena todo amor. “Existe una unión que es efecto del amor, que es la unión real que el amante busca con la cosa amada. Y esta unión se da según la conveniencia del amor, como refiere el Filósofo en la Política: ‘Aristófanes dijo que los amantes desearían de los dos uno solo’, pero como ‘en este caso o los dos o uno se aniquilarían’, aspiran a una unión conveniente y decorosa, es decir, a una unión tal que ellos vivan juntos, y dialoguen entre ellos y estén unidos en otras cosas de este tenor”⁴¹⁹.

Todo amor se ordena a la unión real con el bien amado, porque en esa unión se aquieta la tendencia de la voluntad de modo que reposa plenamente en el bien que le es proporcionado, aquel bien en el cual se complace. En el orden de los bienes materiales, la unión real no puede ser más que unión de contacto físico o de posesión física (la cual consiste en la posibilidad del sujeto para *disponer* del bien como si fuera parte de sí mismo). Pero en el orden de los seres personales y del amor benevolente, la unión real a la cual el amante aspira no es posible por el mero contacto físico, pues esta unión es unión de espíritus y no de cuerpos: los amigos aspiran a hacerse ‘un solo corazón y una sola alma’⁴²⁰. La unidad de espíritu a la cual tiende la amistad se establece en los dos órdenes de la vida intelectual: el orden del conocimiento y el orden del amor. En el orden del conocimiento, el amigo anhela tener presente ante su espíritu lo más íntimo de la vida de su amigo, su ser más propio; de aquí que con su inteligencia intente *penetrar* en el secreto de su amigo; de aquí también que el amor lleve al amigo a la constante meditación acerca de su amigo⁴²¹. En el orden del apetito, el amigo aspira a hacerse como una sola voluntad con su amigo: un solo querer respecto de

non autem secundum hoc quod simul pascentur, sicut contingit in pecoribus”. *Ibíd.*, nn.1908-1910.

⁴¹⁹ “Quaedam vero unio est effectus amoris. Et haec est unio realis, quam amans quaerit de re amata. Et haec quidem unio est secundum convenientiam amoris: ut enim Philosophus refert, II *Politic.*, ‘Aristophanes dixit quod amantes desiderarent ex ambobus fieri unum’: sed quia ‘ex hoc accideret aut ambos aut alterum corrumpi’, quaerunt unionem quae convenit et decet; ut scilicet simul conversentur, et simul colloquantur, et in aliis huiusmodi coniungantur”. *Summa Theol.*, 1-2, q.28, a.1 ad 2.

⁴²⁰ Evidentemente no excluimos, con esto, el deseo de unión física propia del amor entre el hombre y la mujer, pero ahora hablamos de un aspecto –el principal– en el amor humano: el amor de donación y de benevolencia.

⁴²¹ Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, q.28, a.2; *ibíd.*, 2-2, q.82, a.2 ad 2.

un mismo bien. De esta manera los amigos, sin dejar de ser dos, son como un único espíritu⁴²².

*El acto principal de la convivencia, la más profunda comunicación de obras de vida, consiste en la comunicación de la vida interior mediante el diálogo íntimo; este diálogo, en el cual cada amigo le confía su intimidad a su amigo, es lo que solemos llamar *confidencia*. Pero el diálogo íntimo sólo es posible por medio de la *confidencia*, pues ninguna criatura puede penetrar en el secreto de la persona si ésta no se lo quiere revelar. Ahora bien, si es cierto que cada uno de los amigos quiere *penetrar* hasta la intimidad del amigo, también lo es que cada amigo quiere *manifestar* esa vida íntima a su amigo, porque sabe que para su amigo aquello que él va a manifestar es también un bien precioso; así el otro se ha hecho digno de la *confianza* de su amigo por el amor que le profesa (amor verdadero porque ha sido probado por el tiempo y por el sacrificio). Y puesto que el amigo es como otro yo, el sujeto no parece salir de su intimidad al confiar sus secretos a su amigo: lo dicho a los amigos no se dirige a algo extrínseco a uno mismo, porque el amigo es como connatural con uno y los dos son como una única cosa gracias al amor⁴²³. Y de tal manera es propio de los amigos el confiarse su interioridad, que en el hecho mismo de confiarle nuestros pensamientos íntimos a alguien ya le estamos dando el título de *amigo nuestro*⁴²⁴.*

En definitiva, la convivencia y el diálogo confidencial son los actos en los cuales la amistad se completa, culmina y se mantiene, porque en ellos se da la máxima unidad real a la cual pueden aspirar las personas creadas y la más plena comunicación de bien.

3. La amistad honesta como el amor más perfecto.

La amistad es lo más perfecto de entre todas las cosas que corresponden al amor, afirma Santo Tomás. ¿Por qué lo dice? Porque –nos dice– la amistad añade al mero amor benevolente, la *reciprocidad* y el proceder *por elección*⁴²⁵. En otras palabras, porque la amistad consiste en un *amor mutuo* y porque es una

⁴²² Desde esta unidad de espíritu surge la más profunda comunidad en las obras de vida, pues los amigos ya no obran como dos, sino como uno solo, ya que cada uno obra ‘como en presencia de su amigo’, y ambos anhelan y buscan un mismo bien para sí mismos y para su amigo. Esta ‘convivencia’ no es ya un mero ‘pacer’ juntos, ni siquiera un hacer juntos las mismas cosas (pues también el buey ara junto con el agricultor), sino que es hacer las cosas como siendo un único ser.

⁴²³ “Pertenece a la perfección del lenguaje mental el que, cuando hablamos a nuestros amigos, no parece que la emanación se dirija a algo extrínseco a nuestra vida personal, por ser una comunicación que desde la propia vida personal se dirige a alguien a quien, por la connaturalidad consistente en el amor de amistad, miramos y sentimos como alguien uno con el mismo hombre que habla”. CANALS, F. *Sobre la Esencia del Conocimiento*, p. 681.

⁴²⁴ “Ya no os llamo siervos, pues el siervo no sabe lo que hace su señor; yo os he llamado amigos, porque os manifesté todas las cosas que oí de mi Padre” Jn 15, 15.

⁴²⁵ Cfr. nota 5.

disposición interior estable que puede proceder de una *elección* y que es origen de un *modo de elección*.

De hecho, bajo una consideración absoluta, el Angélico considera más perfecto el amor a los amigos que el amor a los enemigos ¿Por qué? Porque el amor al amigo tiene por objeto un *bien mejor y más unido*. “Como se busca determinar qué es mejor o más meritorio, si el amar al amigo o al enemigo, se puede comparar estos dos amores según dos perspectivas: de un modo, considerando al prójimo que es amado, de otro, considerando la razón por la cual es amado. Del primer modo, el amor al amigo es superior al amor al enemigo *porque el amigo es mejor y está más unido al amante, y por tanto, es materia más conveniente para el amor*. De aquí que el amor que se refiera a tal materia sea mejor. De aquí también que el caso opuesto sea peor: es peor odiar al amigo que al enemigo”,⁴²⁶.

Lo primero que podríamos decir en favor de la amistad como el amor más perfecto es lo siguiente: puesto que la amistad es una sociedad de amor, todos los efectos propios de la amistad (que consisten todos en un recíproco intercambio de bienes) *refuerzan las causas mismas del amor*, porque presentan al amigo como más bueno y más unido, es decir, como alguien sinceramente benevolente con nosotros, benefactor, concorde y agradable en su trato, íntimo y confiado a su amigo. De modo que ya bastaría para afirmar la amistad como amor más perfecto, el argumento de la *estabilidad* de sus causas, las cuales convierten la interior unión afectiva con el otro en una disposición verdaderamente estable y creciente. Esto no puede afirmarse del amor benevolente simple, pues sus causas pueden desaparecer con más facilidad: es muy fácil que se extinga el amor ahí donde ya no se ve posibilidad de correspondencia, porque ya no hay posibilidad de unión de espíritus.

Pero si la amistad *estabiliza y refuerza* las causas del amor, esto se debe justamente a que la amistad es una sociedad de amor, una *redamatio*. Éste es el factor determinante y propio de la amistad, que convierte a la amistad en hábito y la hace proceder por elección y no por pasión. Nosotros entendemos que la *redamatio* añade un nuevo motivo de amor a la mera bondad objetiva del amado⁴²⁷. O dicho más exactamente: si el amor amistoso es un amor *mejor* que el

⁴²⁶ “Cum ergo quaeritur quid sit melius, vel magis meritorium, utrum diligere amicum, vel inimicum, dupliciter istae dilectiones comparari possunt: uno modo, ex parte proximi qui diligitur; alio modo, ex parte rationis propter quam diligitur. Primo quidem modo, dilectio amici praeminet dilectioni inimici. Quia amicus et melior est et magis coniunctus; unde est materia magis conveniens dilectioni; et propter hoc actus dilectionis super hanc materiam transiens melior est. Unde et eius oppositum est deterius: peius enim est odire amicum quam inimicum”. *Summa Theol.*, 2-2, q.27, a.7.

La segunda perspectiva se refiere a la razón de amor propia de la caridad, que es Dios mismo; en esta segunda perspectiva el amor al enemigo puede ser mejor que el amor al amigo porque es más seguro que se le ame únicamente por amor de Dios y porque es señal de una caridad intensa. Pero este argumento ya no compete a esta parte de la investigación.

⁴²⁷ “La cualidad de la reciprocidad mejora el amor de benevolencia. De manera que el amor de benevolencia correspondido, que constituye la amistad, es más perfecto que el

amor benevolente simple, esto se debe a que tiene por objeto un bien *mejor* (más bueno y más unido) que el objeto del mero amor benevolente; de manera que, si el objeto del amor es el bien, cuanto mayor sea el bien ante los ojos del amante, tanto mejor será su amor a él. Y entendemos que la *mayor bondad* del objeto de la amistad (es decir, del amigo) respecto al objeto del amor benevolente simple (esto es, respecto al amado que no corresponde en amor) radica justamente en que el amigo responde *con amor* al amor de su amigo: el mismo amor que el amigo prodiga a su amante le hace más bueno a los ojos de éste y, por ende, más y mejor amado.

¿De qué manera el amor que se prodigan los amigos añade en éstos una nueva razón de bondad? Esta nueva razón de bondad se entiende muy bien en el ámbito del amor concupiscente: si el otro me ama lo experimento como más bueno porque, efectivamente, yo necesito del amor de los otros. Pero que el amor correspondido sea un nuevo motivo de bondad en el orden del amor benevolente y desinteresado no es tan fácil de comprender.

Sin embargo, también en el ámbito del amor benevolente se presenta la correspondencia de amor como una nueva razón de bondad *debido a la nueva y más perfecta unidad que se establece entre los amigos*: el amigo es más bueno porque está más unido por el afecto. De hecho, al amar al otro, la persona está como *transformada* en el otro y como *entregada* al otro; pero si el amado, a la vez, corresponde al amor del amante, entonces, en cierto modo, el amado está transformado en el amante y como *entregado* a esa persona. En la mutua reciprocidad de amor viene a efectuarse, como en su raíz, la mutua entrega; y en ello se consolida la identidad de los amigos. Ahora bien, si las cosas unidas a nosotros adquieren, en esa unión, una especialísima razón de bien y si el amor es fuerza unitiva, los amigos, unidos por los lazos estables de un amor mutuo, entregados el uno al otro, adquieren una especial razón de bondad, que no tendrían si cada uno no hiciese manifiesto su amor al otro. En definitiva: al amigo ama a su amigo no sólo porque es bueno en sí mismo, sino porque es *su amigo*, es decir, porque entrega su amor a su amante.

El amor que el otro me entrega, en primer lugar, *le hace particularmente unido a mi propio ser*. Si el amor transforma en el amado, entonces quien me ama se presenta, en cierto sentido, como transformado en mí mismo: realmente el otro está unido a mí no sólo por semejanza de forma, ni únicamente por el amor que yo le prodigo y que me transforma en el otro, sino por su propio afecto. Pero hay algo más: el amor que el otro me da no sólo lo hace más unido, sino también me permite reconocerlo como más bueno en su bondad objetiva, en la medida en que *me lleva a experimentar de manera particularmente especial la bondad intrínseca de quien me ama con benevolencia*. El amor, cuando es benevolente, es en sí mismo un bien que proviene de la bondad del corazón de quien ama; es un don para el amado, en cuanto el amante mira al amado como un bien y quiere el bien para él. Este don hace manifiesta la bondad de quien ama, porque en la medida en que un ente es perfecto y está en acto, en esa medida comunica su bien. El amor

benevolente es el acto propio de los buenos: el amor benevolente es en sí mismo un amor difusivo, de manera que poder donar un amor tal es señal de posesión de bien y de perfección intrínseca. Resulta, por tanto, que el amado, en el reconocimiento del amor gratuito por parte del amante, tiene también particular experiencia de su bondad: percibe en sí mismo, y no en comparación a otros, cuán bueno es quien le ama. De manera que, en el reconocimiento del recíproco amor, los amigos conocen por experiencia, de una manera mucho más profunda que un extraño, cuánta es la bondad de su amigo. Y puesto que el amor tiene por objeto el bien, siendo más plenamente conocido el bien, el amor que se le prodiga es mayor y más perfecto; y siendo el bien más íntimo, el amor es más intenso.

Con todo, es necesario establecer una precisión, porque hasta el momento hemos expuesto las cosas de una manera abstracta e ideal. Puesto que la amistad puede fundarse sobre la comunicación y el amor de diversos bienes, encontraremos diversos grados de perfección y nobleza en el amor amistoso según los diversos grados de perfección del bien que lo fundamente; de manera que, por ejemplo, será más perfecta la amistad que unifique a los amigos en el amor a Dios que la que los unifique *únicamente* en el amor al bien de la familia o de la patria. Hay que decir, por tanto, que *dentro de un mismo orden de bien*, en absoluto, el amor de la amistad es amor más perfecto que el amor benevolente simple, en la medida en que añade, a la bondad objetiva de lo amado, un nuevo motivo de bondad. Pero comparando las diversas comunicaciones de los diversos bienes, un determinado amor benevolente simple puede ser más perfecto, en cuanto amor, que un determinado amor amistoso, en la medida en que el primero mira a un bien mejor, más noble o más íntimo que el segundo.

Así, por ejemplo, el amor de una madre hacia un hijo desagradecido puede ser más perfecto que el amor amistoso entre dos compañeros de estudios cuya amistad se fundamente en el amor a la ciencia que estudian; porque el bien que une a la madre con su hijo y que hace que aquélla le ame es más íntimo para la madre y de más relevancia, que, para aquellos estudiantes, el bien que los une. Sin embargo, si el hijo respondiese a su madre con el afecto debido, entonces es evidente que el amor de la madre quedaría *completo* y se haría más perfecto en cuanto el hijo se le presenta con una nueva bondad: es su amigo. Algo semejante puede decirse respecto al amor sobrenatural y al natural: el amor sobrenatural al enemigo es más perfecto que cualquier amor meramente *natural* a cualquier amigo, en la medida en que el primero tiene por objeto un bien inmensamente más perfecto que cualquier bien natural: la vida divina presente, en potencia, en su enemigo. Cualquier bien natural, incluso el más virtuoso afecto que otro me prodigue, no puede compararse con el bien que el cristiano ama en su enemigo. Y no obstante, el amor sobrenatural al amigo es un amor más perfecto que el amor sobrenatural al enemigo, porque se *añade*, por así decirlo, a la bondad objetiva de la vida divina en el amigo, la razón especial de bondad entrañada en la unión de amor⁴²⁸.

Sostenemos que, en una consideración absoluta, el amor amistoso es más perfecto que un amor benevolente simple porque la misma retribución de amor

⁴²⁸ Cfr. *Summa Theol.*, 2-2, q.27, a.7.

por parte del amigo añade en él un nuevo carácter de bondad, y en cuanto se experimenta como más bueno, es objeto de un amor más perfecto. Pero a esto pueden oponerse varias objeciones.

En primer lugar, parece que el amor entre amigos no es el más perfecto porque en él se encuentra disminuida la *espontaneidad* del acto voluntario. Sabemos que la *espontaneidad* del acto de amor significa la autonomía de la voluntad respecto a cualquier motivación extrínseca. Cuanto más espontáneo el amor, tanto más absoluta la autodeterminación de la voluntad y, por consiguiente, más perfecto su amor. Pero para que se dé la plena espontaneidad, el amor debe ser absolutamente *inmotivado*, puesto que cualquier *motivo* o *fin* constituiría una determinación extrínseca. Ahora bien, que la voluntad ame una cosa por el bien que ve en aquella cosa es contrario a su autonomía; tanto más contrario cuanto más mire la bondad de lo amado. Por esto –nos diría Nygren– Dios ama al hombre no en cuanto amigo, sino en cuanto *enemigo*, puesto que los actos de su Voluntad son plenamente autónomos y no miran si la criatura es digna o no de ser amada: el amor de Dios a los hombres no es un amor *amistoso* y, sin embargo, es el modelo de amor perfecto.

En segundo lugar, parece que el amor recíproco de la amistad no puede ser el amor más perfecto porque el amigo no sólo ama, sino que espera ser amado: el amor de amistad no es plenamente desinteresado, como lo podría ser un amor unidireccional de benevolencia. De hecho, cuando Aristóteles (y en esto también le sigue el Doctor Angélico) quiere poner un modelo de amor desinteresado *no pone el amor de los amigos, sino el amor de la madre respecto a un hijo que no le conoce*⁴²⁹. ¿Por qué trae este ejemplo? Porque lo propio de la verdadero amor es dar amor antes que recibirlo, y el verdadero amante ama en vistas del amado mismo, sin esperar retribución, ni siquiera la del amor. Y esta apreciación de Aristóteles pertenece también a la experiencia común: a todos nos parece tanto más noble un amor, cuanto más gratuito y menos interesado ¿Por qué? Porque nos parece que el amor *proviene* de una bondad mayor y mucho más noble si se da a quien ni puede retribuirnos (ni en bienes ni en amor), ni ha hecho nada que merezca amor. Cuando sucede así, el amor parece provenir *por entero* de la sola bondad del amante; como sucede en el amor de Dios a las criaturas, porque antes de existir, ninguna criatura es digna de amor alguno. No puede ser, por tanto, el amor amistoso el modo más perfecto de amor porque el amigo ama a su amigo no sólo porque es bueno, sino también porque le responde con amor.

Tercero: cuanto más perfecto un ente, tanto más comunicativo de su propia perfección. Ahora bien, la comunicación del bien es propiamente *comunicación* en cuanto el bien propio se da a *otro*, distinto de uno. En cambio, cuando el bien queda en uno mismo, no puede hablarse de comunicación, sino más bien de *permanencia* e *inmanencia* del bien. Pero si decimos que el amigo es *otro yo* en cuanto está unido a nosotros por la reciprocidad de afecto, entonces el amor amistoso no puede ser el más perfecto, porque es menos comunicativo: por el amor al amigo el amante entrega menos, pues sale menos *fuera de sí*.

⁴²⁹ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VII, 1159a 25-34.

Añádase una cuarta objeción. Suponiendo que ante un mayor bien (real o aparente) la voluntad responde con un mayor amor, si fuese efectivo que la retribución de amor aumenta el grado de bondad del amado (al menos ante los ojos del amante), entonces deberíamos concluir lo que sigue. *Primero*, que Dios ama *más* a una persona una vez que ésta le ha respondido con su amor, que lo que le amaba *antes* de que le respondiera, lo cual parece poner en Dios un cierto interés: te amo para que me ames, y te amo más si me amas; además de la posibilidad de una *mutación* en la Voluntad divina. *En segundo lugar*, que es posible *añadir* a Dios una *bondad* que no tiene por sí mismo. Pues en la visión directa de la bondad divina, donde se supone que cada uno experimenta directamente la bondad absoluta de Dios, el hecho de descubrir el inmenso amor con que Dios me ama añadiría, *además* de la bondad objetiva de Dios, una cierta bondad subjetiva, que le haría, ante mis ojos, más bueno y más íntimo de lo que es en realidad. Pero esto no es posible, porque la esencia de Dios (que en la vida eterna es *vista* directamente) es ella misma bondad infinita y máximamente íntima al individuo, de modo que no se puede añadir ningún *nuevo* carácter de bondad a su bondad objetiva, por el cual Dios pudiese ser más amado.

A partir de lo estudiado y establecido en el transcurso de esta investigación, nos parece poder contestar, al menos en parte, las anteriores objeciones.

Es evidente que la idea kantiana de un amor *inmotivado* se opone, del todo, al pensamiento de Santo Tomás; pero también es *lógicamente* insostenible, pues, de ser así, ¿por qué no amar con benevolencia a las piedras, por qué no tenerlas a ellas como término último de la intención de nuestro amor?, ¿por qué no amar la nada?

El objeto de la voluntad es el bien porque el acto de la voluntad no es otra cosa que la adhesión a un *esse* que le es proporcionado, y en cuanto le es proporcionado, es bueno. Ni siquiera Dios, al querer la existencia de sus criaturas quiso la nada, sino que quiso traer, desde la nada, *entes*, y en cuanto entes, *bienes*. Por su parte, la más generosa de las personas, al amar al más abominable de los hombres *siempre tiene un motivo para prodigarle ese amor*, y ese motivo es el bien que le mueve. Puede suceder, por ejemplo, que le ame simplemente para poder ejercitar la generosidad y verse buena a sí misma: no ama, entonces, al otro por el bien que existe en él, sino en razón de la propia perfección que desea para sí misma; un tal amor no puede llamarse benevolente respecto al hombre amado, pero tiene por motivo un bien. Otra posibilidad es que lo ame por ser hombre: entonces le puede dispensar algún grado de amor benevolente, pero *sólo en tanto y en cuanto vea en el malo algún bien amable para la voluntad del sujeto* y que le permita sentirse identificado afectivamente, de algún modo, con aquél⁴³⁰.

⁴³⁰ Sirva el ejemplo propuesto para ilustrar la respuesta. Sin embargo, es evidente que se trata de un ejemplo ficticio: en la realidad, amar *al enemigo* y *al malo* ‘por ser hombre’ es únicamente posible cuando el corazón del amante está movido por un afecto sobrenatural

Sin embargo, una cosa es cierta: tanto más perfecto el acto de la voluntad cuanto más se determina a sí misma, o lo que es igual, cuanto más *íntimo* es el bien que la determina, cuanto más *identificado* con ella misma. El amor de Dios es *autónomo* no porque sea *inmotivado*, sino porque el bien que lo motiva es su propio Ser. Puesto que Dios tiene en sí mismo todo el Bien que ama, es libre de crear o no los demás entes, ninguna bondad inferior lo determina a obrar; y en ello su voluntad se determina plenamente a sí misma. Pero esto no implica que su amor no tenga siempre el bien por objeto: antes de crear sus criaturas, las quiso motivado por su sola bondad y, por tanto, las quiso libremente; una vez creadas, las ama por el bien que Él mismo quiso poner en ellas, y que constantemente quiere mantener y aumentar. Por lo demás, como hemos dicho en repetidas ocasiones, el más perfecto modelo de amor *no es el amor de Dios a sus criaturas*, sino el amor de Dios a sí mismo; y este amor es absolutamente necesario y motivado por su misma bondad.

En cuanto a la segunda objeción, debe reconocerse que es más perfecto el amar que el ser amado, porque lo primero es acto y lo segundo pasión: lo primero proviene de la eficiencia y perfección del agente, lo segundo, no supone ninguna acción por parte del receptor. También es cierto que los que aman con verdadero amor benevolente aman al otro por ser quien es, sin esperar retribución a cambio; de ahí que no dejen de amar incluso cuando el amado no corresponda en amor.

Sin embargo, la amistad no sólo no disminuye la benevolencia del amor, sino que el acto propio de la amistad es el más sincero y pleno amor benevolente, porque el amigo es el que más perfectamente se complace en la bondad intrínseca de su amigo, por ser él quien es. De aquí que el acto propio de la amistad justamente sea *amar*, antes que *ser amado*: el amigo antes se complace en el bien que es su amigo que en el amor que de su amigo recibe, de manera que quiere más el bien del otro que recibir su amor⁴³¹.

Cuando se dice que la correspondencia de amor añade un nuevo motivo de amor, esto no quiere significar que el motivo de amor sea *recibir el amor* del otro; pues si yo amo para que el otro me ame, entonces mi amor no es verdaderamente benevolente, no mira a la bondad intrínseca del otro, sino a mi propio provecho, ya que el sentirse amado es un bien para quien recibe el amor. Significa, más bien, que el hecho de que el amado responda con amor constituye al amado en una mayor bondad ante los ojos del amante, es decir, en más amable *en sí mismo* con amor benevolente. Al recibir el amor de su amado, el amante lo ama más porque reconoce más plena e íntimamente la bondad intrínseca de su amigo, y porque el amigo se le ha vuelto un bien mucho más propio y más unido, por la reciprocidad del afecto. Porque el otro le ama, el amigo puede complacerse más plenamente en su amigo como término último de intención; y puesto que es más plena la complacencia en el amigo, tanto más intensamente se quiere el bien para él.

de caridad, que le lleva a amar a todos y cada uno de los hombres en cuanto capaces (en acto o en potencia) de vida divina.

⁴³¹ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VIII, 1159a 34-36.

Debido a esto, si el amor ha sido sinceramente benevolente y el amante ha experimentado la bondad del amado, cuando el amado deja de amar, el otro no deja, *por eso*, de amarle; sino que, si llega a dejar de amarle, será porque comienza a pensar mal de él y olvida la bondad de la persona a la que amó.

En este punto, no obstante, hemos expuesto nuevamente la posición *ideal*. Lo cierto es que entre las personas creadas no es posible un amor benevolente *puro* en la medida en que se encuentran en potencia, o son como potenciales respecto a la plenitud del bien que aman. Esto conlleva, primero, que el amor benevolente que prodigamos a una persona creada nunca puede ser pleno, es decir, nunca puede ser *todo* el amor que nuestra voluntad es capaz de entregar, porque la criatura no es el Bien Universal; ni siquiera a nosotros mismos nos podemos amar con todo el amor de que es capaz nuestra voluntad. En segundo lugar, el amor benevolente que procede de nosotros *nunca puede estar exento de amor concupiscente*, ni siquiera en la gloria. La persona creada no puede dejar de desear el bien para sí porque siempre se comporta como lo potencial respecto a la actualidad del bien. Con todo, como ya se ha visto, ese amor concupiscente entra dentro del orden recto de amor y, en él, se encuentra absolutamente subordinado al amor benevolente y amistoso del Bien Universal.

Nos parece más noble un amor gratuito (que no mira el beneficio que el otro reporta ni los merecimientos que tiene para ser amado) porque un amor tal es *signo* de la bondad intrínseca del amante: cuanto más una persona posee el bien en sí misma, tanto más *independiente* es de los beneficios ajenos; y a la vez, cuanto más perfecta es, tanto más difunde su bien a todos, sin intentar en ello recibir algo de la persona amada. De este modo una persona muy buena, una persona que posee en sí mismo, en gran medida, el bien que ama (un hombre muy virtuoso o, mejor, un santo) está en condiciones de amar a otro sólo por la dignidad personal o de hijo de Dios que encuentra en éste, hasta sentirse identificado afectivamente con esa persona, aunque ella no le ame ni le retribuya en nada. Con todo, si por ese mismo noble motivo, el santo amara a uno que es su amigo, su amor sería evidentemente *más perfecto*, porque el amante vería en su amigo más motivos de amor: no sólo su naturaleza humana, sino también su íntima unión con el amigo, la bondad propia de su virtud y de sus acciones buenas; así, su amor se haría más fuerte. Viendo el amante más bondad en el objeto, su complacencia en el otro sería más intensa y su unión afectiva más perfecta, *siempre y cuando su complacencia siguiera refiriéndose al mismo bien*, a saber, a la dignidad personal o a la vida divina en el alma del amado.

Esta última advertencia debe tenerse muy en cuenta porque puede todavía parecernos más noble el amor al malo y al enemigo por una razón ya antes reseñada: nuestro amor amistoso jamás está libre de amor concupiscente. Puesto que el amigo es un bien para mí, del cual yo carezco (porque el amor del amigo hacia mí es un bien del que me siento necesitado), no puedo dejar de desear su compañía y de desear y complacerme en el amor que el otro me prodiga. Existe, pues, en el amor al amigo como una mezcla de amor al propio ser individual que, en el amor al enemigo, parece ser menos probable: es más fácil que, al amar al enemigo, amemos con más puridad de intención un bien más noble que la propia existencia y felicidad personal. En cambio, el amor benevolente al amigo *por ser*

quien es necesariamente se mezcla con el amor concupiscente al amigo para que me ame, y fácil e insensiblemente puede reducirse a este amor de deseo.

Pero debe responderse que la *reducción* del amor entre los amigos al amor de concupiscencia (es decir, al deseo de recibir el amor del otro) efectivamente *rebaja* la calidad del amor, porque lo que prima detrás de este amor concupiscente es el amor a la felicidad individual, mientras que lo que prima en un sincero amor benevolente hacia otra persona es el amor a un bien que supera la propia perfección individual, tanto la de uno mismo como la de la criatura amada; en cambio, puesto que en el verdadero amor benevolente siempre se da la referencia a un bien superior a la criatura y del cual está participa, por esto mismo, tal amor constituye un amor más perfecto: porque el bien que se ama es más perfecto que la mera perfección individual de la criatura⁴³². Sin embargo, la *reducción* del amor benevolente a un amor meramente concupiscente, aunque es un peligro real en el amor entre amigos, no es un elemento esencial de ese amor. En el supuesto de que el amor entre amigos se mantenga lejos de esta reducción, el amor benevolente al amigo debe entenderse como más perfecto que el amor benevolente simple a uno que es indiferente, porque el *mismo bien* que se ama en el amigo y en el indiferente, *se ama más perfectamente en el amigo, en la medida en que, por su amor, está más unido al amante.*

A la tercera objeción planteada respondemos que *la intimidad e inmanencia permiten que la comunicación del bien sea más perfecta, en cuanto el bien comunicado es verdaderamente común y mejor, y la entrega más plena.*

Si es cierto que cuanto más perfecto y actual es un ente, tanto más comunicativo de su propio bien, también es cierto “cuanto más perfecta una naturaleza, tanto más íntimo lo que de ella emana”. Lo propio de la vida

⁴³² De aquí que muchas veces los santos prefieran *amar* a sus prójimos sin recibir amor a cambio, porque así el motivo de su amor al prójimo, Dios mismo, no se ve empañado por un amor concupiscente de orden inferior, como sería el deseo de recibir el amor del prójimo. Así lo expresa, por ejemplo, Santa Teresita del Niño Jesús al referirse al amor con que amaba a sus novicias: “Los corderitos (las novicias) pueden decir lo que quieran. En el fondo, saben que los quiero con amor verdadero, que jamás imitaría ‘al mercenario que cuando ve venir al lobo abandona el rebaño y huye’. Estoy dispuesta a dar mi vida por ellos. Pero mi afecto es tan puro que ni siquiera deseo que ellos lo conozcan. Nunca, con la gracia de Dios, he intentado atraerme sus corazones”.

“Les petits agneaux peuvent dire tout ce qu’ils voudront; dans le fond, ils sentent que je les aime d’un véritable amour, que jamais je n’imiterai *Le mercenaire qui voyant venir le loup laisse le troupeau et s’enfuit*. Je suis prête à donner ma vie pour eux, mais mon affection est si pure que je ne désire pas qu’ils la connaissent. Jamais avec la grâce de Jésus, je n’ai essayé de m’attirer leurs cœurs”. SANTA TERESA DE LISIEUX, *Manuscrits Autobiographiques*. Office central de Lisieux, 1956, p. 277.

La pureza de afecto de la santa proviene precisamente del motivo por el cual ama a sus novicias: porque ve la imagen de Cristo en ellas. Amarlas por un motivo inferior, como quien espera recibir el amor de ellas, hubiese sido rebajar la calidad de su amor. Y sin embargo, esto no impide que, en la referencia a un mismo bien, sea más perfecto el amor mutuo que el amor benevolente simple.

intelectiva es la interioridad y la inmanencia del acto; debido a esta inmanencia (que no es otra cosa que *presencia*) el subsistente espiritual es el único ente capaz de poseer verdaderamente el bien y el acto que le constituyen: sólo el espíritu puede ser dueño de sí mismo y de sus acciones. Siendo *dueño* de su acto, el existente intelectual es también máximamente capaz de comunicación, es decir, de *común posesión* de un mismo bien entre varios, puesto que el bien espiritual que una persona comunica a otra sigue manteniéndose íntegro en quien lo ha donado. De manera que *la inmanencia es, en realidad, fundamento de verdadera comunicación con el otro.*

Ahora bien, es manifiesto que lo recibido está en el recipiente al modo del recipiente: aunque el agente sea máximamente perfecto y comunicativo de su bien, no puede dar de su bien sino en la medida en que el receptor sea capaz de recibir. Un maestro no puede enseñarle matemáticas a un gato, por mucho que el maestro sepa de matemáticas, ni Dios puede comunicar la visión de su Ser a las plantas, porque las plantas son incapaces de visión alguna (a menos que cambie la naturaleza de la planta, pero entonces aquel sujeto ya no sería una planta). En cambio, cuanto más semejante al donante sea el receptor, tanto más capaz de recibir la *totalidad* del bien que el agente es capaz de comunicar; de manera que, si el que recibe es del todo idéntico a quien da, el receptor puede recibir la totalidad de bien y hasta el mismo ser sustancial del dador. Entendemos que esto ocurre en la Trinidad, aunque la *recepción* del Ser divino en el Verbo y en el Espíritu sea, con más propiedad, una *procesión*, por cuanto en la comunicación del Ser divino entre las Personas de la Trinidad no existe nada de potencialidad. Pero sólo Dios puede recibir plenamente todo el Ser divino; las personas creadas, incluso en la visión directa de su Ser, jamás pueden abarcar la infinitud de su Presencia. De una manera análoga, de entre las criaturas, la persona individual puede comunicar la totalidad de su ser individual únicamente consigo misma: sólo ella puede tener presente ante sí misma la totalidad de su ser individual, porque sólo ella es idéntica con ella misma; además de ella misma, sólo Dios, porque sólo Dios abarca perfectamente su ser finito⁴³³. En resumen, *la identidad o semejanza con el dador es condición de posibilidad para recibir el don.*

Por tanto, no puede decirse que la comunicación con los amigos sea una donación menos perfecta porque el amigo es *otro yo*. En primer lugar, porque, aunque en el afecto los amigos sean como una sola alma, en la sustancia son dos, de manera que lo que uno comunica a su amigo, verdaderamente lo comunica *a otro*. Pero, además, la comunicación de bien con el amigo es el más perfecto modo posible de *comunicación* entre las criaturas, pues si el amigo se identifica, en cierto modo, con su amigo, lo comunicado al amigo no sólo parece no exceder la propia intimidad, sino que el bien comunicado es tanto más íntimo y mejor. A los extraños y los enemigos, podemos comunicarles cosas buenas, actuar bien con ellos, quererles sinceramente el bien, e incluso sentirnos afectivamente unidos a ellos por alguna perfección que reconocemos presente en ellos. Pero sabemos que

⁴³³ No obstante, puesto que la persona creada es un ser finito, la comunicación de su ser consigo misma no es propiamente un 'tener en común' el bien con otro, sino simplemente una presencia y unidad consigo misma; en cambio, la comunicación de Dios consigo mismo es, en un sentido absoluto y perfecto, verdadera y total comunicación, en la medida en que cada Persona comunica su bien verdaderamente con *Otro*.

sólo el amigo, aquel que ama mi persona, puede recibir plenamente *mi bien íntimo*, porque sólo el amigo apreciará ese bien como yo lo aprecio: no sólo por ser bueno en sí mismo, sino también por ser *mío*. Es cierto que cuanto más perfecto es un ente, tanto más comunicativo de su perfección, de modo que una persona buena comunicará bondad y buenas acciones donde esté y a quien sea; pero cuanto más difiera con aquellos a los cuales comunica, tanto más *extrínseco* será el bien que pueda comunicarles; sólo el amigo puede comunicar en la vida íntima y en el bien del amigo, porque sólo aquél es capaz de comprenderlos y de amarlos de modo semejante a como éste los ama.

Respecto al cuarto punto, conviene responder con cierto detenimiento. Realmente no puede decirse que Dios ame a nadie esperando recibir algún beneficio, porque todo bien proviene de Él. Tampoco puede decirse que, cuando el hombre comienza a amar a Dios, de manera actual, sobre todas las cosas, entonces Dios *descubre* cuán bueno era aquel hombre: Dios lo conoce todo desde el interior. Sin embargo, el hombre que comienza a amar a Dios con actual amor benevolente (es decir, el hombre que se vuelve *amigo* de Dios) se hace *objetivamente* más bueno, porque toda la bondad y perfección de la persona creada consiste en que ame a Dios más que a nada y a nadie; y puesto que se hace más bueno, se hace también objetivamente más amable. En realidad, afirmar que Dios ama más a los mejores significa afirmar que Dios ama más a los que le aman más, porque amándole se hacen semejantes a Él⁴³⁴. Así, no hay interés por parte de Dios al amar *más* a los que le aman, sino la objetiva referencia de su Voluntad al bien. Tampoco hay en esto una variación de su Voluntad, porque el amor divino ha antecedido toda respuesta de amor por parte de la criatura: no puede la criatura ni amarle, ni amarle *más* sino es por don gracioso de su Amor: antes de que la criatura le ame, Dios ya le ama por la bondad que Él mismo quiere poner en ella.

¿Y el amor de la criatura a Dios? ¿Puede Dios, siendo bondad infinita, parecer más bueno de lo que es en su bondad objetiva por el hecho de que yo reconozca que Él me ama?

Si atendemos la situación del hombre en el estado presente, en el cual no contempla directamente la esencia divina, es evidente que reconocer el amor de Dios hacia uno *aumenta* ante nuestros ojos la bondad y la unión de Dios con nosotros: “Dios es mi amigo”, “me ama sin que yo haya hecho nada merecedor de su amor”, “se interesa por mí y me cuida”, “le importo y estoy presente ante su mirada y en su voluntad”. La más sencilla experiencia nos permite reconocer que estas consideraciones no dejan jamás indiferente a la voluntad: Dios se manifiesta como más bueno y más íntimo, y por tanto, más amable, por el hecho mismo de que me ama. Y sin embargo, estas nuevas razones de amor no añaden a Dios algo que, en realidad, Él no tenga, sino que simplemente hacen más manifiesta a los ojos de nuestra mente su bondad.

⁴³⁴ Cfr. *Summa Theol.*, 1, q.20, a.4.

La cuestión se presenta en el estado de bienaventuranza sobrenatural, en el cual Dios se hace presente ante el alma en todo lo que es. El amor que Dios manifiesta al alma bienaventurada, ¿le puede hacer más bueno o aparecer más bueno de lo que en sí mismo es? Es decir, ¿puede el alma amar más perfectamente a Dios *porque éste le ama* como un motivo sobreañadido a la infinita bondad divina? Evidentemente, no. Toda la razón que tiene el espíritu creado de amar a Dios se encuentra, por completo, en la infinita bondad objetiva de Dios. Sin embargo, el amor de Dios hacia la criatura pertenece a la infinita bondad objetiva de Dios, de modo que Dios no se manifestaría en toda su bondad al espíritu creado, si no se manifestase amándole, porque Dios es Amor.

Es cierto que Dios no sería menos bueno si no hubiese querido crear el Universo, ni sería menos perfecto si no me hubiese querido llamar *a mí* a la existencia. Pero habiendo querido crear el Universo y habiendo querido mi existencia, no sería infinita su bondad, si no amase los entes creados en la medida en que participan de su bondad. Cada ente, en cuanto participa del ser, participa en algo de la bondad divina; ahora bien, el objeto de la voluntad de Dios es su bondad infinita, de modo que Dios ama, al amar su bondad, todo aquello que de tal bondad participa: no puede dejar de amar cada cosa en la medida en que participa del bien (aunque puede dejar de dar el ser a cualquier cosa y, entonces, aquello ya no es amado por Él). Pertenece, pues, a la bondad esencial de Dios el que ame a sus criaturas, cada una según su bien objetivo, y a la vez, pertenece a la superabundancia de la bondad divina el que haya querido dar el existir y el amor a sus criaturas. Por tanto, entendemos que en el conocimiento ‘cara a cara’ de la bondad *objetiva* de Dios entra, necesariamente, el reconocer que nos ama y que su amor proviene de la sobreabundancia de su bien. Así, pues, *el amor a la infinita bondad divina incluye en sí mismo el amor a Dios como amigo*.

3.1. La contemplación amorosa.

El modo más perfecto de amor benevolente se da en la amistad porque, gracias a la mutua entrega de amor, se refuerzan y se estabilizan todas las causas del amor benevolente. En realidad el amor benévolo, aunque sea muy noble, no puede llegar a su plenitud sino en la amistad. ¿Por qué? Porque el amor benevolente aspira a la unión real de las personas y ésta sólo es posible en el seno de una relación amistosa: la presencia de lo más íntimo del amado en mí supone también que éste se entregue a mí por amor.

El amor inclina a la unidad de los entes porque él mismo es *fuerza unitiva*, unión del afecto que hace reposar en el bien al apetito. En el fondo, al amor y el gozo no son dos realidades distintas, sino una misma realidad en distintos grados: el gozo es el amor llevado a su plenitud, es el reposo y la complacencia en el bien plenamente presente en el amante y ante el amante. “No es lo mismo, en efecto, poseer un bien que es nuestro fin que meramente amarlo; el cual amor *antes de la posesión es imperfecto, más después es perfecto*”⁴³⁵.

⁴³⁵ “Aliud igitur est habere bonum quod est finis, quam amare, quod ante habere est imperfectum, post habere vero perfectum”. *Cont. Gent.*, III c.26.

El amor impulsa a la unión real porque en ella el mismo amor encuentra su consumación. En la vida del espíritu, esta unión significa, por una parte, la *identidad de voluntad* y, por otra, la *íntima presencia intelectual* de una persona en la otra. Ahora bien, el amor es, en sí mismo, unidad de afecto con el amado, de manera que en el amor se cumple la unidad de voluntades: el amante tiene por suya la voluntad del amado, y actúa como ‘en persona de su amado’ (añadamos que esta unidad de voluntades no es perfecta mientras el amor no sea *recíproco*, pues en la reciprocidad amorosa se establece la más completa concordia). Pero la unidad de voluntades no es *todavía* la unión plena y total a la que aspira el amor; de lo contrario, cada amigo, para estarse unido a su amigo según el anhelo de su afecto, se conformaría con amarle cada vez más. Y esto no es así: los amigos quieren estar juntos, quieren convivir, *quieren conocerse*.

Nos parece que, con acierto, ha entendido el filósofo Jaime Bofill que la única manera de estarse presente un espíritu en el otro se da por medio de la inteligencia: *la unión real a la que aspira el amor espiritual se da en el conocimiento intelectual*⁴³⁶. Se nos hace manifiesto también que este conocimiento no puede ser del tipo *abstractivo*, que sólo llega a los conceptos universales, porque el amor no aspira a la unión con una esencia universal, sino con un ser individual, y el amor personal aspira a la unión con el ser *único* de la persona amada. El conocimiento intelectual al que aspira el amor se establece en el orden de la confianza, en el orden del conocimiento de la intimidad del ser individual; el grado más perfecto de este tipo de conocimiento lo denominábamos *contemplación*⁴³⁷.

La idea de *contemplación* está tomada originalmente del mundo de los sentidos: la contemplación es una observación atenta y reposada de alguna realidad visible que llame nuestra atención; su uso se extiende para significar un acto especial del entendimiento: el acto de *visión intelectual* de la verdad. En

⁴³⁶ “¿Cuál es la operación por cuyo medio *primo consequitur finem*? Si se trata de bienes corporales, ya lo hemos dicho: las diferentes *vires motivae* que ejecutan en el exterior nuestros deseos y nuestra voluntad. *Mas si se trata de bienes de orden superior*, la facultad que permite a la persona aprehenderlas, unirlas a sí cuando ello es posible (no tan sólo según su *ratio*, es decir, *asimilándolas* por el modo abstractivo al cual nuestra inteligencia humana se encuentra condenada en su modo actual de funcionamiento, frente a los seres que no tienen, directamente inteligible, más que su esencia específica; sino del modo que ahora estamos considerando, a saber: *presencialmente*, en la simplicidad del ser individual que poseen en la Naturaleza), *esta facultad es la inteligencia: ‘in his quae sunt supra animam idem est videre et habere’* (In Hebreos XI, lec.1)”. *La escala de los seres*, p.162.

⁴³⁷ “Dichas condiciones de espiritualidad y de singularidad (o si se prefiere, de *substantividad*, que dan al objeto la más alta nobleza), tan sólo se realizan a la vez en un único caso, a saber: cuando el objeto espiritual es una Persona. Y el acto intelectual correspondiente, este acto intelectual noble entre todos, que tiene por fin no ya enriquecernos *intencionalmente*, recibiendo la forma del objeto en su ser específico, sino hacerlo actualmente presente a la voluntad en su ser individual, en aquella su existencia real que es la *‘ratio quod appetatur’*, tiene en el tomismo un nombre excelso y santo, ya que por un acto de esta naturaleza el hombre, sobreelevado al orden sobrenatural, entrará un día en unión con su Dios y alcanzará en ello la perfección suprema de su vida. *El nombre de este acto es la contemplación*”. *Ibíd.*

cuanto se trata de una *visión*, la contemplación significa el conocimiento *directo* del *individuo*: conocimiento intelectual del *esse* individual de un ente *por presencia directa de tal esse en el cognoscente*. La contemplación es una *experiencia intelectual*, es un *gustar y ver*; no hay modo de conocimiento intelectual más perfecto que éste, por el cual un individuo se hace presente a la inteligencia en su ser particular.

Evidentemente no puede darse verdadera contemplación intelectual de los entes materiales, porque la materia (que individualiza al ente material) es, en sí misma, ininteligible. Sólo es inteligible la *forma* de tales entes; pero el entendimiento del hombre debe desmaterializar la forma, abstrayéndola de su *esse* individual y concreto. El ente material no es objeto de contemplación intelectual; aunque quizá, en cierto modo, sí lo son sus causas, porque son verdaderas, y en cuanto tales, amables para el entendimiento, y además, cuanto más universales, tanto más cercanas a una inteligencia, a un ser personal.

La persona es la única sustancia verdaderamente *contemplable*, porque su ser individual es inteligible en sí mismo, porque es inmaterial en su existencia singular. Pero no toda persona puede ser objeto de *mi contemplación*. Ciertamente los amigos se comunican su vida íntima en el diálogo confidencial; esto es, en alguna medida, un cierto conocimiento *contemplativo*, pues en la confidencia cada amigo hace presente ante el otro *algo* de su ser. Sin embargo, por muchas cosas que se revelen y por mucho que se amen, el *esse* substancial del amigo no puede hacerse presente, él mismo, en la mente del otro: éste no puede tener experiencia del ser individual del otro más que por sus obras y sus palabras, pero no directamente. En cambio, respecto a nuestra propia persona, encontramos la presencia y experiencia intelectual, más o menos perfecta, que cada espíritu tiene de sí mismo: *contacto* directo del *esse* personal con la inteligencia. En la criatura este conocimiento es bastante imperfecto, sobre todo en el hombre, en el cual es un conocimiento vago y difuso, indeterminado. La experiencia intelectual que el hombre tiene de sí es indeterminada por el mismo hecho de que el alma del hombre permanece en cierta *indeterminación* mientras no se actualice por medio de sus operaciones intelectuales; y aunque esta experiencia y conocimiento propio puede volverse cada vez más claro y determinado, sin embargo, todavía no merece el nombre de perfecta contemplación, debido a la *limitación entitativa del objeto contemplado*.

La noción de contemplación no sólo entraña el carácter de un conocimiento *directo* del *individuo*, sino también el de un conocimiento *reposado*. La contemplación *da reposo*, de manera que la contemplación incluye en su mismo concepto, aunque implícitamente, un elemento afectivo: la contemplación da reposo al espíritu porque lo contemplado es un ser *amable y amado* por el sujeto. De aquí que el acto *perfecto* de contemplación no pueda referirse a ningún ente finito: sólo Dios puede dar pleno reposo y complacer plenamente el anhelo del espíritu creado. En definitiva, el conocimiento contemplativo perfecto no es

otro que la *visión directa de la esencia divina*, en la cual Dios se hace presente a la inteligencia finita en su mismo *Esse* individual, idéntico con su Esencia⁴³⁸.

La contemplación es un conocimiento *amoroso* por dos motivos. El primero ya está dicho: no se contempla propiamente sino lo que se ama, porque el espíritu sólo se *detiene* en la visión de lo que le resulta amable. Pero hay una segunda razón: la *Verdad* contemplada es, en último término, la intimidad de una Persona. Decíamos que se pueden contemplar, en cierto sentido, las verdades abstractas, las causas universales de las cosas: se trata de un conocimiento contemplativo en la medida en que la inteligencia se *detiene gozosamente* en ellas; se trata de un conocimiento contemplativo porque son verdades que acercan al espíritu al conocimiento de la Causa Primera, donde se sacia todo el anhelo de la inteligencia. Pero la Causa Primera es una Persona, la Verdad tiene vida íntima: un Pensamiento que es suyo y un Amor que le pertenece. Ahora bien, ninguna criatura puede penetrar en la intimidad de una persona si ésta no quiere revelarla, y *ésta la revela a sus amigos*: la contemplación es un conocimiento *amoroso* porque requiere, por parte del *objeto* contemplado, la entrega gratuita de sí mismo y, por parte del *vidente*, la disposición adecuada para recibir ese don: el amor benevolente y perfecto de la amistad. Sin esta disposición de amor de caridad, la intimidad de la Vida Divina es un bien *incomprensible*, un bien imposible de ser recibido en toda su verdad. Así, por tanto, aunque la Verdad Primera se manifiesta, de algún modo, a todos, sin embargo, la intimidad de su Vida la manifiesta sólo a sus amigos; sólo éstos son capaces de apreciar el Bien que se les manifiesta, porque ya lo han amado desde antes.

Todas las personas creadas anhelan a Dios como fin último y felicidad perfecta (lo sepan o no); todos aman a Dios con amor de concupiscencia. Pero sólo los que le aman con amor benevolente, como un ser personal, se hacen amigos de Dios: éstos aman a Dios más que a sí mismos, y quieren la felicidad para Dios antes que para sí mismos. Más todavía: en el perfecto amor de caridad, estos tales, si quieren a Dios para sí mismos, lo quieren más para poder retornárselo a Dios que para poseerlo; a éstos, Dios se les manifiesta y ellos lo contemplan. Y no puede ser de otro modo, porque el que ama a Dios con mero amor de concupiscencia, sólo ama de Dios aquello que él puede recibir en el limitado ámbito de su propia perfección ontológica. No ama a Dios en sí mismo, porque Dios en sí mismo supera infinitamente todo lo que la criatura puede participar de Él, sino que ama la perfección de Dios para sí. Pero no amar a Dios en sí mismo es, en sentido absoluto, no amarle ni tener la disposición adecuada para recibirle y comprenderle en lo que en sí mismo es. Dios no se manifiesta a los que no le aman, porque éstos no pueden ni quieren verle, no comprenden a Dios como Bien.

Hemos de enfrentar ahora el problema del intelectualismo. El amor aspira a la unión real, y hemos visto que, en cierto modo, tal unión se realiza en la reciprocidad del amor amistoso. Y sin embargo, tal reciprocidad de amor no basta

⁴³⁸ Esta presencia directa no significa que el conocimiento intuitivo de Dios sea un conocimiento 'sin especie', sino que si hay especie (como creemos que la hay), la especie es Dios mismo, el Verbo Divino.

para satisfacer el anhelo de la voluntad: el amor pide la presencia singular del otro según la aprehensión *de la inteligencia*, porque en ella acaba estableciéndose la efectiva unión de los espíritus.

No basta el mutuo amor para establecer la unión real. El mismo Doctor Angélico afirma que la unión real a la cual aspira el amor a Dios es la unión por medio de la inteligencia, de modo que la operación esencial de la beatitud es operación del entendimiento, y no de la voluntad⁴³⁹. Pero, si esto es así ¿cómo puede afirmar, luego, tantas veces y en tantas obras, que el amor es fuerza que *une* con la cosa amada en sí misma, de manera que quien ama, por el amor, está ya en el amado y el amado en él? ¿Cómo puede decir que es el amor quien transforma al amante en lo amado como en una sola sustancia? Porque, si esto es así, ¿por qué no le basta al amante la unidad que establece el amor mismo?

Entendemos que la respuesta es la siguiente: el amor es realmente la *culminación de la unidad* con aquel bien *que ya está unido por medio del entendimiento*. No hay amor sin conocimiento, porque *el conocimiento es el modo de estar presente un ser en otro*: el bien en quien lo ama. La unión a la cual el amor aspira es la máxima unidad, pero no hay máxima unidad sin presencia, y el conocimiento es esencialmente *presencia y manifestación*. El amor, en cambio, es esencialmente, *entrega*. El conocimiento es el modo de estar lo conocido *en quien lo conoce*, el amor es el modo de estar *el que ama en lo amado*: por el conocimiento el objeto viene al agente; por el amor el agente va al objeto. “La acción del entendimiento consiste en que el concepto de la cosa entendida *esté en el que entiende*; mientras que el acto de la voluntad se perfecciona por la *inclinación* de la voluntad *hacia* la cosa tal como es en sí”⁴⁴⁰. Por eso, el amor es lo que *transforma* en lo otro, es la fuerza que establece una unión ‘semejante a la unidad sustancial’ con lo amado, *que, sin embargo, está ya presente en el entendimiento*.

Por la inteligencia poseemos en nosotros a la persona que amamos: ya está establecida la unión real a la cual aspira el amor. En la contemplación intelectual de Dios el alma queda colmada: queda colmada en la *visión*, y la respuesta de su voluntad es el *gozo* en el bien poseído. Pero en esa misma *posesión* de la intimidad del Otro reconocemos algo más: que Dios me ama, porque se me ha entregado, me ha manifestado lo suyo. Al contemplar a Dios, reconocemos la plenitud de su Amor. Queda, entonces, un *paso* más, un acto no de carencia ni de deseo, porque el alma ya está colmada, sino de sobreabundancia y entrega: el alma que se sabe amada quiere ahora *entregarse* ella misma a su Amado, quiere restituir con su amor y con su bien, el bien que se le ha donado: entrega, en su amor, su vida. Queda entonces, *completa* la unión, por medio del amor, como cierta culminación de la presencia intelectual, pues el alma, por la total entrega del afecto, queda *olvidada de sí y transformada* en Dios, sin quedar en ello aniquilado su ser personal.

⁴³⁹ Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, q.3, a.4. Véase cap. 5, nota 78.

⁴⁴⁰ “Actio intellectus consistit in hoc quod ratio rei intellectae est in intelligente; actus vero voluntatis perficitur in hoc quod voluntas inclinatur ad ipsam rem prout est in se”. *Summa Theol.*, 1, q.82, a.3.

La contemplación de la esencia divina ha de ser no sólo acto de entendimiento, sino acto de amor, porque –como señalaron Orlandis y Bofill– Dios se manifiesta en su mismo Ser; y ese Ser es Verdad Primera, bondad Infinita y *Amor desbordante*. Ante la visión de la Verdad y del Bien, la criatura se llena de *gozo*, pero, ante la visión del inmenso Amor divino hacia ella, la criatura no puede responder sino con la total *entrega* de su voluntad y de su vida por medio del amor: queda, pues, *completa* la unión.

CONCLUSIÓN

LA COMPLACENCIA AMOROSA COMO FUERZA DE UNIÓN Y DE DONACIÓN

La pregunta acerca de la posibilidad de un verdadero desinterés en el amor no sólo sobrenatural, sino también en el natural queda plenamente resuelta si se atiende a las reflexiones del Maestro Angélico: el amor puede ser desinteresado justamente porque es la respuesta del ente frente al *bien*. Bueno es el *ente* en cuanto *perfecto* o *perfectivo* en todas sus dimensiones de existencia individual y concreta, a modo de fin. Esto significa que el fundamento de la bondad se encuentra en el *acto de ser*, no sólo en su dimensión de formalidad *específica* y de presencia *cognoscitiva*, sino también en su dimensión de *existencia individual* y de *término* o *aquietamiento* de la intención. El amor es la respuesta del ente frente al acto de ser, es la *adhesión* o *unión* del ente con el acto de ser, considerado éste en la totalidad de su tridimensionalidad metafísica de modo, especie y orden.

Por este motivo, el amor no puede definirse como un acto de la potencia cognoscitiva, pues ésta alcanza al *esse* sólo en su dimensión de *presencia*, y *trae* al *esse* hacia sí; el acto de amor es operación del *apetito*, porque éste es la capacidad o facultad del ente para responder al *esse* en su misma existencia natural y distinta y para *quedar referido*, *llevado* o *transformado* en aquel ente que ya existe de modo cognoscitivo en el apetente. Este *quedar referido* o *transformado* en el ente ya conocido es el efecto o la formalidad propia del amor, y no otra cosa se quiere decir cuando se afirma que, por el amor, el ente se vuelve *fin* para el amante: por el amor, lo amado se vuelve término de intención y de reposo.

Por lo mismo que el amor entraña referencia y aquietamiento del ente en la perfección del *esse* natural y concreto, el amor debe entenderse, en un sentido propio y estricto, como antecedido y originado necesariamente por algún modo de *conocimiento* del ente amado, es decir, por algún modo de presencia íntima y consciente del bien en el apetente. Esto se precisa no sólo porque el conocimiento permite *proyectar* como *fin* el bien que no se posee de manera actual en la propia sustancia, sino más radicalmente porque no puede haber verdadero reposo ni aquietamiento en el ente sino en cuanto *presente ante la mirada* del sujeto. No parece arriesgado afirmar que la imposibilidad del ente material para alcanzar la acabada actualización de todas sus potencialidades radica precisamente en la imposibilidad de *tener presente ante sí* aquella plenitud de actualidad a la cual todo ente implícitamente tiende; debido a esto, la inclinación del ente material jamás encuentra perfecto reposo y aquietamiento, jamás llega a un amor completo, sino que su ‘situación’ ontológica es siempre la del movimiento. Si puede existir un apetito que no vaya acompañado de conocimiento por parte del apetente, debe suponerse siempre una inteligencia ordenadora del ente hacia su fin, una inteligencia que no sólo conozca el fin en cuanto tal, sino que también lo ame.

El amor en sentido estricto debe entenderse como *precedido* de un conocimiento, de alguna presencia consciente del bien, porque el amor, en sentido estricto, es unión o reposo *consciente* en el bien, esto es, *complacencia del apetito en el bien*. De manera general, esta complacencia en el bien debe referirse al bien no en cuanto plenamente *unido* a la sustancia del apetente, sino en cuanto *reconocido como proporcionado* al sujeto mismo que apetece; así, la diferencia entre la complacencia amorosa y la complacencia del gozo o placer estriba en que la primera no requiere, para producirse, la absoluta posesión del bien amado, sino tan sólo el reconocimiento de su carácter de *conveniente*. Pero esta precisión debe comprenderse de manera diversa para el amor sensitivo y para el amor espiritual. En el orden sensitivo no puede equipararse la *captación* cognoscitiva de la conveniencia o proporción de un ente con su *posesión* real: la primera es de orden inmaterial, la segunda consiste en una unión física o material; de aquí que la complacencia *amorosa* sensible tenga un origen radicalmente distinto que la complacencia propia del *placer* sensible: la primera se origina en una especie de estimación o juicio sensible del bien, la segunda, en la percepción del *contacto* físico con lo amado. En cambio, en el ámbito de la vida intelectual, la diferencia entre el amor y el gozo *es sólo una diferencia de grado*; pues la captación o *experiencia* intelectual de la proporción o amabilidad del ente, desde la cual se origina la complacencia amorosa, supone ya en sí misma un primer grado de posesión y unión con el bien inteligible; cuando esa unión se hace plena por la perfecta visión intelectual (experiencia perfecta) de lo amado, entonces la complacencia y reposo se hacen perfectos: se transforman en gozo. De manera que, allí donde la presencia intelectual del bien es perfecta, allí la complacencia del amor no es otra cosa que gozo; en definitiva, allí donde se da la perfecta unión con el bien espiritual por medio de la presencia cognitiva, allí se da el amor perfecto y éste es *complacencia plena, gozo perfecto en el bien amado*.

Así, por tanto, a la cuestión acerca la posibilidad de un amor natural desinteresado, Santo Tomás puede responder afirmativamente, debido a su concepción del amor como *complacencia del apetito en el bien*. Un amor puede

ser desinteresado, es decir, puede referirse al bien en sí mismo y no sólo en cuanto es provechoso o perfectivo para el amante, en tanto y en cuanto el ente puede *complacerse* y *aquietarse* en la perfección misma de lo amado. El amor puede ser desinteresado justamente porque existe la posibilidad natural del ente, o mejor, de ciertos entes, de complacerse en el bien *por ser lo que es*, y no sólo ni principalmente por ser perfectivo de la propia existencia.

Si tomamos el amor *natural* como la inclinación o disposición entitativa del sujeto procedente de una aprehensión no-unida al apetente mismo, sino al Creador, debe entenderse, en cierto sentido, el amor natural como un amor desinteresado; puesto que la *ordenación* de este amor se encuentra propiamente en la intención divina y se *imprime* en la naturaleza del apetente, en cuanto su ser está sostenido y dirigido por Dios. Así, por inclinación natural todo ente tiende y ama más la gloria de Dios y el bien del Universo que su propio bien individual, y así su actividad se ordena con más intensidad al bien del todo que a su propia perfección individual. Pero que la inclinación natural venga impuesta por Dios no significa que ella misma sea contraria o extrínseca a la misma constitución ontológica del ente: el acto de ser tiende al acto de ser, y sólo en él se aquieta; de manera que si el ente finito pudiese conocer a Dios, le amaría sobre todas las cosas (también sobre sí mismo), y esta intención no sería extrínseca sino proveniente de su más íntimo anhelo.

Sin embargo, el amor natural, tomado en el sentido ya expuesto, no puede llamarse *con propiedad* ni interesado ni desinteresado, por el hecho mismo de que no supone conciencia alguna del bien (ni el propio ni el ajeno) por parte del apetente: su *interés* o *desinterés* no es más que la *dirección* de su tendencia: *centrípeta* o *centrífuga*. Ambas direcciones se encuentran en el amor natural, pero según una jerarquización y subordinación: si el ente tiende naturalmente a la mantención y perfección de su propia existencia, esto se debe a que él mismo es cierta participación imperfecta del *esse* infinito; de modo que su tendencia se dirige con más intensidad a la perfección del todo al cual pertenece que a sí mismo, y esto no sólo por ser la perfección del todo un requisito necesario para su propia perfección, sino porque el todo es, en sí mismo, más perfecto y más amable.

Pero también puede entenderse por *amor natural* aquella operación del apetito elícito, por la cual el ente adhiere de manera *consciente* al bien (es decir, si entendemos el amor como *complacencia* del apetito en el bien), y esto no por una fuerza o inclinación sobrenaturalmente añadida, sino desde las mismas capacidades operativas de la naturaleza del ente. Así entendido, *cabe la posibilidad de un amor natural desinteresado*, aunque *imperfecto*, al bien en sí mismo. La posibilidad de un amor tal se presenta a nivel del apetito intelectual, ordenado a aquietarse no en cualquier participación de semejanza del bien divino, sino en el conocimiento de Dios mismo. Sólo un apetito elícito tal que esté referido al bien en su razón de bien, y no meramente a un bien particular, es capaz de un acto consciente de amor desinteresado, es decir, de amor generoso y donativo de sí. La voluntad es capaz de complacerse en el ente no sólo en la medida en que éste se le presente como provechoso para la perfección del sujeto, sino también en cuanto el ente se le presenta como bueno y amable en sí mismo, como fin en sí mismo: es, por tanto, capaz de un amor desinteresado.

Dicho amor natural *desinteresado* (a Dios más que a uno mismo y al prójimo como a otro yo) procede de un conocimiento natural del bien: por sus solas fuerzas naturales la criatura intelectual está capacitada experimentar la bondad de su propio *esse* personal, al cual se encuentra substancialmente unida; por otra parte, puede reconocer la existencia y la bondad de un Creador, fuente de toda bondad y por lo mismo, amable sobre todas las cosas; más aún, está capacitada para *experimentar* algo de esa bondad superior al experimentar la bondad de las cosas creadas y reconocerlas como partícipes de un Bien infinito. Finalmente, también está capacitada para reconocer la semejanza que existe entre su propia sustancia y la de sus prójimos: puede reconocerlos y experimentarlos (por sus buenas obras) como seres que son fines en sí mismos y amables con amor benevolente. Pero todo este conocimiento y reconocimiento natural de la inteligencia creada son imperfectos y se refieren, en el caso del conocimiento del propio bien substancial y el de los semejantes, a bienes imperfectos; de manera que el amor natural que de tal conocimiento procede no puede determinar a la voluntad de una manera absolutamente necesaria y estable. La persona creada tiene siempre la posibilidad de secundar o no su propio *ordo* substancial: tiene la posibilidad, por una parte, de querer considerar o no los bienes a los cuales se encuentra naturalmente proporcionada; y por otra, supuesto el imperfecto conocimiento de todos o algunos de tales bienes, tiene la posibilidad de consentir o no aquella primera reacción de amor voluntario propio de la *voluntas ut natura*: tiene la posibilidad de entregar su amor a quien quiera. Pero incluso en el caso de que la criatura secunde un orden recto de amor, siempre su amor a Dios y a los otros será un amor inmensamente menos perfecto e intenso que el amor procedente de una visión sobrenatural de la esencia divina, y en el caso del hombre, constituirá un amor inestable.

El amor que se debe a la persona, creada e increada, es siempre un amor benevolente, por tener cada persona la dignidad de lo que es fin en sí mismo (aunque este amor deba tener un orden por lo mismo que existe una jerarquización de fines). Sin embargo, el amor benevolente a cada persona no excluye a la vez el amor concupiscente, puesto que también para cada persona, la propia existencia individual es un bien amable en sí mismo, de manera que es necesario y lícito que cada persona quiera mantener y perfeccionar su propio ser, y que busque y desee para sí misma todos los bienes que puedan promover su perfección individual, sean éstos cosas o personas, e incluso Dios mismo. Tal amor concupiscente no es contrario a la rectitud moral de la persona ni a la perfección del amor benevolente *siempre y cuando*, por una parte, tal amor se refiera a los bienes *verdaderamente perfectivos de la persona*, y no a meros bienes aparentes, y por otra, tal amor se dé *según una recta jerarquización*, es decir, según el orden de la verdad del bien.

Este orden de la verdad del bien no es otro que la entrega de un amor más pleno y perfecto hacia aquello que es objetivamente más amable: primero a Dios como *todo y fin último*, tanto en el orden del amor concupiscente como en el orden del amor benevolente; luego a uno mismo, y finalmente a los semejantes *como a uno mismo*. Según esta jerarquización de los amores de benevolencia se da también la recta ordenación de los amores de concupiscencia, de manera que uno puede amar concupiscentemente a Dios para alcanzar la perfección propia, pero, a la vez, ha de amar la perfección propia en tanto y en cuanto es *algo* de Dios, y en orden al bien de Dios.

Si la recta jerarquización del amor hace anteceder el amor a uno mismo al amor a los semejantes, aunque éstos sean ontológica o moralmente más perfectos, esto se debe a que el principio o fundamento del amor no se encuentra únicamente en la perfección objetiva del acto de ser, sino también en la *unión* o *unidad* de esta perfección objetiva con el apetente mismo: no todo acto de ser es amable para el ente, sino aquel que se encuentra de algún modo unido a él, ya sea con unidad de potencia a acto, ya sea con unidad de acto a acto. Esto es así porque el amor, como fuerza unitiva, une con aquel bien que, de algún modo, ya está presente en el ente: todo modo de unión formal con el ente (unión substancial o por semejanza) supone algún modo de presencia de éste en el agente, y por lo mismo permite alcanzar algún modo de *experiencia* (directa o indirecta) íntima de la amabilidad del ente. Así, pues, siendo el propio *esse* lo más unido a nuestra propia sustancia, no hay ningún otro bien, excepto Dios, cuya bondad entitativa podamos experimentar con tanta fuerza como nuestra propia sustancia individual. De aquí que, después de Dios, nada sea tan intensamente amable y amado como el propio ser; de aquí también que toda la intensidad del amor deba medirse por la cercanía o unidad del bien con el apetente: tanto más intensamente amada una cosa cuanto más íntimamente unida.

No puede existir amor, ni concupiscente ni benevolente, sin algún modo de proporción entre el amante y el bien, porque no puede el apetito complacerse en el *esse* sino en tanto y en cuanto le está unido. Pero la razón de amabilidad proviene de la perfección *esse* mismo, por esto, la sola unidad no basta para despertar el amor. Si el ente irracional es incapaz de reconocer otra amabilidad que la de lo perfectivo de su propia naturaleza (semejante al bien amado como la potencia al acto), en cambio, la inteligencia puede *sobrepasar* la medida de la mera *unidad* del ente con el apetente y puede reconocer el fundamento real de amabilidad de cada cosa: la inteligencia puede reconocer la raíz última de amabilidad de cada cosa, es decir, la perfección que proviene del acto de ser, tanto substancial como accidental. Por eso, el amor que procede de la aprehensión de la inteligencia puede tener una ordenación objetiva, una jerarquización cuya medida no está en la mera unidad con el apetente, sino en la perfección del acto de ser de cada ente. Esta jerarquización determina la *especie* de amor que se entrega a cada persona, pues la especie proviene siempre del *objeto* de la operación: según una ordenación objetiva se quiere un *mejor* bien para aquel que posee una mayor perfección en el ser, sea este ente uno mismo u otra persona; aunque siempre se ame con más intensidad a los más unidos. De manera que, considerando el recto orden *objetivo* de amor, antecedido de una comprensión intelectual de la verdad del ente, se ama más que a uno mismo y que a los más unidos, a aquellas personas poseedoras de una mayor perfección objetiva. Si en la vida presente, el orden natural y recto no exige que siempre se quiera el mejor bien para los mejores, esto se debe a la posibilidad de cambio para todos los que están *in via*: siempre podemos querer un mejor bien para el más unido, en tanto y en cuanto éste puede mejorar y hacerse más bueno.

La posibilidad de un amor desinteresado en el orden de la naturaleza queda manifiesta al atender aquellos que son los principios fundamentales de todo amor: el acto de ser y la unidad. Se hace problemática, en cambio, la posibilidad de que un ente se oponga y rechace el recto orden de amor que se encuentra inscrito en su misma disposición natural. Aunque el recto orden de amor natural proceda de un

conocimiento imperfecto, este imperfecto conocimiento parece suficiente para reconocer la máxima amabilidad de Dios y la dignidad de todos nuestros semejantes, amables como fines en sí mismos. Que aquel orden natural no se haga efectivo resulta, así, algo misterioso. Y porque es, efectivamente, un misterio, tiene su más profunda explicación en el dato revelado del pecado original. Pero también se esclarece esta explicación gracias la reflexión racional acerca de la libertad y de sus fundamentos.

La libertad tiene su raíz más propia en la perfección del subsistente personal, que, por su misma inmaterialidad, se encuentra abierto a la infinitud del ente en cuanto ente. Si la voluntad de la persona es libre, esto se debe, en último término, a que sólo en el Bien Universal, aprehendido en su misma esencia, puede aquietarse todo anhelo y toda inclinación de la persona: la voluntad misma no es otra cosa que *apetito del Bien Universal*, de manera que únicamente en la unión con este bien, la voluntad queda total y necesariamente saciada y determinada: en la contemplación del bien divino no cabe ya ninguna indeterminación respecto del amor al fin último, sino que existe un solo amor primero y éste ya no puede cambiar ni elegirse otro. Pero cualquier otro bien que no sea el Bien Universal, y cualquiera otra unión con este bien que no sea la contemplación de su esencia, dejan indeterminada a la voluntad finita. Y esta indeterminación puede ser suplida, en cierto modo, por la misma voluntad y por su acto libre.

Cuando se afirma que la voluntad todo lo apetece ‘bajo la razón de bien’ se significa, con ello, que la voluntad adhiere a los diversos bienes en tanto y en cuanto encuentra en ellos cierta referencia al fin último: o porque se presentan como *medios* para alcanzar tal fin, o como cierta *semejanza imperfecta* de ese fin; a tales bienes adhiere con amor concupiscente o con amor benevolente, según el caso. Pero el amor más perfecto de la voluntad pertenece al ámbito del amor benevolente y no del concupiscente, porque todo amor concupiscente proviene de un amor benevolente hacia alguien, para quien se desea el bien; de manera que el fin último es amado, en su término más profundo, con amor de benevolencia: el fin último es, en definitiva, un *bien subsistente*, para quien se quiere el bien. Por este motivo el lugar del fin último sólo puede tomarlo un *único subsistente personal concreto*, y en subordinación al amor hacia éste quedan jerarquizados todos los demás amores. Ahora bien, puesto que, por un lado, nuestra más íntima experiencia natural de bien subsistente es el de nuestro propio *esse* personal y, por otro lado, nuestra inteligencia puede reconocer a Dios como el ser máximamente amable con amor benevolente, las únicas personas que, en realidad, pueden tomar el lugar del fin último concreto son: o Dios o uno mismo. Y aunque el amor a uno mismo y a Dios pueden coexistir según cierta subordinación, no pueden coexistir tomando ambos el título de mayor amor: o amamos a Dios sobre todas las cosas como fin último de todo nuestro amor (y a nosotros en orden a Dios) o nos amamos a nosotros sobre todas las cosas y todo lo demás (cosas, personas y Dios mismo) en orden a nuestra individual perfección y felicidad.

La capacidad de poner en uno o en otro bien la plenitud de amor de la propia voluntad está posibilitada por nuestra libertad: podemos poner la atención de nuestra mente en uno o en otro bien, podemos secundar la recta captación de la verdad de las cosas, guiados por la luz de la inteligencia, o podemos reducirnos a la consideración exclusiva de nuestra estrecha existencia personal, llevados por el

natural impulso y amor de nosotros mismos. Por esto, porque el orden del amor de la persona creada depende de la misma decisión libre de esta persona, toda moralidad se define de manera radical *por el orden de amor* que mueve e impulsa todas nuestras acciones.

El verdadero fin en el cual la persona creada encontrará el pleno reposo de su anhelo es Dios y la unión con Dios en la visión beatífica. Pero el recto amor de Dios impulsa a amarlo y a unirse a Él debido no a la mera aspiración de alcanzar la perfección propia, sino debido principalmente a que la persona ha reconocido en Él aquel Bien en que plenamente su voluntad se complace, *no porque sea suyo, sino porque es bueno, porque es la plenitud de perfección del 'esse' al cual adhiere el 'esse'*. Ciertamente el deseo de la visión de Dios nace del amor concupiscente, y es natural y absolutamente necesario que exista; pero, por encima del amor concupiscente se impone el amor benevolente, por el cual Dios es amado en sí mismo, por ser quien es.

El amor benevolente requiere siempre de alguna semejanza de acto a acto, es decir, de algún grado de posesión actual del bien tanto por parte del amante como del amado: el amor benevolente jamás nace de la carencia, sino de la abundancia, pues sólo en la posesión y presencia del bien, como estando en su mismo ser natural en el amante, es posible una verdadera *complacencia amorosa* en el bien en cuanto tal. Así sucede que, entre las criaturas, cada una se complace en la otra con un amor de benevolencia en tanto y en cuanto reconoce en la otra la existencia de un bien que el sujeto amante posee ya en sí mismo y que le complace: entre las criaturas, el amor benevolente y la amistad nacen por la asociación en un mismo bien. Por su parte, para amar a Dios con benevolencia es preciso tener algún modo de unión actual con Él, y tal unión se establece por medio del conocimiento: a un amor benevolente *natural* hacia Dios, le precede un conocimiento *natural* de Él y de sus efectos, y para un amor *sobrenatural* de benevolencia se requiere la previa presencia de Dios en el alma por medio de un conocimiento sobrenatural, a saber, la luz de la fe y del don de la sabiduría (conocimiento imperfecto) y el conocimiento perfecto de la visión beatífica. Gracias a esta presencia actual de Dios en el espíritu creado, éste se encuentra en condiciones de amar a Dios no sólo con deseo, sino más todavía *con verdad*, complaciéndose en Él por ser quien es.

Si, de entre todos los amores benevolentes, la amistad es el modo más perfecto de amor, esto se debe a que sólo en ella se establece la perfecta unión de los amantes, pues los amigos, al darse mutuamente su amor, se poseen y se transforman el uno en el otro. En el sincero y limpio amor que el amante prodiga a su amigo, se hace manifiesto para éste último, la intrínseca bondad de su amante, quedando así como *forzado* a retribuir al amante con un amor sino igual, al menos similar al de aquél. Y con el mutuo amor, los amigos se entregan todo lo suyo, sus pensamientos, deseos y voluntades, es decir, todo lo más íntimo de su vida. El amor benevolente queda, entonces, constituido en un estado *habitual* de los amigos, pronto para emerger continuamente en actos de amor y de donación. El amor alcanza, en la amistad, estabilidad y vigor, y constituye al amado como en fin de todas las acciones del amante.

El amor recibido y conocido es ya posesión del bien, de manera que el amado, considerando y atendiendo a ese amor, no puede sino responder con entrega de amor. El bien es difusivo por esencia, no sólo en cuanto es fin, sino también en cuanto es causa eficiente, porque el *esse* es difusivo; así, debido a la posesión actual del bien, surge como un impulso de comunicación y entrega hacia aquel ente que sea capaz de recibir nuestro bien y de amarlo. El amor es fuerza que procede del acto de ser y se dirige al acto de ser, manteniendo y reforzando la unidad del *esse* con el *esse*. El amor es fuerza que brota esencialmente no de la carencia, sino de la *unión* y la *presencia inteligible* del bien en la intimidad del ser del amante: el amor brota de la posesión y de la sobreabundancia, y por esto, es, en su esencia, no impulso de adquisición, sino impulso de entrega, de comunicación del bien que se posee en el interior. Al contemplar a Dios y conocerlo entregándose a su criatura por amor, el espíritu creado alcanza la unión y posesión de aquel bien en el cual se satisface todo su anhelo: se llena de complacencia y gozo *en* Dios; pero esa misma complacencia amorosa y gozosa le impulsa a la donación y entrega de todo su bien a su Amante. De manera que el amor es, en su esencia, *complacencia* que une y que mueve a la unidad, *unión* y *fuerza de unión* que transforma al amante en lo amado, *impulso de donación* del propio bien, y por esto mismo, *culminación de la unidad*.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes

Santo Tomás de Aquino

- *Sancti Thomae Aquinatis, Doctoris Angelici, Opera Omnia*. Iussu impensaue Leonis XIII, P.M. edita. Roma-Paris, 1884-1985. Editoriales: Typographia Polyglotta, S.C. Propaganda fide; Librairie Philosophique J. Vrin; Commissio Leonina.
- *Summa Contra Gentiles* (textus leoninus), Taurini-Romae, Marietti, 1961.
- *Quaestiones Disputatae*. Editio VII Taurinensis, Taurini-Romae, Marietti, 1942. 2 volúmenes
- *In Decem Libros Ethicorum Aristotelis Ad Nicomachum Expositio*, Taurini, Marietti, 1964.
- *Super Librum Beati Dionysii De Divinis Nominibus Expositio*. Taurini-Romae, Marietti, 1937
- *Scriptum Super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*. Ed. P. Mandonnet, O.P. et M. Moos. París, Lethielleux, 1929-1947, 4 vols.
- *Quaestiones Duodecim Quodlibetales*. Editio VII Taurinensis, Taurini-Romae, 1942.
- *In Duodecim Libros Metaphysicorum Expositio*. Taurini, Marietti, 1926.
- *In Libros Posteriorum Analyticorum Expositio*. Taurini, Marietti, 1930.
- *De Ente et Essentia*. Ed. M. D. Roland-Gosselin, París, J.Vrin, 1926.

San Agustín de Hipona

- *Sancti Aurelii Augustini Opera en Patrologiae Cursus Completus, Serie Latina*. Paris, accurante J-P. Migne, Bibliothecae Cleri Universae, vv. XXXII-XLVII, 1861-1862.

Aristóteles

- *Aristotelis Opera; ex recensione Immanuelis Bekkeri; eddidit Academia Regia Borussica*. Berlin, De Gruyter, 1960-1961, 5 vols.

Fuentes Secundarias

- AVERROES, *Commentarium Magnum in Aristotelis de Anima Libros*, en *Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem*, Cambridge, Massachusetts, The Mediaeval Academy of America, 1953.
- AVICENNA, *Liber De Anima seu Sextus de Naturalibus*, Lovaina-Leiden, Ed. E. Peeters y E.J.Brill, 1972.
- KANT, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* in *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preubischen Akademie der Wissenschaften, Georg Reimer, Berlin, 1903, Band IV (editada por P. Menzer).
- LEIBNIZ, W. *Principes de la nature et de la grâce*, en *Opera Philosophica Omnia*, Alemania, Scientia Verlag Aalen, 1974.
- SANTA TERESA DE LISIEUX, *Manuscrits Autobiographiques*. Office central de Lisieux, 1957
- SEUDO-DIONISIO AREOPAGITA, *De Divinis Nominibus* en *Corpus Dionysiacum*, Berlin-New York, preparado por Beate Regina Suchla, De Gruyter, 1990.

Léxicos y diccionarios.

- DE BERGOMO, P. *In Opera Sancti Thomae Aquinatis Index – seu Tabula Aurea Eximii Doctoris*, Roma, Paulinas, 1960.
- MOLINER, M. *Diccionario de Uso del Español*, Madrid, Gredos, 1994.
- VACANT-MANGENOT-AMMAN (editores). *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1927.
- WARREN, H.C. editor, *Diccionario de Psicología*, México – Buenos Aires F.C.E., 1966, 6ª ed.

Estudios (libros, ensayos, artículos).

- ALVIRA D., TOMÁS. “*Naturaleza y Libertad. Estudios de los conceptos tomistas de voluntas ut natura y voluntas ut ratio*”. EUNSA, Pamplona, 1985.
- BAKER, M. *The thomistic theory of the passions and their influence on the will*. Indiana, Notre Dame, 1941.
- BELARD, G. *El amor humano*. Bilbao, ed. Paulinas, 1970.
- BILLOT, L. *De virtutibus infusis*. Roma, Gregoriana, 1928.
- BLAIS, G. *Las Pasiones Humanas*. Ed. Paulinas, Bilbao, 1969.
- BLANSHARD, B. *Reason and Goodness*, London, Allen & Unwin Ltd., 1961.

- BOFILL, J. *La Escala de los Seres*, Barcelona, Publicaciones Cristiandad, 1950; *Contemplación y Caridad*, en 'Obra Filosófica', Barcelona, Ediciones Ariel, 1967; *Para una metafísica del sentimiento* en 'Obra Filosófica', *idem*.
- BOMMER, J. *Esencia y sentido del amor*. Herder, Barcelona, 1966.
- BRUNNEAU, J. *Amour et Connaissance*, Reveu Thomiste, 1954, pp.608-613.
- CANALS, F. *Historia de la Filosofía Medieval*. Barcelona, Herder, 1985; *Cuestiones de Fundamentación*, Barcelona, Ediciones de la Universidad de Barcelona, 1981; *Sobre la esencia del conocimiento*, Barcelona, P.P.U., 1987.
- COLL, J. M^a., *Filosofía de la relación interpersonal*, vol. I, Barcelona, Promociones Publicaciones Universitarias, 1990.
- CORAZÓN, R., *Fundamento y límite de la voluntad. El libre arbitrio frente a la voluntad absoluta*. Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, 1992.
- CRUZ C., J. *Ontología del amor en Tomás de Aquino*. Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, 1996; "Conocimiento inmediato y sentimiento" en *Intelecto y razón, las coordenadas del pensamiento clásico*. Pamplona, Eunsa, 1982, 45-68.
- D'ARCY, M-C. *La double nature de l'amour*. París, 1948; *The mind and heart of love: a study in Eros und Agape*. London, 1954.
- DE FINANCE, J. *Ensayo sobre el Obrar Humano*, Madrid, Gredos, 1966; *Amour, volonté, causalité*, en 'Giornale di Metafisica', 1958, pp. 1-22.
- DEMAN, Th. *Ceux que Nous Devons d'Abord Aimer*, La Vie Spirituelle, 75, 1946, pp. 678-709.
- DERISI, O.N. *Fundamentos Metafísicos del Orden Moral*. Inst. Luis Vives, Madrid, 1969; *Soledad y presencia de la persona humana*, en 'Sapientia', Buenos Aires, 14, 1959.
- DE ROUGEMONT, D., *L'Amour et l'Occident*, Paris, 1939.
- DONADÍO MAGGI, M. C., *Amor y Bien. Los problemas del amor en Santo Tomás de Aquino*, Buenos Aires, Ed. de la Universidad Católica Argentina, 1999.
- FABRO, C. "Percepción y Pensamiento", EUNSA, 1978
- FARAON, M.J., *The metaphysical and psychological principles of love*, River Forest, 1952.
- FERRARI, V., *L'amore nella vita umana secondo l'Aquinate*, en 'Sapienza', 1953, pp.63-71, 197-206, 408-424.
- FOREST, A. *Connaissance et amour*, en 'Revue Thomiste', Toulouse, 1948, pp. 113- 133.
- FORMENT, E. *Ser y Persona*, Barcelona, E.U., 1983; *Lecciones de Metafísica*. Madrid, Rialp, 1992; *Id a Tomás*. Pamplona, *Gratis Date*, 1998, p. 105; *Amor y comunicación*. Espíritu, XXXVII, 1988, (enero-junio).
- FROMM, E. *El Arte de Amar*. Buenos Aires, Paidós, 1970.
- GAGNEBET, R. *L'Amour Naturel de Dieu chez Saint Thomas et ses Contemporains*, Rev. Thomiste, 1948, pp. 394-446; y 1949, pp. 31-102.
- GARCÍA DEL MURO, J., *Ser y conocer*, Barcelona, Promociones Publicaciones Universitarias, 1992.
- GARCÍA LÓPEZ, J. *La persona humana*, en *Anuario Filosófico*, 9, 1976, pp. 163-189.
- GARDEIL, A., *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, París, Librairie Victor Lecoffre, J.Gabalda (editor), 1927.

- GARRIGOU-LAGRANGE, R. *Le Problème de l'Amour Pur et la Solution de Saint Thomas*, Angelicum, 9, 1929, pp.83-124.
- GEIGER, L-B. *Le Problème de l'Amour chez Saint Thomas d'Aquin*. Inst. d'Études Médiévales, Montreal, 1952.
- GIARDINI, F. *L'essenza dell'amore*, en 'Sapienza', Roma, 1959, pp. 35-36.
- GILLON, L-B. *Genèse de la Théorie Thomiste de l'Amour*, Rev. Thomiste, 54, n.2, 1946, pp.322-329 ; *L'Argument du Tout et de la Partie après saint Thomas d'Aquin*. Angelicum, 28, f.4, 1951, pp. 346- 362 ; *A propos de la Théorie Thomiste de l'Amitié*. Ibid., 25, f.1, 1948, pp. 5-17; *Charité et Amour Universelle de l'Être*. Ibid., 59, f.1, 1982, pp.37-44.
- GUITTON, J. *Ensayo sobre el Amor Humano*. Buenos Aires, Sudamericana, 1968.
- GUIU, I. *Ser y Obrar*. P.P.U., Barcelona, 1991.
- HERIS, Ch.-V. *L'Amour Naturel de Dieu*. Mélanges thomistes, 1923, pp.289-310.
- JAGOT, P.C., *Psicología del Amor*, Barcelona, Iberia, 1950.
- LE SENNE, R. *Tratado de Moral General*. Madrid, Gredos, 1973.
- LEWIS, C.S. *Los Cuatro Amores*, Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 1995.
- LOTZ, J.B. *Metaphysica Operationis Humanae*. Roma, Gregoriana, 1961.
- LUMBRERAS, P., *Psicología de las pasiones*, ed. Studium, Madrid, 1958.
- LLAMERA, M. *Introducción a las cuestiones del tratado de la caridad. Segunda Segunda de la Suma Teológica*, tomo VII, B.A.C., ed. bilingüe, Madrid, 1959.
- MANZANEDO, M.F, *El Amor y sus Causas*. STUDIUM, XXV, 1985, fasc.1 y 3.
- MARÉCHAL, J. *Le Point de Départ de la Métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance*. Bruxelles/París, Desclée de Brouwer, 1949, 2ª edic. (Trad. cast. : *El punto de partida de la metafísica*, Madrid, Ed. Gredos, 1959).
- MILLÁN PUELLES, A. *La dignidad de la persona humana*, en *Atlántida*, 24, 1996; *Fundamentos de Filosofía*, Madrid, Rialp, 1981; *Léxico Filosófico*, Madrid, Rialp, 1984
- MARC, A. *Dialectique de l'Agir*. Vitte, Paris, 1949.
Psicología reflexiva, 2 vols., Madrid, Gredos, 1966.
- MARCOZZI, V., *El sentido del amor*, Madrid, ed. Studium, 1959.
- MARITAIN, J. *Le Personne et le Bien Commun*. Paris, Desclée de Brouwer ; *Le Choix du Bien dans le Premier Acte de Liberté*, en 'Approches de Dieu', Alsacia, Paris, 1953.
- MARTY, F. *La Perfection de l'homme selon Saint Thomas d'Aquin*. Roma, Gregoriana, 1962.
- MELENDO, T. *Ocho lecciones sobre el amor humano*, Madrid, Rialp, 1992.
- MÉNDEZ, J. R. *El Amor, Fundamento de la Participación Metafísica*. Buenos Aires, Sudamericana, 1990.
- NYGREN, A. "*Eros y Ágape. Transformaciones de la noción cristiana de amor a través de la historia*". Barcelona, ed. Sagitario, 1969. Traducción al español realizada por José A. Bravo, de la versión alemana *Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe*. Gütersloh, 1930.
- NICOLAS, J-H. *Amour de soi, amour de Dieu, amour des autres*. Rev. Thomiste, 56, n.1, 1956, pp. 5-42.
- O'CONNOR, W.R. *Natural Appetite*. The Thomist, 16, n.3, 1953, pp. 361-409.
- ORLANDIS, R. *El Fin Último del Hombre en Santo Tomás*, en 'Manresa', Madrid, 1942-1943.

- PEGUEROLES, J. *San Agustín, un Platonismo Cristiano*. Barcelona, P.P.U., 1985.
- PARENTE, P., *Il primato dell'amore in San Tommaso d'Aquino*, en 'Acta Pont. Acad. Rom. S.T. Aquinatis', Roma, 1945, pp. 197-229.
- PEROTTO, A., *Amore e amicitia*, en *Sapienza* (Roma), 7 (1953), pp. 339-362.
- PIEPER, J. *Las Virtudes Fundamentales*. Madrid, Rialp, 1976; *El amor*. Madrid, Rialp, 1962.
- PLÉ, A., *Las pasiones*, en 'Iniciación Teológica', vol. II, Barcelona, 1959, pp. 145 ss.
- PINCKAERS, S. *Les Actes Humains*, en *Somme Théologique*, t. II. Edit. du Cerf, Paris-Roma, 1966.
- RAMÍREZ, S., O.P., *De passionibus animae: in I-II Summae Theologiae divi Thomae expositio* (v.XVIII), *De habitibus in communi: in I-II Summae Theologiae divi Thomae expositio* (v.XIII), Madrid, editio praeparata a Victorino Rodriguez, O.P., Inst. 'Luis Vives', 1973
- ROLAND-GOSSELIN, M.D., *Le désir de bonheur et l'existence de Dieu*, en *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 1924, 164.
- ROUSSELOT, P. *Pour l'Histoire du Problème de l'Amour au Moyen Age*. Münster, Druck und Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung, 1908; *L'intellectualisme de Saint Thomas*, París, Beauchesne, 1936, 3ª ed.
- ROYO-MARÍN, A. *Tratado de la Caridad*. Madrid, B.A.C., 1960.
- SÁNCHEZ-RUIZ, J.M. *El Amor en el Tomismo. Ensayo sobre la Metafísica Tomista del Amor*. Salesianum, 22, n.1, 1960, pp. 3-55.
- SÁNCHEZ SORONDO, M. *La Gracia como Participación de la Naturaleza Divina*. Univ. Pontificias, Buenos Aires-Letrán-Salamanca, 1979.
- SAVIGNONE, G., *L'amicizia nel pensiero di San Tommaso d'Aquino*, en 'Sapienza', 1981, pp.431- 441.
- SCHELER, M. *Liebe und Erkenntnis*, Die Weisen Blätter, Jahr. 2, Heft 8, 1915, 13; *Vom Umsturz der Werte*, Gesammelte Werke, Band, 3, Francke, Bern, 1954; *Wesen und Formen der Sympathie*, Verlag Fried, Cohen, Bonn, 1913; *Ordo Amoris*, Revista de Occidente, Madrid, 1934, 123.
- SCHOLZ, *Eros und Caritas. Die platonische Liebe und die Liebe im Sinne des Christentums*, Halle, 1929.
- SERTILLANGES, *La Philosophie de St. Thomas d'Aquin*. Paris, Aubier, 1940.
- SIMONIN, H-D. *Autour de la Solution Thomiste du Problème de l'Amour*. Arch. d'histoire doctr. et litter. Du Moyen Age, 6, 1931, pp. 174-274 ; *La Primauté de l'Amour dans la Doctrine de Saint Thomas d'Aquin*. La Vie Spirituelle, 53, n.3. 1937, pp.129-143.
- SPAEMMAN, R. *Felicidad y Benevolencia*. Madrid, Rialp, 1991.
- STEINBÜCHEL, Th. *Los Fundamentos Filosóficos de la Moral*. Madrid, Gredos, 1959.
- STEVENS, G. *The Desinterested Love of God according to St. Thomas and Some of his Modern Interpreters*. The Thomist, 16, 1953, pp. 307-333.
- STROZEWSKI, W. *Transcendentals and Values*. The New Scholasticism, 58, n.2, 1989, pp. 187-206.
- THIBON, G. *Sobre el Amor Humano*. Madrid, Rialp, 1965.
- TOULMIN, S. E. *An Examination of the Place of Reason in Ethics*, Cambridge, University Press, 1970.
- UBEDA, M. y SORIA, F. *Introducción al Tratado de las Pasiones en Suma Teológica*, tomo IV, Madrid, B.A.C., ed. bilingüe, 1954.

- URDANOZ, T. *Introducción al Tratado del Fin Último en Suma Teológica*, tomo V, Madrid, B.A.C., ed. bilingüe, 1954.
- VON WRIGHT, G.H. *The Varieties of Goodness*. Routledge & Keagan Paul, 1968.
- WILHELMENSEN, F., *La Metafísica del Amor*, Madrid, Rialp, 1964.
- WHOLMAN, A. *Amour du Bien Propre et Amour de Soi dans la Doctrine Thomiste de l'Amour*. Rev. Thomiste, 1981, n.2, 1981; *Elements aristotéliens dans la doctrine thomiste de l'amour*, *ibid.*, 1982, pp. 204-234.
- WRIGHT, J.H. *The Order of the Universe in the Theology of St. Thomas Aquinas.*, Roma, Gregoriana, 1957.
- YARCE, J., *La comunicación personal (análisis de una teoría existencial de la intersubjetividad)*, Pamplona, Eunsa, 1971.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN ¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.

CAPÍTULO PRIMERO: EL PROBLEMA DEL AMOR ¡ERROR!
MARCADOR NO DEFINIDO.

1. LA NOCIÓN COMÚN DEL AMOR. ¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.
2. EL PROBLEMA DEL AMOR EN LA FILOSOFÍA Y EN LA TEOLOGÍA. ¡ERROR!
MARCADOR NO DEFINIDO.
3. LA INTERPRETACIÓN DE ROUSSELOT. ¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.
4. LA RESPUESTA DE GEIGER. ¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.
5. LA SOLUCIÓN DE LLAMERA. ¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.
6. LA PERSPECTIVA DE NYGREN. ¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.
 6. 1. *La idea de eros* ¡Error! Marcador no definido.
 6. 2. *La idea de ágape*..... ¡Error! Marcador no definido.

CAPÍTULO SEGUNDO: LA NATURALEZA DEL AMOR Y SUS CAUSAS ¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.

1. EL BIEN Y EL APETITO. ¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.
 1. 1. *Modo, Especie y Orden*. ¡Error! Marcador no definido.
 1. 2. *El apetito natural y el apetito elícito* ¡Error! Marcador no definido.
2. DEFINICIÓN DE AMOR. ¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.
 2. 1. *Principio de movimiento*..... ¡Error! Marcador no definido.
 2. 2. *Connaturalidad y coadaptación*. ¡Error! Marcador no definido.
 2. 3. *Complacencia* ¡Error! Marcador no definido.
 2. 4. *Fuerza unitiva: unión y transformación*. ¡Error! Marcador no definido.
 2. 5. *Complacencia amorosa e inclinación al bien*. ¡Error! Marcador no definido.
 2. 5. 1. *Complacencia y odio*. ¡Error! Marcador no definido.
 2. 5. 2. *Complacencia y libertad*. ¡Error! Marcador no definido.
 2. 6. *Analogías del amor*..... ¡Error! Marcador no definido.
3. CAUSAS. ¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.
 3. 1. *El bien*..... ¡Error! Marcador no definido.
 3. 1. 1. *La analogía del bien*..... ¡Error! Marcador no definido.
 3. 1. 2. *Comunicatividad del bien*. ¡Error! Marcador no definido.
 3. 2. *La semejanza*. ¡Error! Marcador no definido.
 3. 3. *El conocimiento*. ¡Error! Marcador no definido.
 3. 4. *Causas indirectas*. ¡Error! Marcador no definido.
4. EFECTOS. ¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.
 4. 1. *Transformación afectiva*..... ¡Error! Marcador no definido.
 4. 2. *Apertura amorosa*..... ¡Error! Marcador no definido.

4. 3. Dirección operativa..... **¡Error! Marcador no definido.**

CAPÍTULO TERCERO: AMOR NATURAL Y AMOR SENSITIVO

..... ¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.

1. EL AMOR NATURAL..... ¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.

1.1. *Propiedades del apetito natural.* ¡Error! Marcador no definido.

1.2. *El apetito natural en los seres no cognoscentes.* ¡Error! Marcador no definido.

1.3. *El fin de Dios en sus criaturas.*..... ¡Error! Marcador no definido.

1.3.1. El orden de la intención divina. ¡Error! Marcador no definido.

1.4. *Fundamento ontológico del orden natural del amor.* ¡Error! Marcador no definido.

1.5. *Causas del amor natural.* ¡Error! Marcador no definido.

1.5.1. El bien y la semejanza. ¡Error! Marcador no definido.

1.5.2. El conocimiento. ¡Error! Marcador no definido.

1.6. *El amor natural del apetito elícito.* ¡Error! Marcador no definido.

2. EL AMOR SENSITIVO:..... ¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.

2.1. *Apetito Sensitivo.* ¡Error! Marcador no definido.

2.2. *Naturaleza del amor sensitivo.* ¡Error! Marcador no definido.

2.2.1. El amor como pasión. ¡Error! Marcador no definido.

2.2.1.1. Las pasiones del apetito sensitivo. ¡Error! Marcador no definido.

2.2.2. El amor como complacencia sensible. ¡Error! Marcador no definido.

2.3. *Causas.* ¡Error! Marcador no definido.

2.3.1. El bien y la semejanza: ¡Error! Marcador no definido.

2.3.2. El conocimiento sensible. ¡Error! Marcador no definido.

2.4. *Efectos:* ¡Error! Marcador no definido.

2.4.1. Alteraciones orgánicas: ¡Error! Marcador no definido.

2.4.2. Efectos formales: ¡Error! Marcador no definido.

2.4.2.1. Unidad afectiva y unidad real. ¡Error! Marcador no definido.

2.4.2.2. Apertura amorosa. ¡Error! Marcador no definido.

2.4.2.3. Todas las pasiones y toda conducta consciente del animal. ¡Error! Marcador no definido.

2.5. *El desinterés en el amor sensitivo.* ¡Error! Marcador no definido.

3. GOBIERNO DE LA INTELIGENCIA SOBRE EL APETITO SENSIBLE. ¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.

3.1. *Operaciones de la Cogitativa.* ¡Error! Marcador no definido.

3.2. *Funciones de la Cogitativa.* ¡Error! Marcador no definido.

3.2.1. Preparación de la imagen para la abstracción del concepto simple. ¡Error! Marcador no definido.

3.2.2. Funciones de la cogitativa bajo la dirección del universal en el entendimiento. ¡Error! Marcador no definido.

3.2.2.1. Conversio ad phantasmata. ¡Error! Marcador no definido.

3.2.2.2. La captación de los principios. ¡Error! Marcador no definido.

3.2.2.2.1. Formación de los juicios singulares. ¡Error! Marcador no definido.

3.2.2.2.2. Preparación de la experiencia para la inducción de leyes universales. ¡Error! Marcador no definido.

- 3. 2. 2. 3. Captación de los principios generales de la acción práctica y poética. **¡Error! Marcador no definido.**
- 3. 2. 2. 3. La aplicación del universal al particular en los razonamientos. **¡Error! Marcador no definido.**
- 3. 2. 2. 4. La dirección de la razón sobre las operaciones singulares. **¡Error! Marcador no definido.**
- 3. 3. *La mutua influencia entre la razón y el apetito sensitivo.*..... **¡Error! Marcador no definido.**
- 3. 3. 1. Influencia de la razón sobre el apetito sensitivo. **¡Error! Marcador no definido.**
- 3. 3. 2. Influencia de los apetitos inferiores sobre la razón y la voluntad **¡Error! Marcador no definido.**

CAPÍTULO CUARTO: LA DIGNIDAD DE LA PERSONA ¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.

- 1. LA NOCIÓN DE PERSONA. **¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.**
- 2. PROPIEDADES..... **¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.**
 - 1. 1. *Intimidad de operaciones y subsistencia del espíritu.* **¡Error! Marcador no definido.**
 - 1. 1. 1. La subsistencia del espíritu humano en el orden del conocimiento. **¡Error! Marcador no definido.**
 - 1. 1. 2. La subsistencia del espíritu humano en el orden del amor. . **¡Error! Marcador no definido.**
 - 1. 1. 2. 1. Causas del amor sui natural: .. **¡Error! Marcador no definido.**
 - 2. 2. *Apertura intencional al ser.*..... **¡Error! Marcador no definido.**
 - 2. 3. *Dominio sobre los propios actos.* **¡Error! Marcador no definido.**
 - 2. 4. *Comunicación de vida íntima.* 4
- 3. LA PERSONA CREADA COMO IMAGEN DE LA TRINIDAD DIVINA. 10

CAPÍTULO QUINTO: LA NATURALEZA DE LA VOLUNTAD 19

- Tres niveles de inclinación hacia el bien.*..... 22
- 1. EL AMOR NATURAL DEL ESPÍRITU AL BIEN UNIVERSAL. 23
 - 1. 1. *El orden del amor natural.* 24
 - 1. 2. *Amor a Dios y amor a uno mismo.* 34
- 2. LA INCLINACIÓN HACIA EL BIEN COMO POTENCIA OPERATIVA. 41
 - 2. 1. *El apetito del Bien Universal.*..... 46
 - 2. 2. *Voluntad y aprehensión del bien.* 52
 - 2. 3. *Razón de bien y fin último.* 57
 - 2. 4. *El amor al Bien Universal.* 61
 - 2. 4. 1. La esencia de la felicidad..... 62
 - 2. 4. 2. Amor y contemplación 71

CAPÍTULO SEXTO: LA OPERACIÓN DE LA VOLUNTAD 83

- 1. *VOLUNTAS UT NATURA.*..... 86
 - 1.1. *Naturaleza y necesidad.*..... 93
- 2. *VOLUNTAS UT RATIO.*..... 101
 - 2. 1. *Fundamentos del acto libre.* 106

2. 1. 1. El orden substancial de la naturaleza intelectual.....	107
2. 1. 2. El acto de la voluntad como naturaleza.....	107
2. 1. 3. La indeterminación frente a los diversos bienes.....	109
2. 1. 4. El libre juicio del entendimiento.....	114
2. 2. <i>Ejecución del acto libre</i>	116
2. 3. <i>Libertad y amor</i>	121

CAPÍTULO SÉPTIMO: EL AMOR DE LA VOLUNTAD..... 135

1. AMOR DE BENEVOLENCIA Y AMOR DE CONCUPISCENCIA.....	139
2. CAUSAS DEL AMOR VOLUNTARIO.....	150
2. 1. <i>El Bien</i>	150
2. 2. <i>La Semejanza</i>	153
2. 3. <i>El Conocimiento</i>	164
3. EFECTOS DEL AMOR VOLUNTARIO.....	167
3. 1. <i>Unión y mutua inhesión</i>	167
3. 2. <i>Olvido de sí</i>	172
3. 3. <i>Todo el obrar voluntario</i>	175
4. PASIVIDAD Y ELECCIÓN LIBRE.....	177
5. AMOR Y VIRTUD.....	184

CAPÍTULO OCTAVO: AMISTAD Y AMOR DE DONACIÓN 193

1. EL AMOR DE AMISTAD, ¿EL MODO MÁS PERFECTO DE AMOR?	195
2. NATURALEZA DE LA AMISTAD.....	198
2. 1. <i>Primera definición: amor mutuo benevolente</i>	201
2. 2. <i>La amistad es ‘como una virtud’</i>	203
2. 3. <i>Causas de la amistad</i>	208
2. 3. 1. La comunicación de bien.....	208
2. 3. 2. La benevolencia recíproca.....	214
2. 3. 3. El conocimiento del mutuo amor.....	216
2. 3. 4. El amor a uno mismo.....	218
2. 3. 4. 1. Amor a uno mismo y amistad honesta.....	226
2. 4. <i>Efectos de la amistad</i>	230
2. 4. 1. Benevolencia.....	233
2. 4. 2. Concupiscencia.....	234
2. 4. 3. Beneficencia.....	236
2. 4. 4. Concordia.....	237
2. 4. 5. Convivencia: confianza y comunicación en las obras de vida.....	239
3. LA AMISTAD HONESTA COMO EL AMOR MÁS PERFECTO.....	243
3.1. <i>La contemplación amorosa</i>	254

CONCLUSIÓN: LA COMPLACENCIA AMOROSA COMO FUERZA DE UNIÓN Y DE DONACIÓN..... 261

BIBLIOGRAFÍA 269

ÍNDICE	269
---------------------	------------