

Ser y Amor: Fundamentación Metafísica del Amor en Santo Tomás de Aquino.

INTRODUCCIÓN

No hay conocimiento que pueda complacer al corazón humano si no se presenta en estrecha relación con la vida concreta de la persona. A excepción de los conocimientos matemáticos, cuyo ejercicio es agradable de suyo para el entendimiento, aunque estén vacíos de contenido vital, todo otro conocimiento se vuelve indiferente, abstracto y casi inabordable cuando no aparece en él alguna referencia a la experiencia del sujeto cognoscente. Por el contrario, cuanto más íntimo, cuanto más propio sea el asunto tratado, tanto más atractivo resulta; por esto mismo, el ‘tema’ del amor, cuya realidad se encuentra animando desde lo íntimo la vida de todo hombre, se ofrece como uno de los más atractivos y sugerentes para la reflexión de cualquier persona. El amor y el orden del amor manifiestan la verdadera estatura moral de la persona, pues todas sus acciones libres provienen siempre, en su raíz, de un determinado amor; de aquí que todo cuanto pueda esclarecerse acerca de la esencia del amor redunde directamente en el discernimiento de aquello que ha de ser *medida* de las actuaciones de cualquier subsistente racional.

El estudio del *amor* desde una perspectiva filosófica, por fuerza, nos lleva a la consideración acerca de sus causas: conocer qué es el amor viene a significar conocer cuáles son sus causas en todos los órdenes: formal, final, eficiente y, dado el caso, material. Dónde está la raíz última del amor y de qué manera interviene en la perfección de la vida de la persona son las dos interrogantes que alientan el discurso de todo el presente trabajo.

Siendo múltiples las razones vitales que pueden impulsar a la investigación acerca del tema, una de las más influyentes para nosotros ha sido la aparente contradicción que existe entre el deseo de felicidad y la posibilidad de un amor

desinteresado de absoluta donación. El deseo de ser feliz (proveniente del amor a uno mismo) se presenta como la más universal de todas las apetencias, y por lo mismo, como la más natural; pero a la vez, parece ser la inclinación más perversa: ¿cuántas veces hemos oído y experimentado que la búsqueda exclusiva de la propia perfección y felicidad viene a estropear las relaciones humanas, volviéndolas frías y egoístas, a la vez que nos transforma en sujetos permanentemente insatisfechos con todo? Al contrario, ¿cuántas veces hemos oído el consejo de los hombres de gran categoría moral, invitándonos al *olvido de uno mismo*, a no atender a nuestras propias apetencias para preocuparnos de la felicidad de los otros? Y puestos en el ámbito de la vida de gracia, ¿no es predicación común de santos y santas, la absoluta necesidad de *la negación del propio yo*, en una palabra, de la *ascesis*, para disponernos adecuadamente para aquella plenitud de vida que viene como don del Cielo: el conocimiento y el amor perfectos de Dios?

Pero sabemos que, si el amor a uno mismo es algo natural, no puede ser una inclinación perversa: la naturaleza es intrínsecamente buena, y más aún lo es su Autor. ¿Cómo deben entenderse las experiencias y enseñanzas arriba mencionadas? ¿Cómo se pueden complementar la licitud del *amor propio* y la *necesidad del olvido de sí* para alcanzar el amor perfecto? Esta es la inquietud que late tras los múltiples problemas que intentamos enfrentar en la presente investigación.

Como guía de nuestro estudio hemos escogido la doctrina de Santo Tomás de Aquino. Los motivos de esta elección son múltiples. El pensamiento del Angélico se presenta *estructurado* con bastante claridad, lo cual agiliza no poco la investigación; pero tiene más importancia el hecho de que tal pensamiento no sólo es estructurado, sino también plenamente *fundado* en la constitución misma de la realidad: la comprensión de toda entidad como intrínsecamente constituida por *la esencia y el acto de ser*, coprincipios mutuamente proporcionados según el grado de perfección de cada ente, permiten a Santo Tomás llegar hasta la raíz más profunda, hasta la causa más básica del amor, más allá de la cual ya no se puede ir sin traspasar los límites de la nada. Esta causa es el acto de ser. Dado que nuestra intención ha sido encontrar el más propio fundamento del amor, el pensamiento del Doctor Común nos ha parecido la orientación más adecuada.

El método de investigación utilizado ha consistido en la lectura, reflexión y confrontación de los diversos pasajes y tratados en que Santo Tomás aborda el tema en cuestión. En repetidas ocasiones hemos buscado ayuda en diversos comentadores del Angélico, cuyo aporte nos ha permitido proporcionar una más precisa interpretación y esclarecer un camino de respuesta frente a los diversos problemas planteados.

Nuestro trabajo pretende ser una *reflexión* y una *aplicación* del pensamiento del santo doctor a los diversos problemas metafísicos que sugiere un estudio de la noción de amor. Por esta razón, el desarrollo del presente estudio tiene una estructura circular, o mejor, una estructura como de *espiral descendente*: continuamente planteamos los mismos temas, intentando extraer, a partir de los nuevos elementos aportados en cada capítulo, una respuesta más profunda y a la vez más patente del asunto tratado.

La estructura de esta tesis tiene como puntos *cardinales*, que orientan la división de los capítulos, los tres modos posibles de amor: amor natural, amor sensitivo y amor intelectual. Esta orientación se justifica porque el amor es una realidad análoga, cuya razón formal (acto del apetito y fuerza unitiva) se cumple de manera proporcional en cada modo de amor en conformidad al apetito del cual cada amor proceda.

Así, nos ha parecido conveniente dedicar el primer capítulo de manera exclusiva al planteamiento de las cuestiones que esta tesis pretende esclarecer; en él se expone, con cierto detenimiento, diversas concepciones acerca del amor y de sus causas, propuestas por destacados pensadores del siglo recién pasado. Para determinar con claridad el problema principal asumido por esta tesis (a saber, la posibilidad de un amor natural desinteresado y, a la vez, la necesidad del amor a uno mismo) nos ha parecido suficientemente exhaustiva la ya conocida división de doctrinas establecida por el padre P. Rousselot: la división entre la teoría *física* y la *extática*. Nos ha parecido suficientemente exhaustiva, no porque abarque la totalidad de doctrinas posibles acerca del amor (pues excluye una posición intermedia, como parece ser la de Santo Tomás), sino porque deja manifiestas las dos posiciones extremas a este respecto. Si el mismo Rousselot es un representante apropiado de uno de tales extremos (la teoría física), hemos escogido como representante moderno del otro extremo a A. Nygren, por lo destacado y atractivo de su propuesta. Pero nuestra intención en este capítulo no consiste sólo en plantear problemas, sino también en perfilar la solución o las soluciones que nos parecen más acordes con el pensamiento de Santo Tomás y con la realidad misma del amor; de aquí que hayamos querido analizar también el pensamiento del padre Geiger y de otro pensador tomista menos conocido, pero no por eso menos profundo, el sacerdote dominico Marcelino Llamera.

En el segundo capítulo se intenta determinar la definición más propia del amor, apta para ser aplicada, de manera proporcional, al amor en todos los niveles antes mencionados; para llegar a tal definición nos hemos visto 'forzados' a abordar antes, en una primera reflexión, las nociones de *bien* y de *apetito*, porque el amor es siempre, en el pensamiento tomista, la respuesta del apetito frente al bien. Las múltiples definiciones que propone el Angélico vienen a decantar en una noción general, pero adecuada para expresar el amor en todas sus formas: el amor es fuerza unitiva. Sin embargo, este carácter general del amor no expresa plenamente su realidad específica mientras no se traduzca la fuerza de unión en términos de vida consciente; por eso, en este segundo capítulo hacemos una defensa de la *complacencia* como definición perfecta de amor. Puesto que la intención de este capítulo se orienta hacia una primera aproximación a la naturaleza del amor, también abordamos en él, de manera general, las causas del amor, atendiendo siempre a la clasificación establecida por el Doctor Angélico. La consideración de las causas propias del amor viene a darnos la clave que nos permitirá presentar una solución a los problemas antes propuestos.

En el capítulo tercero intentamos abarcar tanto el amor natural como el amor sensitivo, por ser estos dos modos de amor los únicos posibles para el ente irracional. Pero, evidentemente, nuestro interés al estudiar tales modos de amor no proviene de la mera curiosidad por conocer cómo se da el apetito a nivel de la existencia no pensante, sino que se origina en la profunda influencia que tienen

tales inclinaciones en la vida humana. Por una parte, el amor natural no es inclinación exclusiva de los entes irracionales, sino que se presenta como fundamento profundo de cualquier otro modo posible de amor: cualquier otro amor, interesado o desinteresado, tiene su origen siempre, de un modo u otro, en el *ordo* instituido por el Creador en la naturaleza de las cosas. Por otra parte, el amor sensitivo está presente en el dinamismo de la vida humana y tiene en él un lugar lícito y necesario; aunque también puede influir de manera negativa en la orientación de toda la conducta de los hombres.

A partir del capítulo cuarto hasta el final de este trabajo, dedicamos nuestra atención al amor intelectual, pues es éste el modo de amor específico de la vida humana, y evidentemente, de toda vida superior. Como el amor intelectual es acto de la voluntad, y la voluntad, potencia exclusiva de los subsistentes personales, tratamos primero acerca de la naturaleza y dignidad de la persona en general (capítulo cuarto), para estudiar, luego, la naturaleza de la voluntad (capítulo quinto) y de sus operaciones propias (capítulo sexto). El capítulo séptimo lo dedicamos en exclusiva al acto principal de la voluntad, que es el amor, y el octavo, tratamos de la amistad que constituye el modo perfecto de amor intelectual.

Tratar sobre la dignidad de la persona implica el estudio de las peculiares propiedades de la vida personal, derivadas todas del modo máximamente perfecto en que la persona participa del *esse*. Dichas propiedades manifiestan a la persona como lo más perfecto en el ámbito de todas las causas (excepto, claro está, en el de la causa material), capaz de la posesión plena del bien y de la más perfecta comunicación de vida. A partir del capítulo cuarto viene a añadirse una nueva cuestión acerca de la naturaleza del amor: de qué manera puede ser el amor mismo causa del amor, sin eliminar con ello su carácter de verdadero don desinteresado.

El capítulo quinto tiene dos objetivos: por una parte, mostrar de qué manera actúa el amor natural en la vida de la persona y hasta qué punto ese amor es efectivo; por otra, caracterizar a la voluntad como *apetito del Bien Universal*, ordenado por naturaleza a la unión amorosa con Dios en la visión beatífica y a impulsar todo movimiento de entrega desinteresada en la persona.

En el capítulo sexto abordamos los dos modos básicos de operación de la voluntad: la *voluntas ut natura* y la *voluntas ut voluntas*. Pretendemos con ello, por un lado, declarar la íntima relación que existe entre libertad y naturaleza, y por otro, intentamos penetrar, cuanto podemos, el misterio de la libertad. Y este intento no se aparta del propósito de esta investigación, puesto que todo acto de libertad viene necesariamente inspirado en un amor, y todo amor perfecto de la criatura sólo es posible en tanto y en cuanto está mediado por un acto libre.

El capítulo séptimo constituye una especie de síntesis de la doctrina propuesta en los capítulos anteriores, y una aplicación de ésta al modo propio del amor de la voluntad. La necesidad de una posesión actual del bien para poder ‘emerger’ a un acto de amor benevolente queda manifiesta al analizar con detenimiento las causas del amor en la voluntad. Tratamos también aquí la estrecha relación que existe entre amor y virtud moral, porque en el hombre

virtuoso se hace verdaderamente efectiva la posibilidad de un amor recto y desinteresado hacia los demás y hacia Dios.

Por último, dedicamos el capítulo octavo al modo más perfecto de amor voluntario, que es el modo propio de la amistad. Nuestra intención es probar que la misma *redamatio*, entrañada en el amor amistoso, perfecciona el amor simple de benevolencia, otorgándole la estabilidad y la intimidad característica de una virtud y posibilitando la máxima entrega de bien entre los amigos. En este capítulo viene a culminarse nuestra defensa del amor desinteresado, intentando demostrar que la mutua donación de amor que los amigos se prodigan no empaña el desinterés de ese mismo amor y que, sin embargo, el acto de dar su amor al amigo es, de suyo, causa principal de amor. La última parte de este capítulo está dedicada al acto de contemplación beatífica, donde interviene el amor más perfecto de que es capaz la criatura: este amor es la caridad, que, para Santo Tomás, constituye un especialísimo amor de amistad entre el hombre y Dios. Tratamos este tema porque en este punto, más que en ningún otro, interesa establecer la posibilidad de un amor desinteresado, de un amor de donación, cuando este amor se encuentra originado a partir del conocimiento de un Dios *amante* de su criatura.

En muchas de nuestras reflexiones hacemos referencia directa a la vida de la Santísima Trinidad; no intentamos, con ello, establecer ninguna demostración filosófica, pero reconocemos que la íntima relación de Amor en el seno de la Trinidad Santa nos ha servido de modelo, de faro luminoso para poder penetrar, aunque sea un poquito más, la esencia del amor y entenderla como una fuerza que surge de la plenitud del ente.

CAPÍTULO PRIMERO

EL PROBLEMA DEL AMOR

1. La noción común del amor.

En el lenguaje cotidiano existe un verdadero uso analógico de la palabra *amor*. Decimos que *amamos* (o que nos *gustan* con verdadera afición) ciertas cosas y ciertas actividades: ‘Fulano ama a los animales’, ‘esta chica ama la opera, o el ballet, o el tenis’, ‘mi amigo ama las matemáticas’ o ‘el rock’; a veces también podemos decir (y se nos entiende) que ‘amamos’ cierto tipo de comidas. También cada uno puede afirmar ‘amo a mi esposo’ o ‘a mi mujer’ o ‘a mis hijos’; amamos a nuestros familiares, a nuestros amigos, a Dios e, inclusive, a nuestros enemigos, según la ley de la Caridad.

El hombre de la calle, cada uno en su vida corriente, sabe a qué se está refiriendo cuando afirma: ‘yo amo a mis hijos’ o ‘a mi amigo’, ‘amo el fútbol’ o ‘amo la poesía’. Todos sabemos que no amamos de igual manera el fútbol o la ciencia, que a los hijos, los padres o los amigos. De hecho, nos parecería una aberración que una persona amase el fútbol o las tiendas de moda más que a sus hijos o a su cónyuge. ¿Por qué? Porque el fútbol es un deporte, una diversión para el que lo ama, y las tiendas de ropa, un servicio útil en orden a las personas; los hijos, el esposo o la esposa, en cambio, no son ‘diversiones’, no son ‘muñecos’..., son *personas* que merecen amor por ser lo que son y porque están íntimamente unidos a nuestra vida. El corazón del hombre sabe, sin necesidad de que nadie se lo enseñe, que no es lo mismo amar cosas que amar a personas, y que las personas merecen un amor distinto que el de las cosas.

Y si preguntamos a cualquiera dónde tiene la palabra amor su sentido verdadero, a saber, si en el amor a cosas o en el amor a personas, evidentemente la respuesta común será que el amor verdadero (el amor con todo el peso de su significación) no puede ser otro que el referido a las personas. Sólo se ama verdaderamente a las personas; el amor a las cosas nos parece *amor* sólo en sentido derivado. Hasta aquí casi todos podríamos contestar más o menos lo mismo, con bastante rapidez: el verdadero sentido del *amor* es el amor a las personas, no a las cosas¹. Pero si preguntásemos ¿por qué?, entonces, quizá nuestro interrogado no pueda contestar tan rápido y deba sentarse un rato a pensar. Y si tiene tiempo para pensar con calma, seguramente llegará a una conclusión como ésta: porque no es lo mismo una cosa que una persona, y no siento lo mismo hacia una cosa que hacia una persona.

En el fondo, todos sabemos que el amor verdadero es el amor a las personas porque cuando amamos una cosa o una actividad, o un ser irracional, lo amamos *para nosotros*, es decir, las amamos no para otorgarles algún beneficio, sino para beneficiarnos a nosotros con ellas. “Es ridículo desearle el bien al vino” – dijo Aristóteles en su tiempo. En cambio, si amamos verdaderamente a una persona queremos beneficiarla a ella, antes que a nosotros a través de ella, es decir, queremos el bien *para aquél a quien amamos*. Por esta razón Aristóteles definió el amor como ‘querer el bien del otro’; dando cuenta así de lo que está encerrado en el sentir común.

Si amamos *verdaderamente* a alguien, queremos el bien para esa persona; no obstante, sabemos, por común experiencia, que puede darse un *falso* amor o, para mejor expresarnos, un amor de inferior calidad ¿Cuál es ese amor? El amor *interesado*; aquél por el cual queremos a las personas como si fueran cosas, es decir, queremos su bien *únicamente* para nuestro provecho: porque nos son útiles o porque su compañía nos reporta algún placer. Pero todos sabemos, como por un interior instinto, que este amor no es el amor que merece una persona. Así, por ejemplo, una verdadera madre comprende que el amor verdadero es el amor desinteresado, y que amar desinteresadamente no sólo es un bien para quien recibe amor, sino aún más para quien lo otorga: las madres comprenden esto por la íntima experiencia de su amor. De ahí que cuiden, delicadamente, de enseñar a su hijo a amar con desinterés.

No sólo una madre sabe que el amor verdadero es el amor desinteresado; cualquiera de nosotros lo sabe. Por eso, sentimos repugnancia hacia los *amores* que se muestran engañosos y falsos. Nos molesta todo amor en el cual el amante parece, más que amante, un ave de rapiña: dispuesto a satisfacer, en quien ama, todos sus deseos, pero incapaz de sacrificarse verdaderamente por la persona amada. En cambio, entendemos que un verdadero amor es capaz de los más grandes sacrificios por alcanzar el bien de la persona amada, es capaz de entregar hasta su vida por quien ama. *El amor verdadero se nos representa siempre como un amor de entrega y de donación*, nunca como una inclinación que lleve a buscar todo el bien para uno mismo.

¹ Ésta será la respuesta común, a menos que nuestro interrogado no quiera contestar desde su sencilla captación de la realidad, sino desde alguna concepción filosófica de moda.

Que el amor verdadero es amor desinteresado y donativo es una verdad que experimentan especialmente los que reciben el amor de otros: el amor de otro se recibe con gusto si la persona amada sabe que el otro le ama por lo que ella misma es; pero si se siente atendida y estimada únicamente por el provecho que se espera de ella, la persona ya no se alegra ni acepta el interés que se le otorga. Pero ¿en qué se manifiesta el desinterés del amante? Evidentemente en que procura y hace el bien a quien ama hasta el sacrificio de sí mismo.

Existe, también, otra verdad supuesta en el pensamiento cotidiano respecto del amor. Es una verdad supuesta y no reflexionada, aunque fácilmente deducible de la experiencia: *el objeto del amor es el bien*; lo que amamos es el bien, sea éste la bondad de una cosa o de una persona. Así, cuando amamos verdaderamente a una persona, la amamos por la bondad intrínseca que hay en ella (o al menos eso es lo que la persona amada espera); y cuando queremos una cosa, la queremos por la utilidad o el placer que nos significa. Nunca amamos nada sino porque es bueno, porque es un bien. La esposa de un bandido, si ama de verdad a su esposo, lo ama no por su maldad, sino por algo bueno que ve en él: su gentileza, el amor que le retorna, la dignidad personal de aquel hombre con quien se ha comprometido, la posibilidad de que cambie, etc. Eso *bueno* puede ser un producto de su imaginación, pero el caso es que lo ama por el bien que hay en aquel hombre, sea real o aparente, y no por ser un delincuente.

Así, pues, todo el mundo, en su sana razón, entiende, por una parte, que cuando hablamos de amor, esta palabra puede presentar muchos sentidos, que estos sentidos están relacionados de algún modo entre sí, y que *el sentido más propio, verdadero y perfecto de amor es el del amor desinteresado y donativo*. Y por otra, que *el amor siempre mira a un bien*, real o aparente, presente en aquello que es sujeto de amor.

2. El problema del amor en la Filosofía y en la Teología.

Pero... ¿es realmente posible para el hombre este amor desinteresado?

Concebimos el amor desinteresado como un afecto que busca el bien de la persona amada, sin mirar para nada el provecho del amante; y parece que un tal amor no puede tener como causa el amor que el amante se tiene a sí mismo: tanto más desinteresado el amor cuanto menos mire por el propio bien. Pero si el verdadero amante no se mira a sí mismo al amar al otro, ¿cuál será la causa de que una persona ame a otra? ¿No decimos que la persona que amamos es *nuestro bien* y *nuestra vida*? ¿No entendemos, acaso, que nuestro amigo es *otro yo*? ¿Es, en realidad, posible un amor plenamente desinteresado, que en nada mire por el bien del amante?

Se plantea aquí el tema central de la presente investigación. Preguntarse por la posibilidad del amor humano desinteresado es preguntarse por el motivo radical del amor, por su causa más profunda: ¿qué es lo que amamos, en último

término, cuando amamos a otra persona: nuestro bien o el bien del otro?, ¿es realmente posible amar el bien del otro sin hacer referencia a nuestro propio bien?

Se ha hecho clásica la distinción establecida por el padre P. Rousselot, S.J., entre las dos respuestas fundamentales al presente problema: la teoría *física* y la teoría *extática* acerca del amor. Atendamos a la descripción que dicho autor hace de cada una de estas corrientes de pensamiento².

La concepción *física* del amor es “la doctrina de aquellos que fundamentan todos los amores reales y posibles sobre la necesaria inclinación de los entes de la naturaleza a buscar su propio bien. Para tales autores existe, entre el amor a Dios y el amor a uno mismo, una identidad fundamental, aunque secreta, que se establece en la doble expresión de un mismo apetito, el más profundo y el más natural de todos, o mejor dicho, el único natural. Ésta es la perspectiva, por ejemplo, de Hugo de San Víctor en su tratado *De Sacramentis*, y de San Bernardo en el *De Diligendo Deo*; perspectiva que encuentra un apoyo muy firme en las doctrinas neoplatónicas del Seudo-Dionisio; y que, en fin, fue precisada y sistematizada por Santo Tomás. Es Santo Tomás mismo quien despeja el principio fundamental, mostrando que la *unidad* (antes que la *individualidad*) es la razón de ser, la medida y el ideal del amor, y restableciendo, a la vez, la continuidad perfecta entre el amor de concupiscencia y el amor de amistad. La concepción *física* podría llamarse, por tanto, la concepción ‘greco-tomista’”³.

² Hemos tomado la ya muy clásica distinción de Rousselot, por parecernos suficientemente exhaustiva para nuestro propósito: las posiciones históricas frente al problema del amor pueden reducirse a estas dos respuestas, aunque de hecho se hayan dado múltiples variantes de cada caso. ¿Por qué? Porque el amor natural o se reduce al amor de sí mismo, de modo que todo lo mira según el propio beneficio, o tiene por causa radical algo distinto del amor a sí mismo, de manera que incluso el amor a sí mismo se reduce a dicha causa.

³ La concepción física es “la doctrine de ceux qui fondent tous les amours réels ou possibles sur la nécessaire propension qu’ont les êtres de la nature à rechercher leur propre bien”. Pour ces auteurs, il y a entre l’amour de Dieu et l’amour de soi une identité foncière, quoique secrète, qui en fait la double expression d’un même appétit, le plus profond et le plus naturel de tous, ou pour mieux dire, le seul naturel. Cette manière de voir est celle, par exemple, de Hugues de S.Victor dans son traité *De Sacramentis*; c’est celle de S. Bernard dans le *De Diligendo Deo*; elle trouve un appui très ferme dans les doctrines néo-platoniciennes du Pseudo-Denys. Elle fut, enfin, précisée et systématisée par S. Thomas. C’est S. Thomas, s’inspirant d’Aristote, qui en dégage le principe fondamental, en montrant que l’*unité* (plutôt que l’*individualité*) est la raison d’être, la mesure et l’idéal de l’amour; il rétablit, du même coup, la continuité parfaite entre l’amour de convoitise et l’amour d’amitié. - La conception *physique* pourrait encore s’appeler la conception gréco-thomiste”. ROUSSELOT, Pierre, *Pour l’Histoire du Problème de l’Amour au Moyen Age*. Druck und Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung, Münster, 1908, p.3.

Representantes de esta teoría son, por ejemplo, Simón de Tournai, Vicente Bolgeni (en el ámbito de la teología católica y con referencia al amor sobrenatural), y, respecto al amor natural, Anders Nygren, autor protestante de cuya particular posición trataremos en este capítulo. En cuanto a San Bernardo y Hugo de San Víctor, en realidad, son defensores de una teoría intermedia y no de una postura ‘física’ extrema.

Aquí se nos muestra, en resumen, lo que debe entenderse por concepción *física* del amor: aquella doctrina que pone como fundamentos primeros de todo amor la *inclinación natural* del ente a su propio bien y la *unidad*, por la cual el bien de otros pasa a ser ‘bien propio’. De este modo, todo amor queda reducido directa o indirectamente al amor hacia uno mismo.

Atendamos, ahora, la descripción de la doctrina *extática*:

“El amor, para los inscritos en esta escuela, es tanto más perfecto, tanto más amor cuanto más completamente lleve al sujeto ‘lejos de sí mismo’. Se sostiene que el amor perfecto y verdaderamente digno de este nombre requiere de una verdadera dualidad de términos: el verdadero amor no es ya, como para los autores precedentes, aquél que todo ente de la naturaleza se da necesariamente a sí mismo. El amor es, a la vez, extremadamente violento y extremadamente libre: libre porque uno no sabría encontrarle otra razón (de ser) que él mismo, independiente como es de los apetitos naturales; violento, porque va en contra de tales apetitos, porque él los tiraniza, porque parece no poder saciarse más que en la destrucción del sujeto amante debido a su absorción en el objeto amado. Existiendo, no tiene otro objetivo más que a sí mismo, y en sus aras se sacrifica todo en el hombre, hasta la felicidad y la razón”⁴.

Según nuestro autor, esta última escuela reconoce como verdadero amor sólo aquél que sea totalmente extraño a la tendencia natural de la criatura a su propio bien: toda forma de amor a uno mismo queda excluida de la noción de amor verdadero. Así, pues, un amor es tanto más verdadero cuanto más ajeno al amor hacia uno mismo.

Ninguna de estas doctrinas pretende negar la existencia del amor a uno mismo, pues su existencia es un hecho de experiencia común; la intención de ellas se dirige, más bien, a dilucidar si el amor a uno mismo es o no la causa de cualquier otro amor y, sobre todo, si es o no la principal causa del amor a las personas. Y, aunque ambas teorías pueden entenderse como una explicación filosófica de la esencia y la causa formal de *todo* amor, sin embargo, entrañan una intención de orden teológico: pretenden discernir cuál es la naturaleza del amor del hombre hacia Dios, cuál es su motivo más profundo, tanto en el orden natural como en el sobrenatural.

⁴ “L’amour, pour le tenants de cette école, est d’autant plus parfait, d’autant plus amour, qu’il met plus complètement le sujet “hors de lui-même”. Il s’ensuit que l’amour parfait et vraiment digne de ce nom requiert une véritable dualité de termes: le type de véritable amour n’est plus, comme pour les auteurs précédents, celui que tout être de la nature porte nécessairement à lui-même. L’amour est tout à la fois extrêmement violent et extrêmement libre: libre, parce qu’on ne saurait lui trouver d’autre raison que lui-même, indépendant qu’il est des appétits naturels; violent, parce qu’il va à l’encontre de ces appétits, qu’il est tyrannise, qu’il semble ne pouvoir être assouvi que par la destruction du sujet qui aime, par son absorption dans l’objet aimé. Étant tel, il n’a pas d’autre but que lui-même, on lui sacrifie tout dans l’homme, jusqu’au bonheur et jusqu’à la raison” *Ibidem*, pp.3-4.

Desde la perspectiva del orden natural, el problema radical que ambas doctrinas enfrentan consiste en determinar si el hombre puede amar, *con amor natural*, más a Dios que a sí mismo. Ciertamente, se sabe, por fe, que el hombre, en el orden sobrenatural, ama a Dios más que a sí mismo; pero queda por dilucidar si el amor natural a Dios (es decir, el amor que proviene de la sola inclinación de la naturaleza de la persona) se funda o no en el amor a uno mismo. Juzgar acerca la posibilidad de un amor natural a Dios ‘más que a uno mismo’ significa, necesariamente, discernir cuál es la causa más profunda del amor en el orden de la naturaleza. Ahora bien, si se acepta la teoría *física*, es decir, si, en realidad, todo amor natural, de concupiscencia o de amistad, se funda en la tendencia natural del hombre a su propio bien, habrá que negar la coherencia entre el orden de la naturaleza y el de la gracia: ambos ámbitos se presentarían como anulándose mutuamente, pues en el orden de la naturaleza el hombre se amaría a sí mismo por sobre todas las cosas y, por el contrario, en el orden de la gracia, la persona creada, debido a la caridad infusa, ama a Dios sobre todas las cosas. Así, pues, aceptar la teoría física supondría aceptar que en el orden de la naturaleza el motivo último de amor es el propio sujeto, mientras que en el orden de la gracia lo es Dios.

Respecto al amor sobrenatural del hombre a Dios, es decir, respecto de la Caridad, se da por sobreentendido que el objeto principal y primero de la Caridad es Dios mismo. En el ámbito de la Revelación sobrenatural se hace más difícil afirmar un amor interesado hacia Dios, puesto que el mandato de la Caridad es ‘amar a Dios con todo el corazón, con todas las fuerzas y con todo el ser’. Parece, por tanto, que la misma Caridad significase un impulso que sobrepasa la tendencia natural y pone a Dios como primer objeto de amor. El problema central en el orden sobrenatural se plantea al extremar la teoría *extática* del amor: si el verdadero amor no hace referencia alguna a la perfección del sujeto, entonces la Caridad, que es amor perfectísimo, excluirá absolutamente el amor hacia uno mismo. Para una concepción extática llevada hasta sus extremos, la Caridad implicará la anulación total del amor a uno mismo: toda forma de amor a uno mismo deberá concebirse como un modo de egoísmo contrario a la Caridad. El amor sobrenatural a Dios supondrá, entonces, el olvido absoluto de los propios intereses e incluso del deseo de perfección y de felicidad. El que ama con caridad ama *únicamente* a Dios y el bien de Dios, y en modo alguno mira por su propio bien. Semejante concepción de la caridad se ha conocido históricamente como la ‘doctrina del amor puro’, de cuyas formas, extremas y mitigadas, abunda la historia del pensamiento cristiano⁵.

Hemos expuesto las razones de fondo que llevan al enfrentamiento de ambas escuelas, razones de índole teológica y de máxima envergadura, pues en ellas se juega *la norma de conducta del hombre de fe*, que siempre se ha entendido ser la Caridad. Si, por una parte, la teoría extática del amor nos conduce

⁵ Entre los defensores del amor puro se encuentran: en la edad Media, Abelardo, Raimundo de Tarrega, la secta de los ‘Hermanos del Libre Espiritu’, Dionisio Foullechat, Nicolás Serrurier; en la edad Moderna, Lutero, Bayo y los Jansenistas, Miguel de Molinos y su teoría quietista, y Fenelón con su doctrina semiquietista.

hasta el extremo del ‘amor puro’ (un amor sin referencia alguna al bien del sujeto); por otra parte, la concepción opuesta, la física, aplicada en el orden sobrenatural, parecería llevarnos a negar la esencia misma de la Caridad: el amor de Dios seguiría siendo amor a mi propio bien, aunque ahora un bien superior, sobreelevado por la Gracia; por tanto, seguiría siendo uno mismo el bien más amado y no Dios. Y si tal concepto de la caridad es inaceptable para cualquier creyente, entonces (si se acepta la teoría física en el orden natural) sería necesario sostener que el orden de la naturaleza contradice el orden de la Gracia.

Para nosotros, el abordar este problema y discernir su respuesta exacta significa penetrar, dentro de nuestras posibilidades, en la naturaleza misma del amor y de sus causas, y a la vez dilucidar cuál es el verdadero pensamiento del Doctor Angélico.

3. La interpretación de Rousselot.

Rousselot se adscribe a sí mismo como partidario de la escuela física e inscribe en ella también a Santo Tomás no como un representante más, sino como eximio maestro: Santo Tomás es el brillante defensor de la doctrina *física* porque pone el bien como objeto propio de la voluntad, y el bien no es otra cosa que “aquello que *todos desean*”.

Apoyado en la definición tomista de la voluntad como ‘tendencia al fin último’, y en la afirmación expresa del Angélico de que el fin último al cual el hombre tiende es la felicidad, Rousselot no duda en afirmar que amor a uno mismo constituye la raíz de cualquier otro amor, pues el amor, de modo general, debe entenderse como inclinación o tendencia hacia el bien propio. Y nada cambia si decimos que el acto de la voluntad es ‘querer el bien’, “puesto que ‘el bien’ no puede describirse de otra manera más que como ‘*id quod omnia desiderant*”⁶.

Según el autor, el amor *desinteresado* hacia Dios nacerá del amor a nuestro propio bien. ¿Cómo puede explicarse esto? *Por el principio de unidad*. El amor a Dios no nace de la consideración de que Dios es un bien mayor que nosotros, sino que nace del hecho de que la criatura está unida a Dios, es *ser* por participación. El hombre y toda criatura ama a Dios con la misma inclinación espontánea y natural con que se ama a sí mismo; porque el ser de la criatura no es otra cosa que participación del Ser y del Acto divino; por lo tanto, cuando el hombre se ama a sí mismo ama a Dios⁷.

El principio sobre el cual Santo Tomás –al decir de Rousselot– fundamenta el amor a los otros es el de la unidad: *una cosa es amada en la medida en que es una con el sujeto amante*. Por eso, el Doctor Angélico adhiere plenamente a Aristóteles cuando éste afirma que “la amistad que tenemos hacia

⁶ “Puisque ‘le bien’ en peut autrement se décrire que comme l’objet des désirs naturels: *id quod omnia desiderant*”. ROUSSELOT, P. o.c. p10.

⁷ Cfr. *ibíd.* pp. 11-14.

los otros viene de la amistad que tenemos con nosotros mismos”⁸. Si amamos a un ser distinto de nosotros lo amamos en cuanto está unido a nosotros, y así, al amarnos a nosotros amamos todo lo que se une a nosotros. Es, por lo tanto, el amor a uno mismo la medida del amor a otro, y el principio de unidad permite dar el salto desde el sujeto amante hacia los demás y especialmente hacia Dios.

Para Rousselot esta completa auto referencia del amor no puede entenderse como un *egoísmo*, pues el individuo no por eso queda restringido a sí mismo, a su sola individualidad, sino que abierto y ensamblado en un todo. El principio de la analogía de la unidad, por el cual entendemos que cada ente unitario pertenece, como parte integrante, a una unidad mayor y más perfecta, salva a la tendencia naturalmente centrípeta del amor de convertirse en una especie de monismo; puesto que la tendencia a mi propio bien es también la tendencia al bien del todo, y la tendencia al bien del todo es la tendencia a mi propio bien.

“Porque, por naturaleza, toda criatura, en cuanto es, es de Dios, se sigue que, por amor natural, también el ángel y el hombre aman a Dios más que a sí mismos”⁹. Interpretando este pasaje, Rousselot entiende que el amor a uno mismo no contradice, sino que fundamenta el amor de amistad hacia Dios. En la medida en que la criatura es algo de Dios, al amar su propio bien y su propio ser ama a Dios; y de aquí también que al amar a Dios se ame a sí misma. Debido a esto, entiende nuestro autor que no es exacto establecer una distinción radical entre el amor de concupiscencia (amor de bienes para uno mismo) y el amor de amistad (amor hacia una persona como buena en sí misma): por el amor de concupiscencia quiero ciertos bienes para mí, y por el amor de amistad me amo a mí mismo; pero cuando yo busco y quiero bienes para mí mismo, en realidad, estoy amando a Dios, en cuya plenitud estoy subsumido como un ser por participación.

“El amor de amistad y el amor de concupiscencia no son ya dos fenómenos enteramente diferentes y reunidos, no se sabe porque azar, bajo la etiqueta de un mismo nombre, sino que, por el contrario, están en perfecta continuidad. Por el amor de concupiscencia, yo constituyo un objeto como instrumento en referencia a mí mismo –parte de mí mismo, por así decirlo–, yo no le considero más que en función de mí mismo (así el agua que bebo, el pan que como, la flor que huelo, y que yo tiro cuando me place); por el amor de amistad, es mi yo, mi yo individual y limitado que yo no miro más que en función del objeto amado; mi amor natural me constituye como parte de un vasto ensamblaje, que me engloba, o como participación de un ser superior que me hace existir. Cuando yo deseo un fruto o una flor, en realidad, me amo a mí mismo; de manera semejante, cuando yo busco mi placer y creo amarme a mí, en realidad, más profunda y verdaderamente, es a Dios a quien amo.

⁸ Τὰ filià dè τὰ pròV touV pélaV, kai oi4V ai2 filíai o2rízontai, e5oiken e1k tw?n pròV e2autòn e1hluqétai. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, IX, c.4, 1166a 1; cfr. 8, 1168b5.

⁹ “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”. *Summa Theol.*, 1, q. 60, a. 5.

Así, Santo Tomás concilia dos afirmaciones aparentemente opuestas: 1º, que el amor desinteresado es posible y, además, profundamente natural. - 2º, que el amor puramente *extático*, el amor de *pura dualidad* es imposible. Y la razón que une estas dos aserciones consiste en que el hombre no es *uno* más que como es *ser*, es decir, sólo en tanto que es una participación deficiente de Dios”¹⁰

En el fondo, al amarse a sí mismo, el hombre está amando algo de Dios. Por eso el hombre se encuentra dispuesto, por naturaleza, a sacrificar su propio bien particular en pro del bien del todo. No obstante, aclara Rousselot, este sacrificio es sólo aparente: cuando el hombre sacrifica un bien particular en servicio de Dios, el sacrificio es, en realidad, un sacrificio en pro de su propio bien. ¿Por qué? Porque el bien particular, contrario al bien del todo y que se debe sacrificar, es algo que el hombre ha juzgado como *bueno* llevado por su imaginación y su apetito sensitivo. En cambio, el bien de Dios se identifica plenamente con el bien de la criatura espiritual: sacrificar el bien particular en pro de Dios, es sacrificarlo en pro del espíritu humano, y por tanto, en pro del hombre mismo. Por esta razón, la tendencia misma del hombre hacia su propia perfección le dispone convenientemente para amar a Dios más que a sí mismo y sacrificarse por Él. En definitiva, el hombre, al buscar hacer la voluntad de Dios antes que la suya particular (al amar a Dios más que a sí mismo) no deja de amarse a sí mismo, y al amarse a sí mismo buscando la propia felicidad no deja de amar a Dios, porque la criatura es siempre ‘algo de Dios’.

La posición de Rousselot no constituye –según lo entiende el mismo Rousselot– una negación absoluta del amor desinteresado y donativo, pues este desinterés puede encontrarse presente al menos en las acciones del amante. Se presenta, además, como una posición conforme con la experiencia común de que ‘lo semejante atrae a lo semejante’ y de que cuando amamos a alguien lo sentimos como ‘otro yo’. Más todavía, en muchos puntos, la interpretación de Rousselot parece muy cercana al de Santo Tomás, el cual efectivamente afirma que el amor de la criatura al Creador es semejante al amor de la parte al todo¹¹. De hecho,

¹⁰ “L’amour d’amitié et l’amour de convoitise ne sont plus deux phénomènes entièrement différents et réunis, on en sait par quel hasard, sous l’étiquette d’un même nom, mais ils sont, au contraire, en parfaite continuité. Par l’amour de convoitise, je constitue un objet instrument par rapport à moi-même -partie de moi-même, pour ainsi dire, - je ne le considère qu’en fonction de moi-même (ainsi l’eau que je bois, le pain que je m’assimile, la fleur que je respire, et que je jette lorsqu’elle ne me plaît plus); par l’amour d’amitié, c’est le moi, le moi individuel et borné que je ne regarde plus qu’en fonction de l’objet aimé; mon amour naturel me constitue partie d’un vaste ensemble, qui m’englobe, ou participation d’un être supérieur, qui me fait exister. Quand je désire un fruit ou une fleur, c’est moi que j’aime en réalité: de même quand je cherche mon plaisir et que je crois m’aimer, en réalité, plus profondément et plus vraiment, c’est Dieu que j’aime.

Ainsi S.Thomas concilie ces deux affirmations opposées en apparence: 1º l’amour désintéressé est possible, et même profondément naturel. -2º l’amour purement ‘extatique’, l’amour de pure dualité est impossible. “Supposé, dit-il, que Dieu en fût pas le bien de l’homme, l’homme n’aurait aucune raison d’aimer Dieu”. Et la raison qui accorde ces deux assertions, c’est que l’homme n’est *un* que comme il est *être*, c’est-à-dire en tant seulement qu’il est une participation déficiente de Dieu”. ROUSSELOT, *op. cit.* pp.13-14.

¹¹ Cfr. *Summa Theol.*, 2-2, q.26, a.3; *In III Sent.*, d.29, a.3 entre otros.

algunas de las afirmaciones de nuestro autor encierran una profunda coherencia con el pensamiento del Angélico, si se las interpreta dentro del contexto adecuado; así, por ejemplo, cuando dice que “Santo Tomás, en lugar de reducir el amor a Dios a una forma de amor a uno mismo, reduce el amor a uno mismo a una forma del amor de Dios”¹².

Sin embargo, muchas objeciones se pueden oponer a su exégesis tanto desde la realidad de las cosas como desde la mente del Doctor Angélico. No pocos estudiosos han comprendido cuán radicalmente opuesta es la posición física a la doctrina del Aquinate, porque para el santo existe una causa del amor más profunda que la unidad, a saber, la bondad del ente. Destacamos de entre estos pensadores al padre *Louis-B Geiger*, sacerdote dominico, que supo comprender – en nuestra opinión– el error exegético de Rousselot.

4. La respuesta de Geiger.

A mediados del siglo veinte, Geiger publicó su obra “*Le Problème de l’Amour chez Saint Thomas d’Aquin*”, como una refutación a la interpretación de Rousselot, cuyo pensamiento era considerado, para entonces, una exégesis fidedigna de la doctrina del Angélico.

En su obra, Geiger quiso destacar la incoherencia interna de la enseñanza de Rousselot, pues si se pone como fundamento radical de todo amor el amor a uno mismo, *no es posible la existencia de un amor desinteresado y donativo*, por mucho que se la intente justificar con el argumento de la *unidad* entre la parte y el todo. En otras palabras, es internamente contradictorio querer poner la causa más profunda de *todo* amor en el amor que cada ente tiene a sí mismo y afirmar, a la vez, que la criatura ama, por amor natural, más a Dios que a sí mismo.

Esta incoherencia no se evita ni siquiera postulando el principio de unidad, por el cual la parte ama el bien del todo más que a sí misma.

“Sin duda, la parte ama al todo más que a ella misma. La mano se expone a los golpes para preservar la cara o la vida del cuerpo entero. ¿Es éste un amor desinteresado? Si la parte se expone o se sacrifica para salvar el bien del todo, ¿hace esto para asegurar su propia salud, que depende de la salud del todo, o bien porque el bien del todo, independientemente de toda consideración relativa al bien propio de la parte, merece ser salvado, si es preciso, al precio de éste último? En el primer caso parece difícil hablar de un auténtico amor desinteresado. En el

¹² “(S. Thomas) au lieu de réduire l’amour de Dieu à n’être qu’une forme de l’amour de soi, c’est l’amour de soi qu’il réduit à n’être qu’une forme de l’amour de Dieu”. *Op.cit.* p.15.

segundo caso, tenemos un amor desinteresado, pero hemos abandonado la concepción física del amor”¹³.

Si la parte intenta salvar el bien del todo antes que su propio bien individual (por ejemplo, si la mano tiende más a la conservación del cuerpo que a su propia conservación), pueden existir dos y sólo dos motivos para ello: o porque sin el bien del todo no hay bien de la parte (pues sin la vida del cuerpo no hay vida de la mano), o porque el bien del todo es, en sí mismo, más amable que el bien de la parte. Si lo que inclina a la parte a defender el bien del todo es su propia conservación, entonces el amor al todo tiene por fundamento el amor a uno mismo; pero si lo que inclina a la parte es la bondad objetiva del todo, superior a ella misma, entonces la parte ama más al todo que a sí misma. No obstante, en este último caso, *no es posible que el fundamento del amor al todo sea el amor a uno mismo*, porque si, en realidad, tal es el fundamento, entonces no puede existir ningún amor mayor ni más fuerte que el amor a uno mismo, *puesto que no es posible que el efecto sea más perfecto que su causa*.

Así, pues, una concepción física del amor que intente afirmar, a la vez, un amor superior al amor a uno mismo no se sostiene, a menos que se arriesgue a una solución panteísta: el hombre, al amarse a sí mismo, ama a Dios, porque el hombre no es sino una *parte* de Dios. Sólo una opción semejante podría sustentar la idea de una perfecta continuidad entre el amor de concupiscencia y de benevolencia o amistad¹⁴.

Ahora bien, nos dice Geiger, si la interpretación *física* del amor corresponde al pensamiento de Rousselot, no puede corresponder al pensamiento del Aquinate, para quien expresamente el amor es una realidad *extática*, al menos en lo que se refiere al amor de Dios, pues el hombre por su voluntad ama a Dios

¹³ “La partie, sans doute, aime le tout plus qu’elle-même. La main s’expose aux coups pour préserver le visage ou la vie du corps tout entier. Est-ce bien un amour désintéressé? Si la partie s’expose ou se sacrifie pour sauver le bien du tout, est-ce pour garantir son propre salut qui dépend du salut du tout, ou bien parce que le bien du tout, indépendamment de toute considération relative au bien propre de la partie, mérite d’être sauvé, au prix s’il faut, de ce dernier? Dans le premier cas il semble difficile de parler d’un authentique amour désintéressé. Dans le second nous avons un amour désintéressé, mais nous avons abandonné la conception physique de l’amour. GEIGER, L-B. *Le problème de l’amour chez Saint Thomas d’Aquin*. Inst. d’Études Médiévales, Montreal, 1952, p. 26.

¹⁴ “Dans la conception physique, de même que mon bien se réfère à ma convoitise, le bien de Dieu se réfère à l’amour dont Dieu aime son propre bien. Le seul remède possible à cette irréductible opposition des amours, c’est que le bien de Dieu et le bien de l’homme, de quelque manière, ne fassent qu’un. La thèse de la partie et du tout fournit le principe d’unité. Les deux sphères du bien divin et du bien humain possèdent, alors, en quelque sorte, un centre commun, le bien divin enveloppant le bien de l’homme. En amant son bien propre d’un appétit centripète l’homme aime donc aussi le bien divin, qui va du centre vers le bien de l’homme, partie ou participation du bien de Dieu. Il est à peine besoin de souligner qu’une conception trop simpliste de la participation, jointe à une interprétation univoque de l’appétit risque d’entraîner l’esprit à des conséquences fâcheuses, dont la plus grave serait évident ment un certain panthéisme du bien et de l’amour”. *Ibid.* p. 34.

en sí mismo y por sí mismo¹⁵. El error de Rousselot, en opinión de Geiger, es haber interpretado unívocamente el sentido del término *apetito*, reduciendo todos los modos de apetito en el hombre a uno solo, el apetito natural (a saber, la tendencia proveniente de la naturaleza de cada ente con anterioridad a cualquier modo de conocimiento del bien). Pero el objeto propio del apetito natural es el bien del individuo y de cada una de sus potencias, de modo que si todo apetito es apetito natural el fundamento de todo el mundo tendencial de los entes es la inclinación centrípeta de cada individuo hacia su propia perfección¹⁶. De esta manera, si el individuo tiende, en algún sentido, al bien de otro ser, esto lo hace como tendiendo a su bien propio y sin salir de los límites del amor a sí mismo.

Pero lo cierto es que el Doctor Angélico postula la existencia de una analogía de los apetitos, y aunque todo apetito tiene por objeto el bien, cada especie de apetito tiende al bien según su modo propio. Así *el apetito natural* tiende de manera necesaria a un modo determinado de bien: la perfección del sujeto y las operaciones propias de cada potencia (aunque dentro de las operaciones propias, nota Geiger, encontramos la ordenación a la subsistencia y desarrollo tanto del individuo como de la especie)¹⁷. Este bien al cual el apetito natural tiende es un bien *objetivo*, es decir, una perfección real en la naturaleza del sujeto. En cambio, *el apetito sensitivo* se ordena al bien *subjetivo*, esto es, al placer sensible, consecuencia directa y signo de la posesión de un bien objetivo en los seres cognoscentes. En ambos casos, el bien es buscado en referencia directa a la perfección del sujeto. Por último, se encuentra *el apetito intelectual* o *voluntad*, que tiene por objeto *el bien en cuanto tal*, al bien en su razón universal de bien, porque surge del conocimiento intelectual¹⁸.

El amor de la voluntad ya no se dirige a un mero bien subjetivo, ni tampoco a un bien objetivo pero *limitado* a la mera realización de la naturaleza del sujeto; el amor de la voluntad tiene como objeto propio el bien objetivo en cuanto tal porque está antecedido por la aprehensión del entendimiento, que conoce el bien objetivo. “Conocer el bien –explica Geiger– es saber que un objeto posee en sí mismo con que suscitar una inclinación, por el atractivo que de él emana”¹⁹. Conocer el bien en cuanto tal es conocer la perfección objetiva que atrae al apetito. A ésta perfección objetiva presentada por el entendimiento, adhiere la voluntad.

Puesto que el conocimiento intelectual es capaz de penetrar en la naturaleza del bien y conocer el valor de cada bien dentro de la jerarquía de los bienes, cada objeto conocido como bueno podrá presentar una distinta razón formal de bien: unas cosas serán juzgadas buenas meramente porque son placenteras, otras, útiles, finalmente otras como bienes en sí mismos, perfecciones objetivas amables en sí mismas y no por orden a otro. Y según la razón formal de

¹⁵Cfr. *Summa Theol.*2-2, 26, 3 ad 2 y ad 3. Sobre le carácter *extático* del amor de amistad: *Summa Theol.*1-2, 28, 3.

¹⁶ Cfr. GEIGER, *op. cit.* pp. 29-31

¹⁷ Cfr. *ibíd.* p.42.

¹⁸ Cfr. *ibíd.* p.96.

¹⁹ “Connaître le bien c’est savoir qu’un objet possède en lui-même de quoi susciter une inclination par l’attrait qui en émane”. *Ibid.* p. 57.

bien que se reconozca en el objeto se seguirá un modo distinto de amor: “La cualidad del amor está en proporción de la cualidad del bien”²⁰. De modo que el amor de la voluntad es amor al bien objetivo: este bien objetivo puede ser el mero provecho personal, pero también puede ser algo amable en sí mismo, una persona, es decir, lo que Santo Tomás entendía por un bien substancial. El bien sustancial se ama porque es bueno en sí mismo, se ama con amor de benevolencia, y en este caso ya no hay referencia a una utilidad propia: “porque amar es, pura y simplemente, permanecer en presencia de aquello que uno ama, “*ut illo sistat, non ut inde aliquid ei proveniat*”²¹. Por tanto, el amor voluntario no se reduce al mero deseo instintivo del bien, no es simplemente otro modo de amor interesado, sino que a la voluntad le compete el verdadero amor del bien en cuanto tal, sin necesidad de que exista una ordenación directa del amor al provecho individual del sujeto amante. Existe, pues, una objetividad del amor espiritual de la voluntad, que consiste en “la presencia del bien por encima del plano del amor a uno mismo, gracias a la cual el bien se encuentra visto y atendido formalmente como bien, y no de una manera meramente material, por los meros efectos que de él emanan”²².

Sin embargo, en el amor desinteresado de la voluntad supone cierta referencia del sujeto hacia sí mismo, en la medida en que el amor desinteresado supone, por una parte, la *presencia* de la bondad objetiva de la cosa en el sujeto amante, mediante el conocimiento; y por otra, la *presencia afectiva* del sujeto en el objeto amado (presencia que es consecuencia de la anterior presencia objetiva). En este sentido, hasta el más desinteresado y extático de los amores entraña la referencia al sujeto²³.

Ahora bien, Geiger no intenta convertir a Santo Tomás en un autor de la escuela extática. Él sabe muy bien que para el santo existe un legítimo amor hacia uno mismo, en la medida en que uno mismo también es un bien. En el fondo, la

²⁰ “La qualité de l’amour est fonction de la qualité du bien”. *Ibid.* p.60.

²¹ “Car aimer purement et simplement, c’est être et demeurer en présence de ce qu’on aime, “*ut in illo sistat, non ut inde aliquid ei proveniat (De Spe, a.3 c.)*”. *Ibid.* p.62-63.

²² “Par l’objectivité de l’amour spirituel il faut entendre, par opposition avec l’objectivité de la connaissance intellectuelle, dont cependant elle dépend, non pas une relation de similitude formelle, comme celle du concept et de son objet, ni la conformité d’un jugement avec la réalité, *mais la présence au bien sur le plan de l’amour lui-même, grâce à quoi le bien se trouve visé et atteint formellement comme bien, et non pas matériellement seulement par les effets qui en émanent*”. *Ibid.* p.76.

²³ “Es preciso elevarse a otro plan y concebir la posibilidad, para el amor, de tener presente, sobre el plano psicológico, el bien que merece ser amado por sí mismo. Es preciso que se pueda no simplemente *detener* el amor interesado de manera que se le impida volverse hacia el sujeto, sino *formar* un amor que sea, desde su origen y por completo, amor del bien en sí mismo y por sí mismo, pura presencia afectiva del sujeto en el objeto, cuando éste último sea un bien que merezca tal amor”.

“Il faut donc s’élever à un autre plan et concevoir la possibilité pour l’amour d’être présent, sur le plan psychologique, au bien qui mérite d’être aimé pour lui-même. Il faut pouvoir non pas arrêter l’amour intéressé par manière à l’empêcher de revenir vers le sujet, mais former un amour qui soit, dès l’origine et tout entier, amour du bien en lui-même et pour lui-même, pure présence affective du sujet à l’objet, quand ce dernier est un bien qui mérite un tel amour”. *Ibid.* p. 73-74.

causa más propia del amor no puede encontrarse en la referencia o no-referencia al sujeto amante, sino en el objeto mismo que es amado por la voluntad. Si ese objeto es bueno en cuanto perfección para el amante, entonces el amor hará referencia al provecho del amante; pero si tal objeto es bueno en sí mismo, entonces el sujeto lo amará ‘porque se lo merece’, porque es digno de ser amado.

“El acto del amor espiritual, que es un amor objetivo por naturaleza y tiende por naturaleza a ser un amor debido y recto, puede ser tanto un amor de benevolencia (amor desinteresado) cuando se encuentra en presencia de un bien que merece tal amor, como un amor de concupiscencia, si se adhiere a bienes que, en efecto, deben servir para un bien querido por sí mismo”²⁴. Sólo hay desinterés en el amor cuando se reconoce un objeto digno de un amor desinteresado: “El desinterés del amor depende de la *objetividad* como condición de posibilidad, si es verdad que sólo un espíritu que sabe lo que es el bien y puede tenerle presente ante su mirada tal como es, puede amarle en lo que este bien es y por lo que es. Y depende de la *verdad* como condición de su legitimidad o de su moralidad, si es verdad que el amor desinteresado (el homenaje puro de nuestro corazón) no debe producirse más que en presencia de un bien que merezca en verdad tal amor”²⁵. Y aquel bien que merece del todo nuestro más desinteresado y rendido amor es Dios. De modo que el amor objetivo y verdadero de la voluntad (el amor recto) queda fijo en Dios no porque sea *nuestro* máximo bien y deleite, sino porque es el Bien en sí mismo, la plenitud de bondad a la que la voluntad adhiere²⁶.

¿Cómo se explica, entonces, que el Doctor Angélico ponga, como fin último de la voluntad humana, la plenitud de la perfección propia²⁷? De hecho, el estado de bienaventuranza lo define Santo Tomás como la perfección de la naturaleza racional²⁸, que se alcanza justamente en la contemplación intelectual de la esencia divina. Pero si *nuestra perfección* es el fin último de la voluntad, la razón que la lleva a querer todo lo demás ¿cómo se puede sostener que el amor objetivo de la voluntad creada a Dios sea un amor desinteresado y benevolente?

²⁴ “L’acte de l’amour spirituel qui est naturellement un amour objectif, qui tend même naturellement à être un amour droit et rectifié, peut être, tantôt un amour de bienveillance, un amour désintéressé, quand il se trouve en présence d’un bien qui mérite un tel amour, tantôt un amour de convoitise, s’il s’adresse à des biens qui doivent servir, en effet, à un bien voulu pour lui-même”. *Ibid.*, p.100.

²⁵ “Le désintéressement de l’amour dépend donc de l’objectivité comme de la condition de sa possibilité, s’il est vrai que seul un esprit qui sait ce qu’est le bien et peut le tenir présent à son regard tel qu’il est peut aussi l’aimer en ce qu’il est et pour ce qu’il est. Il dépend de la vérité comme de la condition de sa légitimité ou de sa moralité, s’il est vrai que l’amour désintéressé, le pur hommage de notre cœur n’a le droit de se produire qu’en présence d’un bien qui mérite en vérité un tel amour”. *Ibid.* p. 86.

²⁶ Cfr. *ibid.* p.91.

²⁷ “En cuanto a la razón de fin último, todos coinciden en el apetito del fin último, porque todos apetecen alcanzar su perfección, lo cual es la razón del fin último, como se ha dicho”.

“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”. *Summa Theol.* 1-2, q.1, a.7; cfr. 1, q.60, a.3; *De Verit.* q. 22, a.5 entre otros.

²⁸ Cfr. *Summa Theol.* 1, q. 26, a.1.

Geiger resuelve el problema señalando que nuestra perfección incluye, por esencia, el amor desinteresado al Bien en sí mismo. No puede haber plena perfección en el hombre si no ama según el recto orden del amor objetivo, es decir, según el orden de la razón, que lleva a entregar el amor a cada ente según su bondad objetiva. “El bien natural del hombre es precisamente el amor del bien según el orden de la verdad del bien”²⁹. No existe perfección humana sin el recto amor del bien, y este recto amor del bien entraña el amor desinteresado a Aquél que es el Bien en sí mismo, de modo que en la misma tendencia a la bienaventuranza entra la inclinación de la voluntad a amar desinteresadamente el bien, según lo establece la razón misma.

En definitiva, la razón última del amor no es el deseo centrípeto que lleva a cada naturaleza a buscar su propia perfección, sino la semejanza de cada criatura con el Bien Universal, que le lleva a ser atraído por los diversos bienes y, de manera radical, por el bien. Así, pues, Dios es el término final de la tendencia apetitiva y no la perfección individual³⁰.

En síntesis, según Geiger, Santo Tomás no pone el fundamento del amor de la voluntad ni en la tendencia del apetito hacia la propia perfección ni en la unidad del sujeto con las cosas amadas, sino en el bien que es objeto de ese amor. La voluntad puede amar con un amor verdaderamente desinteresado en la medida en que puede adherir a lo que es un bien en sí mismo, en la medida en que puede tributarle la entrega que ese bien, descubierto por la razón, merece. Y puesto que el amor de la voluntad se ordena, en último término, a Dios como único bien digno de todo el amor benevolente del hombre, debe decirse que el amor humano alcanza su perfección en un amor *extático*.

Sin embargo, Geiger reconoce que Santo Tomás acepta la legitimidad de un amor ordenado hacia uno mismo y hacia la propia perfección, en cuanto cada persona es un bien amable con amor de benevolencia³¹. Este amor a uno mismo y, por tanto, a la propia perfección no sólo es legítimo, sino necesario, porque el espíritu no puede dejar de querer lo que es amable en sí mismo. Geiger no rechaza la existencia y la legitimidad del amor a uno mismo, sino que se afirma este amor al bien propio como el fundamento de todo amor, y se cierre así toda posibilidad a la existencia de un amor desinteresado. En este sentido, no puede adscribirse la postura de Geiger dentro de la doctrina *física*, pero tampoco de la *extática*, si por esta última entendemos aquella doctrina que rechaza del todo el amor a uno mismo como un amor absolutamente ilícito. Su postura es intermedia, como la de Santo Tomás, y podría llamarse *extática* en cuanto acepta la fundamentación del amor en un bien que *sobrepasa* la bondad individual de la criatura.

Desde ya reconocemos que la interpretación de Geiger nos parece convincente: la causa radical del amor de la voluntad es el bien objetivo, y sobre esta objetividad se funda el desinterés del amor y la posibilidad de un amor de

²⁹ “Le bien naturel de l’homme c’est justement l’amour du bien selon l’ordre de la vérité du bien”. GEIGER, *op.cit.* p.34, nota 10.

³⁰ Cfr. *ibíd.*, pp.117-118.

³¹ Cfr. *ibíd.*, 59-60.

donación. Con todo, creemos que nuestro autor da a la unidad y a la referencia del bien como algo *propio* un papel un tanto secundario: ¿acaso el propio ser individual no tiene una especialísima razón de bien objetivo?

A este respecto, no queda claro que Geiger reconozca la existencia de un *legítimo* amor *concupiscente* de la criatura hacia Dios; nuestro autor, más bien, distingue los modos de amor no sólo según una distinción de objeto formal (es decir, en cuanto el bien es conocido ‘como medio’ o ‘como fin’), sino por una distinción de objeto material. En otros términos, el amor concupiscente es recto cuando se refiere a ciertas criaturas que son objetivamente *medios* para la perfección de la persona³²; en cambio, respecto a las personas mismas sólo cabe el amor benevolente y desinteresado.

Pero nuestra objeción pretende ir más a fondo: dentro del amor benevolente y desinteresado a la otra persona ¿no cabe ninguna referencia al amado como a bien *propio*? ¿Cómo se explica, entonces, que el amor en la amistad convierta al amigo en ‘otro yo’? ¿Toda referencia al otro no sólo como un bien objetivo, sino como algo propio *rebaja* la perfección y pureza del amor?

5. La solución de Llamera.

Hasta el momento hemos presentado dos interpretaciones de la doctrina tomista acerca del amor *natural*. Nos interesa ahora destacar la solución que da el padre *Marceliano Llamera*, O.P., en su *Introducción al Tratado de la Caridad*, de la Suma Teológica³³, al problema del desinterés en el amor *sobrenatural*, porque su exégesis del pensamiento de Santo Tomás a este respecto puede ser fácilmente extrapolada al plano del amor natural y se presenta como una respuesta intermedia entre la solución *física* y la *extática*.

Recordemos que, en general, se da por supuesto que el afecto sobrenatural de la caridad lleva al hombre a amar a Dios sobre todas las cosas y más que a sí mismo. En el ámbito de la teología sobrenatural el problema no es ya si puede existir o no un amor desinteresado hacia Dios, porque la caridad en sí misma es amor máximamente benevolente. En realidad, la cuestión se presenta en términos inversos: ¿admite la caridad alguna especie de amor a uno mismo? ¿O debe decirse que la perfecta caridad excluye totalmente la referencia del amante hacia sí mismo? Si la respuesta es afirmativa, entonces estamos obligados a sostener una teoría del *amor puro*, semejante a la de Fenelón, que llevaría entender el amor natural al propio bien como una tendencia perversa, en cuanto contraria al orden del verdadero amor. Y si la respuesta es negativa, es necesario aclarar de qué manera interviene el amor a uno mismo en el amor caritativo a Dios, para no caer en el error, aún más grave, de fundamentar la caridad en el amor a uno mismo.

³² Cfr. *ibíd.*, pp.88-90.

³³ *Introducción al Tratado de la Caridad en Suma Teológica bilingüe*, 2-2, tomo VII, B.A.C., Madrid, 1959, pp. 665-705.

El intento de Llamera consiste precisamente en determinar cuál es el motivo último que nos lleva a amar a Dios en su Vida íntima (en términos técnicos, ¿cuál es el objeto formal *quo* de la caridad?), y si ese motivo admite que Dios sea amado como bienaventuranza del hombre. Llamera establece como principio de su reflexión, la definición básica del Doctor Angélico acerca de la caridad, la cual es *amistad del hombre con Dios fundada en la comunicación de la Vida Divina*³⁴.

Sumándose al sentir general de los teólogos, Llamera entiende que el objeto material primario de la caridad es “Dios en sí mismo, en cuanto esencial y absolutamente bueno, es decir, la bondad esencial y absoluta de Dios en sí misma y por sí misma”³⁵. Efectivamente, la caridad hace que el hombre ame a Dios en su infinita bondad: el bien divino en sí mismo se transforma en el objeto y termino del amor caritativo.

Ciertamente, el amor caritativo hace que el hombre ame a Dios en su infinita bondad y porque es bueno, y por tanto, el objeto del tal amor es el bien, y no cualquier bien, sino el bien supremo. Este amor al Bien divino es un amor benevolente, desinteresado justamente –nos asegura Llamera– porque ama la bondad de Dios, y no el provecho o deleite que esa bondad suponga para nosotros. En este sentido, la interpretación de nuestro autor se equipara a la de Geiger, puesto que supone que la voluntad humana es capaz de amar el bien en cuanto tal, el bien objetivo. “Ama, pues, el hombre a Dios con el amor de caridad, en sí mismo y por sí mismo, por encima de toda razón creada de bien, por su sola suprema bondad. Quiere a Dios porque es Dios. Quiere que lo sea. Quiere para Él su mismo infinito bien. Quisiera tenerlo efectivamente para dárselo, y se lo da efectivamente en cuanto lo tiene”³⁶.

Resulta, por tanto, que Dios es amado desinteresadamente por el hombre, puesto que ama simplemente su infinita bondad; incluso en el ámbito de amor natural Llamera reconoce que puede darse un amor benevolente hacia Dios, puesto que la razón, por sus solas fuerzas naturales, puede reconocer a Dios como bien supremo³⁷.

³⁴ Cfr. *Summa Theol.* 2-2, q.23, a.1.

³⁵ LLAMERA, *op. cit.* p.676.

³⁶ *Ibid.*, p.671.

³⁷ Cfr. *ibid.* pp. 674-675.

Son tres las razones que arguye Llamera para probar que el objeto propio de la caridad es la bondad misma de Dios. La primera se funda en la Revelación, pues el divino Maestro nos ha confirmado “Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente. Éste es el más grande y el primero de los mandamientos” (*Mt.* 22, 37). La segunda es una razón teológica: la caridad es participación del Amor Divino, pero el principal objeto del amor divino es Dios mismo: la caridad es participación del amor con que Dios mismo se ama a sí mismo. Resulta así que el hombre que ama a Dios con caridad lo ama como principal objeto de su amor y lo ama por la bondad misma de Dios. La tercera razón es de orden filosófico: el hombre, por naturaleza, ama más el bien del todo que el bien particular, porque la parte ama naturalmente más el bien del todo que el suyo particular. Hay una cuarta razón, también filosófica, que puede completar aquella

Sin embargo, aunque al amar a Dios lo amamos en su infinita bondad, el motivo último de ese amor se encuentra en la comunicación que Dios hace al hombre de su propia bienaventuranza, es decir, de su propia vida: “el objeto formal *quo* de la caridad es Dios como amigo, es decir, la bondad divina en sí misma en cuanto bienaventuranza común de Dios y nuestra. (...) Al decir *Dios* significamos la misma Deidad infinitamente perfecta y buena, pues Dios es la bondad misma por esencia. Y al decir *como amigo*, expresamos la razón por la cual la infinita bondad divina es objeto de nuestro amor caritativo. Esta razón es que Dios se da al hombre como amigo, es decir, le comunica su infinita bondad haciéndole partícipe de su misma bienaventuranza”³⁸. El motivo del amor caritativo del hombre hacia Dios es la misma Felicidad y Vida divina poseída por Dios y por el hombre: el hombre ama a Dios por su perfecta e infinita bondad, pero ama esa bondad porque está presente en el hombre mismo. Llamera cita varios pasajes donde Santo Tomás declara esta misma idea: para que exista la Caridad se precisa la comunicación del hombre con Dios³⁹. Pero ¿por qué debe darse dicha comunicación?

Una primera respuesta nos dice que si no estuviera en nosotros la bienaventuranza divina no tendríamos la proporción necesaria respecto a la Vida Divina para que esa misma Vida de Dios en su Intimidad fuese nuestro bien. Si el bien divino no nos fuese comunicado no podríamos entrar en contacto con él, no nos sería proporcional, no sería bien ante nosotros⁴⁰. Sin embargo, Llamera quiere llegar más lejos: esta comunicación del bien no es sólo condición necesaria para poder amar a Dios, sino también *razón causal eficiente y formal*. La unión que el alma tiene con Dios causa de manera eficiente la caridad en el alma, pues ésta es participación del amor divino: de la comunicación de la vida divina procede el amor divino, porque la misma caridad es participación del amor con que Dios se ama a Sí mismo. Pero además, por esa misma unión el alma capta el bien divino como bien amigable, es decir, como bien común de Dios y el alma⁴¹.

tercera: Dios es el Bien Supremo, el Bien del universo, que posee en sí mismo todas las causas para ser amado por sí mismo y no en orden a otra cosa (Cfr. *Summa Theol.*, 2-2, q. 27, a. 3). A nuestro entender, Llamera supone siempre que el amor del hombre puede tender al bien en cuanto tal, sin hacer necesaria referencia al beneficio para el sujeto amante.

³⁸ LLAMERA, *op.cit.* p.678 y 679.

Una tesis semejante (aunque abordando otro problema) sostiene el p. Ramón Orlandis, S.J, en sus artículos acerca del Fin Último del hombre. De este autor trataremos en su momento.

³⁹ “La caridad ama a Dios sobre todas las cosas, en cuanto es objeto de la bienaventuranza y en cuanto el hombre tiene cierta sociedad espiritual con Dios”.

“Caritas diligit Deum secundum quod est obiectum beatitudinis, et secundum quod homo habet quandam societatem spiritualem cum Deo”. *Summa Theol.*, 1-2, q. 109, a. 3, ad 1. Cfr. *ibid.*, q. 65, a. 5; *De Carit.*, q.un, a.2 ad 8 y a.7; *De Spe.*

⁴⁰ Cfr. BILLOT, *De virtutibus infusis*. Gregoriana, Roma, 1928, p.381.

⁴¹ “Razón causal formal, a la vez, porque la caridad es efecto proveniente de la unión vital con el bien divino, y, por tanto, capta el bien divino como amigable, como bien común de Dios y del alma, como bienaventuranza de Dios, que es nuestra como de hijos suyos. Sin esta formalidad amigable, el bien divino no es objeto de la amistad caritativa”. LLAMERA, *op. cit.* p.680

Es preciso que la caridad ame la bondad de Dios como bien común entre el hombre y Dios, porque la caridad es una amistad del hombre con Dios, y toda amistad se funda en la comunicación de un bien: “la amistad *no se da sin que el bien del amigo sea alcanzado como propio*, y el bien divino sólo puede ser propio del hombre en cuanto es comunicado por Dios. Luego, en cuanto comunicado o común es objeto de la caridad”⁴². “Si, por un imposible, la bondad íntima o esencial de Dios, que constituye su bienaventuranza, pudiera ser alcanzada por nuestro amor sin sernos comunicada, motivaría un amor de simple benevolencia, que la amaría por sí misma; pero no una verdadera amistad, pues no podemos ser amigos de Dios sin que Él lo sea nuestro, ni Él lo es sólo por ser bien infinito, sino porque, siéndolo, hace nuestro amigablemente su soberano bien”⁴³.

Tenemos, por tanto, que al amar a Dios, la voluntad ama la bondad divina en cuanto tal, en sí misma y por sí misma; esta afirmación supone que la voluntad humana tiene por objeto el bien en cuanto tal, y no sólo y principalmente en cuanto es *propio*. Pero tal bondad divina sólo es amada con amor amistoso cuando es comunicada, es decir, cuando es bien no sólo de Dios, sino también del hombre. Resulta así que, para que nazca el amor de amistad con Dios (amor el más perfecto y benévolo), se requiere la proporción, la unidad, en definitiva, la referencia al sujeto amante: “yo amo a Dios en su bondad porque es mi Amigo, mi Padre”.

Hemos llegado al punto que queríamos llegar: Llamera parece establecer una solución verdaderamente intermedia frente al problema del amor: *la total donación del hombre a Dios tiene como causa la posesión del bien divino por parte del hombre*; el amor de la voluntad mira al bien en cuanto tal y mira también a la relación de tal bien con el sujeto amante.

Sin embargo, esta solución presenta también sus dificultades. Se le puede objetar que, si el motivo de la caridad es el bien divino en cuanto es propio, ya no existe desinterés en el amor caritativo; porque el hombre amaría a Dios como bien propio, y no simplemente en cuanto es bueno. Al sostener una tesis semejante, podríamos fácilmente reducir todo amor al amor de sí mismo, porque incluso Dios es amado en cuanto bien para uno mismo.

Ciertamente Llamera intenta salvaguardar el desinterés de este amor así fundado en la comunicación del bien. Tres son sus argumentos: primero, que la comunicación del bien divino es medio ‘por el cual’ amamos la bondad divina en sí misma, de igual modo que la luz es el medio por el cual vemos los colores y los cuerpos. El segundo y principal consiste en una razón natural: toda amistad se fundamenta en la comunicación de un bien, y no por esto la amistad deja de ser benévola. Muy al contrario, *cuanto mayor la comunidad de bien, tanto mayor la unidad y, por consiguiente, tanto mayor la benevolencia*⁴⁴. Tanto mejor ama a Dios quien más unido está a Él.

⁴² *Ibíd.*, p.679.

⁴³ *Ibíd.*, p.680.

⁴⁴ Cfr. *Ibíd.*, p.681-682.

Hay una tercera razón: la misma caridad implica que el hombre se ame a sí mismo y quiera el bien para sí mismo, puesto que por amor caritativo se ha de amar no sólo la bondad divina en sí misma, sino todo aquello participa de esa bondad. Así, por tanto, el hombre debe amarse a sí mismo porque es partícipe de la bienaventuranza, aunque ese amor debe ser ordenado. Debe amar a Dios más que a sí mismo, porque Dios es principio y causa primera de la bienaventuranza que une a Dios y al hombre, porque Dios es un bien mayor que el propio ser del hombre, pero debe también amarse a sí mismo, y eso supone que ame a Dios para sí mismo⁴⁵.

¿Queda así empañada la pureza de la benevolencia en el amor caritativo? Nuestro autor sostiene, siguiendo la línea de grandes intérpretes tomistas, que *no existe una contradicción radical entre amor de concupiscencia y amor de amistad* de tal modo que no puedan darse simultáneamente respecto a una misma persona: se puede amar a alguien como un bien en sí mismo y, por tanto, amarlo por sí mismo, y se le puede amar a la vez como bien para otro, y por lo tanto en vistas de otro, sin que esto último vaya en desmedro del desinterés en el amor de amistad. Lo único necesario es que ambos modos de amor sean ordenados, y amemos más a quien debe recibir mayor amor. De aquí que se pueda amar a Dios en sí mismo con amor de amistad, y a la vez amarlo para uno mismo, con amor de concupiscencia. Sin embargo, el amor de concupiscencia debe subordinarse al de benevolencia, de tal modo que si el hombre ama a Dios como perfección de su propio ser, lo desea para poder así amar mejor a Dios con amor de amistad: pues sólo teniendo a Dios, podemos darle Dios a Dios; y pertenece a la gloria de Dios el que el hombre participe de la bienaventuranza divina⁴⁶. De esta manera, el amor interesado a Dios se transforma en medio para amar más plenamente a Dios con amor desinteresado; porque, en realidad, este amor de concupiscencia se encuentra movido y subordinado plenamente al amor de benevolencia.

Otra razón añade nuestro autor para no contraponer amor de amistad y amor de concupiscencia respecto de Dios: cada cosa debe amarse según que es buena, es decir, según el bien que es. Ahora, Dios es la bondad en sí misma, pero también es perfección y plenitud de sus criaturas. Por tanto, el hombre debe amarlo como Bueno en sí mismo y como bien para sí mismo⁴⁷.

No se nos esconde que hemos abordado dos problemas distintos. Una cosa es determinar si es posible la coexistencia del amor desinteresado (amor de benevolencia) y del amor interesado (amor de concupiscencia) respecto de un mismo objeto, sin que se menoscabe la pureza del desinterés. Otro asunto es determinar si realmente el amor *desinteresado* descentra del todo al hombre de sí mismo, y si el más perfecto modo de amor, el amor de amistad, puede referirse al bien de manera aséptica, sin que ese bien sea, a la vez, bien *en sí mismo* y bien *para nosotros* ¿Se puede amar perfectamente a una persona sin considerar que ese ser es ‘nuestro bien’ y ‘nuestra vida’?

⁴⁵ *Ibid.*, p.683.

⁴⁶ *Ibid.*, pp.683-684. Cfr. CAYETANO, *In Secunda Secundae*, q.17, a.5 y JUAN DE SANTO TOMÁS, *De Spe*, ed. Québec, 1953, p.68, n.251.

⁴⁷ LLAMERA, *op.cit.* p.673.

Justamente el intento conciliar la objetividad del amor con la referencia al sujeto será el norte de toda la presente investigación. Así, pues, las reflexiones de Llamera, aunque se mueven en el plano de la teología sobrenatural, sin embargo, nos servirán de orientación para dilucidar las raíces de todo amor, a saber, el bien y la unidad. Pues el amor del hombre puede ser realmente desinteresado porque mira al bien en cuanto tal, a la perfección misma de los seres, y así los ama según deben ser amados. Pero la persona amada con benevolencia, sólo es amada con perfecta benevolencia en cuanto su bien es también nuestro bien, y su vida, nuestra vida; en cuanto se establece una comunicación de bien.

6. La perspectiva de Nygren.

Nos detendremos ahora en la descripción del concepto de amor del autor sueco *Anders Nygren*, en su libro “*Eros y Ágape. Transformaciones de la noción cristiana de amor a través de la historia*”⁴⁸. Se nos presenta en esta obra no ya una nueva interpretación del pensamiento tomista, sino una posición antagónica: el amor verdadero *no tiene causa*, ni bien ni unidad, porque el verdadero amor es pura efusividad donante. Y hemos escogido este autor no sólo por la claridad y el atractivo de sus propuestas, sino por el radical extremo al que lleva tanto la teoría física como la extática.

Obispo protestante, sumido profundamente en la doctrina de Lutero, Nygren supone siempre, a través de toda su obra, tanto la absoluta perversión de la naturaleza humana como la diferencia y distancia radical entre la naturaleza y la Gracia: la Gracia no perfecciona la naturaleza, sino que la sobrepasa hasta anularla, puesto que se opone a ella. Evidentemente, ambas tesis van absolutamente ligadas, pues si el hombre es intrínsecamente malo, la Gracia, en cuanto es buena y perfecta, no puede más que anular y oponerse a todo lo proveniente de la naturaleza del ser humano.

Según este autor, la palabra *amor* ha tenido, a través de la historia de Occidente, dos y sólo dos significados o motivos fundamentales desde los cuales se deriva cualquier otro sentido del término y de sus ideas anexas (como por ejemplo, la idea de amistad). Estos dos sentidos son totalmente distintos, sin relación común, ni siquiera análoga. Con el vocablo *amor* designamos dos realidades equívocas, que han venido a confundirse y entremezclarse a través de la historia debido, sobre todo, a que constituyen las dos tendencias básicas que se pueden encontrar en el corazón del hombre.

Estas dos significaciones son la de *eros* y la de *ágape*. La primera designa el amor propiamente humano, la segunda, el amor cristiano infundido por Dios. La noción de *eros* se forma en la piedad de los misterios y religiones helenísticas, y recibe su plena configuración en el pensamiento de Platón. En cambio, la noción

⁴⁸ Ed. Sagitario, 1969, Barcelona. Traducción al español realizada por José A. Bravo, de la versión alemana *Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe*. Gütersloh, 1930.

de *ágape* aparece con el Cristianismo, en la predicación de Jesús de Nazaret, y acaba de definirse por medio de san Pablo.

6. 1. La idea de *eros*

Eros significa ‘el deseo ardiente de bienes espirituales’; es el deseo de la felicidad, pero no cualquier felicidad vulgar donde, en definitiva no se satisfaga el corazón del hombre, sino que es *el deseo de la contemplación de Dios*⁴⁹. Ciertamente podemos entender el *eros* como el deseo de bienes sensibles y de placeres corporales, pero a este nivel, el *eros* difícilmente puede confundirse con el *ágape*, con el amor sobrenatural. *Eros* tiende a identificarse con *Ágape* sólo cuando se le concibe como *Eros Celestial*, esto es, cuando se entiende como el deseo de la contemplación de Dios.

El *eros* es un amor *motivado*, tiene una intrínseca referencia a un fin, y por tanto, siempre hace referencia a un *valor*, a saber, a algo que se aprecia por su mayor o menor bondad. “Como todo deseo, el ‘eros’ debe tender necesariamente hacia algo que tiene un valor. Amor y valor van estrechamente relacionados y se determinan mutuamente. Sólo aquello que tiene un valor puede ser objeto de deseo y de amor. Es evidente que para Platón no puede existir un amor espontáneo e inmotivado. El deseo está motivado por el valor de su objeto”⁵⁰. Pero si el amor tiene un motivo, ese motivo debe ser necesariamente el bien. Nygren está siempre suponiendo que jamás se tiende al mal en cuanto tal. Por tanto, el amor-*eros* amará más lo que tenga más valor, es decir, lo que sea o aparezca como más bueno.

Porque tiene un motivo, a saber, el bien, el eros es egocéntrico por esencia. “Todo se reduce al yo y a su destino”⁵¹. Todo lo que se ama porque es bueno, se ama para uno mismo, puesto que en la medida en que el hombre es movido por algo que aprecia y hacia lo cual tiende, todos sus amores se reducen al amor a sí mismo. *Motivado* viene a ser sinónimo de *interesado*. Todo amor al bien es necesariamente amor a lo que es bueno y conveniente *para el apetente mismo*; todo amor al bien es *apetito*, es tendencia del sujeto hacia *su* bien; en definitiva, todo amor motivado es tendencia *concupiscente*.

Ciertamente la calidad de este amor-deseo se determina según el objeto hacia el que tiende: el *eros* es inferior cuando tiende a bienes inferiores y corporales, y es superior cuando tiende a bienes espirituales. El *eros* hace que el hombre tienda al bien supremo, a la posesión de la divinidad; pero ni siquiera en este caso el amor-*eros* del hombre hacia Dios pierde su carácter egocéntrico: el hombre quiere a Dios como bien para sí mismo. “En su amor, el hombre intenta

⁴⁹ NYGREN vincula estrechamente la idea de *eros* y la de *contemplación*: el deseo pide la posesión, y la posesión se logra mediante la visión ‘cara a cara’. Muy distinto es -según nuestro autor- el concepto de *ágape*, porque no espera la posesión de Dios; el amor-*ágape* no es teleológico, se sustenta él mismo a sí mismo, aunque no exista contemplación. Cfr. *op.cit.*, p.168

⁵⁰ *Ibíd.*, p.169.

⁵¹ *Ibíd.*, p.172.

con todas sus fuerzas elevarse hacia Dios, quiere entrar en su reino y participar de su felicidad. La tendencia del 'eros' que aspira hacia lo que es superior se halla plenamente justificada: la necesidad que experimenta el hombre trata de satisfacerse en la plenitud divina. 'Eros' es igual a deseo, y como tal, aspira a poseer los bienes. Siendo Dios, por naturaleza, el bien supremo, la suma de todos los bienes imaginables que se puedan desear, está en su Naturaleza atraer a sí todo deseo y todo amor"⁵². Por tanto, hay dos conceptos irreconciliables con la noción de *eros*: *la plenitud y la donación gratuita*. Donde hay plenitud no existe eros, porque éste es tendencia hacia un bien del cual se carece. Donde hay *eros* no hay donación, ni entrega, sino intento de posesión.

¿Por qué razón Nygren identifica amor *del bien* con amor *egocéntrico*? En nuestra opinión, Nygren parece estar siempre suponiendo la definición de *bien* dada por Aristóteles: "Bueno es aquello que todos apetecen". Ahora bien, si se entiende *apetencia* meramente como búsqueda o inclinación del ente *hacia aquello de lo cual éste carece y que es perfección para sí mismo*, entonces la tendencia hacia el *bien* se vuelve necesariamente egocéntrica: lo que se apetece, se apetece para uno mismo.

Del hecho de estar motivado por el bien se sigue no sólo que el amor-*eros* sea egocéntrico, sino también que sea *heterónimo*, porque el hombre, al amar con amor de *eros*, se encuentra *necesariamente determinado* por el bien. Esta segunda propiedad del *eros* no está expresamente descrita por el autor, sino más bien permanentemente supuesta al describir el amor-*ágape* como amor *espontáneo*. Lo propio del amor-*ágape* es ser *autónomo* del todo, porque es inmotivado. Así Dios, al amar a los hombres, no se halla determinado por el valor de su objeto, no los ama porque sean buenos, sino porque quiere. El hombre, en cambio, al amar con amor-*eros* no puede sino amar el bien; su voluntad no se determina de manera absoluta desde sí misma, de tal modo que pueda amar lo que no es en sí mismo apetecible, sino que sólo se determina según el bien y lo mejor. Así, pues, al tener un motivo, al tener una razón para amar, el amor de la voluntad pierde su autonomía: *pierde su libertad*.

Ahora bien, entiende Nygren que *el eros constituye el modo propio del amor natural humano*; no hay otro. El hombre, por naturaleza, ama con un amor motivado y egocéntrico, incluso a los seres que parece amar más intensamente. ¿Por qué? Porque, por naturaleza, el hombre ama las cosas por un motivo, porque tienen un valor, porque son buenas. De ahí que deba afirmarse que todo amor que descentre al hombre de sí mismo ya no procede de la naturaleza del hombre, sino de 'lo Alto'.

"*El amor divino es inmotivado; el amor humano, por el contrario, es motivado*. Por cuya razón este último, medido con la norma del amor divino, no es amor en sentido hondo, sino únicamente una forma del egoísmo natural, extendida a la persona bienhechora. "Si amáis a quienes os aman, ¿qué habréis merecido? También los pecadores aman a quien les ama. Y si dais a aquellos de quienes esperáis algún beneficio, ¿qué habréis merecido? Pues también los pecadores

⁵² *Ibid.*, p. 206.

prestan a otros, con el fin de que se les devuelva” (*Luc. 6, 32 y ss.*). A diferencia de este amor natural, que caracteriza el comportamiento de los pecadores entre sí, el amor cristiano es espontáneo e inmotivado”⁵³. “Según el cristianismo, el amor motivado es el humano; el amor divino es, en cambio, espontáneo y no motivado”⁵⁴. El amor que surge de modo natural de la voluntad humana es el de *eros*, pero el *eros* es intrínsecamente perverso porque es egocéntrico. De ahí que la voluntad humana sea considerada por Nygren como egoísta y perversa en su misma naturaleza⁵⁵.

6. 2. La idea de *ágape*.

En contraposición al motivo del *eros*, se encuentra el amor *ágape*. Este amor es, por naturaleza, entrega, renuncia de sí y oblación hasta el sacrificio; *ágape* es el concepto cristiano del amor.

El modelo y origen de toda *ágape* es el amor de Dios hacia el hombre ¿Qué caracteriza el *ágape* divina?

En primer lugar, “*el ágape es espontánea y no motivada*. Éste es el rasgo más notable del amor divino, tal como le hallamos en Jesús. Sería inútil buscar un motivo del amor divino en la naturaleza del hombre que es objeto de ese amor. El amor de Dios ‘carece de razón’, y ello, naturalmente no ha de entenderse en el sentido de que sea irrazonable, es decir, arbitrario y fortuito. Por el contrario, al decir que carece de motivo afirmamos la necesidad de dicho amor; tratamos de destacar que no se asienta sobre bases ajenas. La razón reside en Dios mismo; su amor es absolutamente *espontáneo*. No busca en el hombre nada que pudiese considerarse como una motivación para existir. (...) Cuando la relación con Dios viene configurada por la comunión de derecho, el amor divino pasa a depender, en último término, de la calidad del objeto. En cambio, Cristo revela un amor divino que desborda los límites, que no se deja determinar por el valor de su objeto, sino únicamente por la propia naturaleza intrínseca (...) Si el amor divino se dirigiera propiamente al justo, sería merecido y no espontáneo. Pero precisamente porque busca al pecador que no lo merece ni podría reclamarlo, queda manifiesto su carácter espontáneo e inmotivado”⁵⁶.

⁵³ *Ibíd.*, p.90.

⁵⁴ *Ibíd.*, p.68

⁵⁵ Comentando el mandamiento del amor al prójimo, afirma Nygren: “*El amor a sí mismo es el estado natural del hombre y al mismo tiempo la causa de la perversión de su voluntad*. Cada cual sabe cómo, por naturaleza, se ama a sí mismo. De la misma forma, dice el mandamiento del amor, debes amar a tu prójimo. Dando al amor esta nueva dirección, apartándolo del propio yo y orientándolo hacia el prójimo, *se supera al mismo tiempo la perversión natural de la voluntad*”. *Ibíd.* p.94.

Así, pues, el amor a uno mismo es el modo ‘natural’ de amor; y este amor que surge de la naturaleza de la voluntad es perverso; y por esta razón, Nygren entiende que el mandamiento cristiano del amor debe intentar excluirlo dándole una nueva orientación.

⁵⁶ *Ibíd.*, p.70.

Por este motivo, “la ‘ágape’ es indiferente a los valores. (...) Toda idea de valor queda radicalmente excluida con respecto a la comunión divina. Cuando el amor divino se ofrece a los pecadores, la cosa es sencilla: toda idea de valor queda descartada anticipadamente, pues si Dios, el Santo, ama al pecador, no será *por causa de* su pecado, sino *a pesar* del mismo. (...) Sólo eliminando de raíz toda idea relativa al valor de su objeto, podremos saber lo que es la ‘ágape’. El amor de Dios no admite límites impuestos por el comportamiento del hombre. El límite entre los dignos y los indignos, entre los justos y los pecadores, no es un límite para su amor”⁵⁷.

Por lo mismo que es indiferente a todo valor, “‘ágape’ es creadora. (...) El amor divino no ama lo que de por sí merece amor, sino al contrario: *lo que de por sí no tiene valor, lo adquiere al ser objeto de aquél*. ‘Ágape’ nada tiene que ver con el amor que se funda en la comprobación de una calidad en su objeto. ‘Ágape’ no *confirma* valores, sino que *crea* valores. El hombre, amado por Dios, no tiene valor en sí; lo que le confiere valor es precisamente el hecho de que Dios le ama. ‘Ágape’ es un principio creador de valor”⁵⁸.

Finalmente “*ágape crea la comunión*”⁵⁹. ‘Ágape’ es el camino de Dios hacia el hombre. El abismo infranqueable entre Dios y el hombre sólo Dios lo puede salvar; no existe camino alguno del hombre a Dios, ni siquiera los caminos del sacrificio y de la humildad del hombre pueden llegar a Dios⁶⁰. Todo camino del hombre hacia Dios es un intento del hombre de hacerse merecedor del amor de Dios, y el hombre no merece nada ante Dios, de ninguna manera. “Es preciso que Dios mismo salga al paso del hombre y le ofrezca su comunión”⁶¹.

Si el amor de Dios hacia el hombre es el modelo de toda *ágape*, el amor cristiano del hombre hacia Dios puede recibir el nombre de *ágape* sólo con cierta reserva. El amor del hombre hacia Dios no puede ser nunca inmotivado, pues es la *respuesta del hombre al amor que Dios le demuestra*. El amor del hombre hacia Dios no puede ser absolutamente espontáneo porque el hombre amado por Dios pasa a pertenecerle absolutamente, no tiene nada independiente de Dios. Sin embargo, en comparación con el amor humano, se presenta libre de todo interés y, por lo tanto, espontáneo. La pertenencia del hombre a Dios “excluye la espontaneidad del hombre, por cuanto es la ‘ágape’ de Dios la que le ha elegido haciéndole por ello un servidor de Él, de quien no puede decirse que tenga algo propio en relación con Dios. Pero precisamente esa pertenencia absoluta *incluye* también algo que debe denominarse espontaneidad si se compara con el amor humano habitual. Este último es de motivación egocéntrica, y cuanto más ajeno sea a consideraciones extrañas, y por consiguiente más espontáneo, más egocéntrico será. El amor cristiano está libre de tales motivaciones, por el hecho de equipararse a la pertenencia absoluta. Excluye toda motivación teleológica. El amor a Dios no trata de ganar algo, y sobre todo no trata de ganar algo distinto de Dios. Y ni siquiera trata de ganar a Dios mismo, es decir, su amor. La intención de

⁵⁷ *Ibid.*, p.71.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 71.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 73.

⁶⁰ Cfr. *ibid.*, pp.114-117.

⁶¹ *Ibid.*, p. 74.

ganar algo, aunque sea el amor de Dios, es extraña a su naturaleza. Es la entrega *libre* –y en este sentido, espontánea– del corazón a Dios. Si Dios da su amor al hombre gratuitamente, nada le queda al hombre por ganar mediante su amor a Dios. Pierde el carácter de mérito, haciéndose puro y sincero”⁶².

Según el entender de Nygren, el amor cristiano a Dios no es amor de deseo ni amor de amistad; si fuese amor deseo, Dios sería simplemente un medio para satisfacer el deseo humano. Si fuese amor de amistad, el amor a Dios sería equivalente al amor humano, y se rebajaría su soberanía⁶³, pues todo amor a Dios como el sumo bien es siempre una forma de amor concupiscente⁶⁴. Sin embargo, el amor a Dios por parte del hombre no tiene la absoluta espontaneidad de el ágape de Dios hacia el hombre, porque cuando el hombre ama a Dios es Dios mismo quien está amando en el hombre y como *impulsándolo* a amar.

En lo que respecta al amor cristiano hacia el prójimo, entiende Nygren que el cristiano ama al prójimo no porque encuentre, en el otro, un motivo oculto por el cual deba ser amado, ni siquiera porque descubra en el otro una *imagen* escondida de Dios; no puede decirse que el cristiano ame a Dios ‘en el prójimo’, pues, de ser así, no estaría amando al prójimo en su singularidad concreta, sino una idealización del prójimo⁶⁵. En realidad, el amor al prójimo es esencialmente amor al enemigo. “El amor al prójimo, por su misma naturaleza, es ya fundamentalmente amor al enemigo”⁶⁶. Se ama al prójimo sin más motivo que la gratitud de el ágape misma. *Ágape* excluye toda justificación racional.⁶⁷

El ágape es absolutamente *extática*. Lo característico del ágape es la abnegación, que se opone a toda forma de amor concupiscente. En la noción de *ágape* no puede incluirse el amor a uno mismo ni siquiera en su forma más elevada, como amor a los bienes espirituales. “*El eros es, por naturaleza, egoísmo*. Para demostrarlo baste recordar lo que dijimos anteriormente de su carácter egocéntrico. El amor de sí mismo constituye la forma fundamental de todo amor marcado por el ‘eros’. (...) *Inversamente, ‘ágape’ excluye, por principio, todo egoísmo*. El cristianismo no reconoce en el egoísmo una forma legítima de amor. (...) Cuando se intenta dar lugar al egoísmo dentro del dominio de la ‘ágape’ se suele aludir a un egoísmo superior, más noble y espiritualizado, al amor del ‘yo ideal’ subjetivo, y se distingue entre un egoísmo legítimo y un egoísmo pecaminoso. Pero esta distinción no impide que se le quite a la ‘ágape’ el carácter que le es propio. La ‘ágape’ no conoce egoísmos legítimos”⁶⁸. El amor a uno mismo es tan contrario a la idea de *ágape* que ni siquiera puede decirse que Dios se ame a sí mismo con amor-*ágape*, pues el ágape es siempre comunicación y entrega. “Sería vano hablar de la ‘ágape’ de Dios como *autou ágape*”⁶⁹.

⁶² *Ibid.*, p. 87-88.

⁶³ Cfr. *ibid.*, p.85-86.

⁶⁴ Cfr. *ibid.*, p.150.

⁶⁵ Cfr. *ibid.*, p.91.

⁶⁶ Cfr. *ibid.*, p.94.

⁶⁷ Cfr. *ibid.*, p.92.

⁶⁸ *Ibid.*, pp. 210-211.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 192

Si se atiende con cuidado los conceptos de *eros* y de *ágape* propuestos por Nygren, nos encontramos con que el autor asume, a la vez, tanto la teoría física como la extática y las conduce hasta sus consecuencias extremas.

El amor-*eros* es el amor *natural* del hombre, el único amor que puede surgir de la inclinación propia de la naturaleza; amor *motivado* por el bien, *racional* y *egocéntrico*, el *eros* constituye el único amor con que la naturaleza humana puede amar a los demás entes, desde las cosas inertes hasta Dios: todo lo ama como un bien 'para mí'. En cambio, el amor-*ágape* es amor sobrenatural, inmotivado y espontáneo; amor plenamente *teocéntrico*, lleva al hombre a la más absoluta y desinteresada entrega, que no busca para sí mismo ni siquiera la gloria celestial.

Así, por una parte, se hace manifiesto que el concepto de *eros* sostenido por Nygren concuerda con la posición *física*: el amor natural de la voluntad se fundamenta en el amor de sí mismo, que es raíz de todo otro amor. En este aspecto, por tanto, Nygren no discrepa con Rousselot. Sin embargo, su posición frente al amor natural es negativa, pues todo amor egocéntrico es un amor perverso que proviene de una naturaleza intrínsecamente pervertida. Para Rousselot, en cambio, este natural amor de sí es fundamentalmente recto y puesto por Dios mismo en la naturaleza.

Por otro lado, el concepto de *ágape* se inscribe plenamente en una concepción *extática* del amor: el verdadero amor, el amor divino, *descentra* totalmente al amante de sí mismo, sólo mira, con una mirada absolutamente pura, a la persona amada. Sin embargo, la *pureza* del amor perfecto tiene, en el pensamiento de Nygren un carácter singular: se funda en la ausencia de motivo; el *ágape* es amor perfecto porque no mira ni al sujeto amante *ni la bondad intrínseca* de lo amado. Evidentemente, el desinterés postulado por Nygren no puede equipararse al propuesto por Geiger. Para éste último, el desinterés del amor se fundamenta justamente en la objetividad de la voluntad humana, en la capacidad del hombre de amar *el bien en sí mismo y por sí mismo*; para Geiger el amor puede ser desinteresado precisamente porque es racional y motivado.

El más fundamental *problema* del amor no es otro que el discernimiento de su esencia y de sus causas. El amor es una realidad, quizás la más sublime de todas, cuya naturaleza parece escaparse a la comprensión del hombre con más facilidad que la naturaleza del conocimiento. ¿Qué es, en realidad, el amor y cuál es su más profunda causa?, ¿el bien, la unidad o la sola espontaneidad del amante? Y ¿cuál es el pensamiento de Santo Tomás de Aquino a este respecto? Si hemos querido analizar con cierta profundidad las diversas interpretaciones del pensamiento del Angélico nuestra intención no ha sido únicamente ubicar al lector en el estado de la cuestión (que no parece haber cambiado gran cosa desde mediados del siglo XX hasta ahora), sino también manifestar las líneas básicas que seguirá la presente investigación. En cuanto a la posición de Nygren, nos ha parecido su pensamiento un apropiado 'medio de contraste' respecto la doctrina del Doctor Angélico y un verdadero desafío para la actualización del pensamiento tomista.

CAPÍTULO SEGUNDO

LA NATURALEZA DEL AMOR Y SUS CAUSAS

El amor designa el modo de *relación real* del ente con el *bien*. En el fondo, es un sinsentido postular que exista algún amor que no tenga por objeto el bien, puesto que, por una parte, una cosa es *bueno* en tanto y en cuanto es o puede ser objeto de amor, y por otra, todo lo que el amor alcanza con su intención es, por eso mismo, bueno, al menos bajo un determinado respecto. Para Santo Tomás, *amor* y *bien* son dos conceptos correlativos, no pueden desligarse: no se ama sino lo que es bueno.

Ahora bien, *la capacidad* que tiene el ente de referirse al bien es el *apetito*; de tal capacidad surge el amor como real referencia o relación con el bien. El amor, de una manera general, es la respuesta o el *acto* del apetito frente al bien. Por esta razón, los términos claves en la noción tomista del amor serán siempre estos: *apetito* y *bien*. Cuantos modos existan de bien y de apetito, habrá también modos de amor, definiciones de amor, relacionadas todas entre sí de manera análoga.

1. El bien y el apetito.

Puesto que el amor es la respuesta del apetito ante el bien, no podemos entender la noción de *amor* sin antes haber penetrado un poco en el sentido de los términos *bien* y *apetito*; por este motivo, de entrada abordaremos, como en una primera reflexión, las cuestiones sobre el bien y sobre el apetito.

1. 1. Modo, Especie y Orden.

Necesariamente el bien es el objeto del amor: sólo se ama el bien, real o aparente. Santo Tomás define formalmente el bien como *lo apetecible*: “El concepto de bien consiste en que algo sea apetecible”¹. Esta definición, tomada directamente de la noción aristotélica de *bien*², se plantea a un nivel fenomenológico: en nuestra experiencia y lenguaje cotidianos, al decir que algo es bueno, queremos decir, como primera intención, que se trata de algo digno de apetecer, digno de querer, digno de buscar y de poseer. Así pues, *bueno* es aquello que es o puede ser objeto del apetito, y lo que es objeto del apetito es, de un modo u otro, un bien.

No hay aquí una definición circular, no se define lo apetecible por ser apetecido actualmente por un apetito: la cosa es apetecible (y por tanto, buena) no por el hecho de ser apetecida en acto por un apetito, sino porque en sí misma es *digna* de ser apetecida, aunque nadie la apetezca en acto. La bondad real de cada ente no es subjetiva: una cosa no es buena porque el apetito la apetece, sino que el apetito la apetece porque es apetecible, y por eso se llama buena.

Lo bueno es lo apetecible, pero algo no puede ser apetecible sino existe en él una cierta *realidad* capaz de atraer la tendencia del apetito. Si el bien tiene razón de apetecible, aquello que causa de apetibilidad de una cosa constituirá *la razón fundamental de bondad* de aquella cosa. Ahora bien, la causa de apetibilidad de una cosa es siempre, de una manera u otra, el acto de ser. “Es manifiesto que las cosas son apetecibles en la medida en que son perfectas, pues todo apetece su perfección. Y tanto es perfecta una cosa en cuanto está en acto. De aquí se evidencia que algo es bueno en tanto y en cuanto es ente, pues el ser es la actualidad de todas las cosas”³.

Lo que se apetece es la perfección. No entraremos ahora a discernir si lo apetecible es necesariamente la perfección *propia* o si se puede también apetecer la perfección *en cuanto tal*, pero el caso es que si algo se apetece, si algo es objeto de la tendencia de una cosa, ese *algo* es apetecido en la medida que es *perfecto*. ¿Qué quiere decir Santo Tomás con esto?

Perfecto quiere decir ‘acabado’, ‘hecho de un extremo al otro’: *per-factus*. Pero una cosa acabada y completa es tal porque *existe ya* toda entera; y en la medida en que existe y es, está en acto. La *culminación* o *plenitud* de la cosa se realiza en la medida en que la cosa tiene la actualidad que le corresponde según su naturaleza y sus potencialidades individuales: a mayor actualidad, mayor

¹ “Ratio enim bonum in hoc consistit, quod aliquid sit appetibile”. *Summa Theol.*, 1, q. 5, a.1.

² “El bien es lo que todas las cosas apetecen”.

διὸ καὶ τὸ ἄριστον ἐστὶν ἡ ἀρετή. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, c.1, 1094a 3.

³ “Manifestum est autem quod unumquodque est appetibile secundum quod est perfectum: nam omnia appetunt suam perfectione. Intantum est autem perfectum unumquodque, in quantum est actu: unde manifestum est quod intantum est aliquid bonum, in quantum est ens: esse enim est actualitas omnis rei”. *Summa Theol.* 1, q.5, a.1.

perfección, a menor actualidad, menor perfección; siempre y en cualquier caso, la perfección será la consecuencia de la actualidad de una cosa; y la actualidad de una cosa proviene siempre de su perfección en el *esse*. “Todas las perfecciones pertenecen a la perfección del ser; según esto, pues, todas las cosas son perfectas en cuanto de algún modo tienen *esse*”⁴. De manera que algo es bueno en la medida en que tiene entidad, y es bueno *en sentido absoluto* en la medida que alcanza la *plenitud actual* de su propia entidad: “Se llama perfecto a lo que nada le falta según el modo de su perfección”⁵, es decir, según el modo de su ser y naturaleza.

El *esse* constituye el fundamento de la perfección, y la perfección, de la bondad de cada cosa existente, porque una cosa es apetecida en la medida en que es perfecta. Pero la perfección del ente en sí mismo no da plena razón de la apetibilidad de un ente, aunque sea el fundamento último de esa apetibilidad; una cosa es apetecible no sólo porque tiene una determinada perfección en el ser, sino en cuanto esa perfección dice *referencia a un apetente*: una cosa es buena en la medida en que es término de una inclinación; en otras palabras, es buena en cuanto es fin. ¿Qué significa ser fin de algo? Significa ser perfección de otro de tal manera que, si esa perfección no se posee entonces se la busca y *desea*, y cuando se le posee, se *reposa* en ella⁶. Ser fin supone ser *acabamiento* y *plenitud* de una *intención*.

Por tanto, la noción de bondad entraña no sólo la perfección entitativa, sino también el carácter de *causa final*, pues el fin posee un modo propio de causalidad que consiste en *atraer* y *dar reposo* a un cierto *movimiento* de tendencia. Sólo puede ser fin aquello que es capaz de atraer y de dar reposo. Ahora bien, el primer requisito para que una cosa *atraiga* como fin es que sea una perfección *perfectiva*. El carácter de fin se encuentra en una realidad que es término de la tendencia de un ente, realidad que puede ser una cosa que existe separada del apetente o algo esencial a la misma constitución del ente, en la medida en que el apetente reposa en ese constitutivo esencial (así como, por ejemplo, en la esencia y en *esse* substancial). En cualquier caso, la capacidad de

⁴ “Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi: secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent”. *Summa Theol.*, 1, q.4, a.2.

“Porque el *esse* es la actualidad de toda forma o naturaleza; pues no se significa la bondad o la humanidad en acto, sino en cuanto significamos el *esse*”.

“Quia esse est actualitas omnis formae vel naturae: non enim bonitas vel humanitas significatur in actu, nisi prout significamus eam esse”. *Summa Theol.*, 1, q.3, a.4.

⁵ “Perfectum autem dicitur, cui nihil deest secundum modum suae perfectionis”. *Summa Theol.*, 1, q.5, a.5.

⁶ “Todo aquello que tiene razón de fin, tiene también razón de bien. Y dos cosas corresponden a la razón de fin, a saber, que sea apetecido o deseado por aquellos que todavía no le alcanzan, o que sea amado, como deleitable, por aquellos que participan del fin. Pues corresponde a la misma razón, el *tender* al fin y el *reposar*, en cierto modo, en el fin”.

“Omne id quod invenitur habere ratione finis, habet et rationem boni. Duo autem sunt de ratione finis; ut scilicet sit appetitum vel desideratum ab his quae finem nondum attingunt, aut sit dilectum, et quasi delectabile, ab his quae finem participant: cum eiusdem rationis sit tendere in finem, et in fine quodammodo quiescere; sicut per eadem naturam lapis movetur ad medium, et quiescit in medio”. *De Verit.* q.21, a.2.

un ente para constituirse en fin *de otro ente* (es decir, en término de intención de otro) sólo es efectiva cuando su propia perfección implica el poder perfeccionar al otro, es decir, cuando la perfección del ente es tal que perfecta.

La delimitación del fin como *perfección perfecta* todavía no es lo suficientemente precisa como para expresar la cualidad propia de aquello que es fin, pues existen dos modos de ser perfectivo de otro: se puede perfeccionar únicamente según la especie propia del ente (especie que es en sí misma una perfección del ente) y se puede ser perfectivo de otro no sólo según la especie sino también según el ser real e individual del existente. En el primer caso, en la perfectividad según la especie, el ente se relaciona con las potencias cognoscitivas; en el segundo caso, el ente se ordena al ser mismo del individuo y, entonces, *es apetecido a modo de fin*. Sólo cuando el ente es perfectivo también en el orden del *esse* puede constituirse en fin, porque sólo el ser puede llamar al ser.

“Un ente puede ser perfectivo de otro de dos maneras: *de un modo*, sólo según la razón de especie; y así el ente perfecciona a la inteligencia, la cual se perfecciona por la razón de ente; sin embargo, el ente no está en ella según su ser natural, y por eso, lo verdadero añade este modo de perfeccionar sobre (la razón) de ente. (...). *De otro modo*, el ente es perfectivo de otro no sólo según la razón de especie, sino también según el ser que tiene en la naturaleza de las cosas. Y de esta manera es perfectivo lo bueno”⁷. La especie sola, abstraída del *esse* natural del individuo, no puede mover a modo de fin, no puede ser objeto de una inclinación; pues cuando se apetece una determinada *forma*, no se apetece la mera especie sino que se apetece el *esse* que se da de un determinado modo, un modo delimitado según la especie. “El bien no sigue a la razón de especie sino según el ser que tiene en la cosa”⁸. Por consiguiente, *bueno es el ente en cuanto perfectivo de la especie y del ser individual* porque sólo en cuanto perfectivo del otro en su ser natural, el ente puede tener razón de fin. “En cuanto un ente determinado es perfectivo y conservativo de otro, *según su ser*, tiene razón de fin respecto a aquello que es perfeccionado por él (...) Así, por tanto, primera y principalmente *se llama bueno al ente perfectivo de otro por modo de fin*; aunque de manera secundaria se dice que algo es bueno en cuanto conduce al fin”⁹.

⁷ “In quolibet autem ente est *duo* considerare: scilicet ipsam *rationem speciei*, et *esse* ipsum quo aliquid aliud subsistit in specie illa; et sic aliquod ens potest esse perfectivum *dupliciter: uno modo* secundum rationem speciei tantum. Et sic ab ente perficitur intellectus, qui perficitur per rationem entis. Nec tamen ens est in eo secundum esse naturale; et ideo hunc modum perficiendo addit verum super ens. (...) *Alio modo* ens est perfectivum alterius non solum secundum rationem speciei, sed etiam secundum esse quod habet in rerum natura. Et per hunc modum est perfectivum *bonum*”. *De Verit.*, q.21, a.1.

⁸ “Bonum non consequitur rationem speciei nisi secundum esse quod habet in re aliqua”. *Ibid.* a.2 ad 4um.

⁹ “In quantum autem unum ens est *secundum esse suum* perfectivum alterius et conservativum, habet rationem finis respectu illius quod ab eo perficitur (...). Sic ergo *primo et principaliter* dicitur bonum ens perfectivum alterius per modum finem; sed *secundario* dicitur aliquid bonum quod est ductivum in finem”. *Ibid.*, a.1 in c.

El argumento del *De Veritate*, de carácter platónico, centra la noción de bien en su carácter de *perfectivo* del ente no sólo en cuanto a la especie sino también al acto de ser. En este punto cabe recalcar que el carácter *perfectivo* del bien no implica necesariamente que el bien, o el fundamento de la bondad, sea algo *accidental* para el ente que lo apetece: el fundamento de la bondad de cada ente puede consistir en un constitutivo esencial del ente (como ya hemos dicho, la esencia misma y el acto de ser substancial participado por ésta), y más aún, puede identificarse plenamente con la sustancia misma del ente, como de hecho sucede en Dios. El carácter de *perfectivo* señala simplemente que el bien *da perfección* ahí donde existe. Así, el *Esse divino* es *el Bien*, pero no puede entenderse como añadiendo alguna perfección a la sustancia divina; el *Esse divino* es *perfectivo* de otros en cuanto da la perfección a todas las cosas, y puede llamarse *perfectivo de Dios*, no como ‘participado en’ y ‘perfeccionador de’ la esencia divina, sino como identificado con ésta: Dios es bien para sí mismo no como fin del cual carezca o respecto del cual se encuentre en potencia, sino como fin en el cual *reposa* plenamente. En el fondo, el carácter de *perfectivo*, propio del bien, tiene su fundamento en la *perfección misma del acto de ser*: el bien puede definirse como lo *perfectivo* en la especie y en el ser individual en tanto y en cuanto el *esse* mismo –perfección de todas las perfecciones– es *comunicativo de sí*, y perfecciona todo aquello a lo que se comunica. *Perfectivo* es el ente en cuanto posee acto de ser; acto que es *perfección* de aquel ente que lo participa y que hace capaz, a dicho ente, de comunicar a otros la perfección que tiene. Por este motivo, en la Suma Teológica, Santo Tomás viene a centrarse más en el carácter de *perfección*, propio del acto de ser, que en su carácter de *perfectivo*; pero siempre y en todas sus obras, el Angélico pone como fundamento de la bondad del ente *el acto de ser*, que es *perfección y principio de perfección perfecta del ente en su ser individual*.

Puesto ya el fundamento, encontramos que, tanto en la Suma Teológica como en la cuestión disputada *De Veritate*, el Doctor Angélico resume la bondad del ente finito en la triple dimensión de bien estipulada por San Agustín como la constitución de la bondad íntima de cada cosa; tal es la tridimensionalidad de *modo, especie y orden*¹⁰.

¹⁰ “Estos tres, *modo, especie y orden*, están como bienes generales en las cosas hechas por Dios, tanto en lo espiritual como en lo corporal”.

“Haec ergo tria, modus, species, ordo, tanquam generalia bona sunt in rebus a Deo factis, sive in spiritu, sive in corpore”. SAN AGUSTÍN DE HIPONA, *De natura boni*, cap. 3. Estas tres dimensiones del bien finito están tomadas del ya conocido pasaje del libro de la Sabiduría, donde se dice que Dios todo lo dispone “con medida, número y peso”. *Sab.*, 11, 20. “Al *número* corresponde la *especie*, aquello de lo que las cosas *constan*: su esencialidad y verdad, ejemplificadas por las razones eternas existentes en la Verdad Primera. A la *medida* corresponde en la terminología agustiniana el *modo*, aquello por lo que las cosas existen y *subsisten*, y según lo cual se presencian y actúan concreta y determinadamente en el presente temporal y en el lugar en que son. Al *peso* pertenece la inclinación y el *orden*, el dinamismo tendencial de las cosas por el que su ser está penetrado de búsqueda, de apetencia o de efusión donante. Según la armonía y plenitud del modo, de la especie y del orden, es la perfección y el bien de la criatura, ejemplificada del bien infinito que está sobre todo modo, especie y orden”. F. CANALS, *Historia de la Filosofía Medieval*. Herder, Barcelona, 1985, p.65.

Lo bueno es lo perfectivo de otro según el ser natural –nos dice el Angélico en el *De Veritate*–, por eso, el *esse* mismo de toda cosa puede llamarse *bueno* y base de toda bondad, puesto que el acto de ser es lo más perfecto y lo perfectivo de todo. Pero el *esse* de la criatura es recibido según un *modo*, porque es un *esse* finito y, por tanto, determinado. Así, pues, el *modo* o *modalidad* que el *esse* recibe al ser participado por la criatura es el primer bien de ésta. Ahora bien, la determinación de dicho modo viene dada por la *especie* en la que el *esse* es recibido y comunicado. Así, pues, el modo y la especie constituyen la fundamental y primera *perfección perfectiva* de cada ente; por esto, de ellos surge, como de su causa, un cierto *orden* del ente, es decir, la propiedad misma de perfectividad.

“La relación que importa el término *bueno* es la propiedad de *perfectivo*, en cuanto una cosa, por su naturaleza, perfecciona no solo según la especie, sino según el ser que tiene en la realidad; y de este modo el fin perfecciona a aquello que dice orden al fin. Pero, puesto que las criaturas no son su propio *esse*, es preciso que reciban el *esse*; y por esto su ser es finito y determinado por su propia medida, en la cual es recibido. (...) Así, por tanto, cada cosa que es buena, en la medida en que es perfectiva según la razón de especie y de ser a la vez, posee modo, especie y orden. *Especie*, en referencia al concepto mismo, *modo* en referencia al *esse* y *orden* con respecto a la propiedad misma de perfectivo”¹¹.

Por su parte, el argumento de la *Suma* (1, q.5, a.5) tiene por principio, como ya se dijo, la idea de *bien* como *perfecto*, y por tanto, como poseedor de cierto acto de ser. Ahora bien, cada ente tiene el ser por la forma; de ahí que cada cosa sea perfecta por su forma. Pero la forma presupone, para poder inherir en un ente, la *determinación* respecto de la forma, a saber, la *conmensuración* de los principios materiales y eficientes (a saber, que la materia se encuentre convenientemente dispuesta y que existan las causas agentes del ser). Esta conmensuración de la forma se designa con el nombre de *modo*, pues la forma da el ser de un cierto modo y es recibida según una cierta modalidad (determinada por el mismo *esse* del individuo concreto)¹². Por su parte, el nombre de *especie* significa la forma misma, que da la especie del individuo. Finalmente, el *orden* significa la inclinación que se sigue de toda forma.

¹¹ “Respectus autem qui importatur nomine boni, est habitudo perfectivi, secundum quod aliquid natum est perficere non solum secundum rationem speciei, ed secundum esse quod habet in rebus; hoc enim modo finis perficit ea quae sunr ad finem. Cum autem creaturae non sint suum esse oportet quod habeat esse receptum; et per hoc eorum esse est finitum et terminatum per mensuram eius in quo recipitur.

(...) Ita igitur unumquodque bonum, in quantum est perfectivum secundum rationem speciei et esse simul, habet modum, speciem et ordinem. Speciem quidem quantum ad ipsam rationem, modum quantum ad esse; ordinem quantum ad ipsam habitudinem perfectivi”. *De Verit.*, q.21, a.6.

¹² El ser recibido es comunicado al ente según un modo que se determina no sólo por la forma (por la cual una cosa es lo que es) sino también por las condiciones materiales en que esa forma adviene a la materia y por la capacidad operativa del agente que produce la forma. De aquí que la forma precise un modo y que con la palabra ‘modo’ se siga indicando no la ‘especificación’ del ente, sino las condiciones del ‘ser existente’ en el cual la forma adviene.

Por tanto, la perfección le corresponde al ente por el *ser* recibido según una cierta *forma* o naturaleza; pero el carácter propio de *bueno* le corresponde por el *orden*, que surge de la coimplicancia de los dos principios anteriores. El orden del ente entraña que éste se encuentre dentro de una jerarquía de seres con los cuales se relaciona; el orden supone, por una parte, que el ente mismo es perfectivo de otros según su propio modo de ser, y que por tanto, el ente puede ser apetecido como fin, como término de una tendencia. Por otra parte, el orden significa que el ente en sí mismo posee una inclinación. Se trata de una inclinación que brota del *esse* en cuanto es la perfección radical de toda forma y de toda esencia, y brota de la forma en cuanto la misma forma llama al ente a la plenitud de su ser conforme a la naturaleza que posee. ¿Cuál es esa inclinación? Es la tendencia del ente hacia la operación y hacia lo conveniente. “A la forma se sigue la inclinación al fin, o a la acción, o a algo de este modo, porque cada cosa, en cuanto está en acto, obra y tiende hacia aquello que le es conveniente según su forma”¹³.

1. 2. El apetito natural y el apetito elícito

El *apetito* es en sí mismo una inclinación, es *la inclinación que se sigue de una forma que adviene en un ente existente en ser natural*.

El nombre de *inclinación* designa, primeramente, una posición de los cuerpos: *inclinado* es un cuerpo que no está ni en posición vertical ni horizontal, sino formando algún tipo de ángulo distinto a noventa grados respecto del horizonte¹⁴. Un cuerpo así dispuesto acaba en tierra, si nada lo sostiene: su inclinación es señal de una tendencia, a saber, hacia abajo, pero una tendencia que proviene de la misma naturaleza del cuerpo, es decir, de su peso. De ahí que la palabra *inclinación* o *inclinación* abarque en su sentido todo aquello que manifiesta algún modo de *tendencia* o de *dirección interior* hacia un determinado fin. Decimos, por tanto, que un cuerpo se *inclina* hacia la tierra, o que tal persona tiene un temperamento *inclinado* al pesimismo. El apetito se describe convenientemente como inclinación por ser tendencia del ente hacia aquello que le es proporcionado por naturaleza; de ahí que San Agustín entendiese esta realidad del apetito como el *peso* u *orden* de cada ser hacia lo que le es proporcionado.

La noción de apetito también se define con el nombre de *tendencia*. La tendencia es una realidad psíquica; es, en efecto, una de las manifestaciones del apetito dentro de la vida consciente. ¿Qué es la *tendencia*? Es la *propensión* hacia algo que *atrae* al sujeto; es el dirigirse hacia un término concreto con intención de alcanzarlo; es el movimiento *no físico*, sino intencional del sujeto hacia una cierta perfección; es, en definitiva, *el movimiento intencional hacia un fin*. Puesto que la palabra *tendencia* parece suponer un modo de movimiento *interior* de la cosa y

¹³ “Ad formam autem consequitur inclinatio ad finem, aut ad actionem, aut ad aliquid huiusmodi: quia unumquodque, in quantum est actu, agit, et tendit in id quod sibi convenit secundum suam formam”. *Summa Theol.*, 1, q.5, a.5.

¹⁴ Cfr. M.MOLINER, *Diccionario de Uso del Español*, Gredos, Madrid, 1994, voz: *inclinación*, tomo 2. p 108.

como *anterior* y *presupuesto* a todo movimiento físico, dicho término se aplica con toda propiedad al movimiento psíquico de apetencia; sin embargo, se extiende su uso al movimiento de los cuerpos inertes en la medida en que *propenden* o *tienden* a actuar de un determinado modo según su naturaleza. Así, pues, en cuanto encontramos algún modo de inclinación tanto en los seres cognoscentes como en los no cognoscentes, podemos hablar de un cierto *apetito* existente en cada uno de ellos.

Ahora bien, el apetito no se define únicamente como *tendencia* o *inclinación*, sino que su concepto incluye de manera esencial el ser una inclinación *proveniente de principios intrínsecos* al sujeto apetente. “Apetecer no es otra cosa que intentar algo como tendiendo hacia algo hacia lo cual se está ordenado. (...) Pues si las cosas estuviesen inclinadas hacia el bien sin tener en sí mismas algún principio de inclinación, podría decirse que están dirigidas hacia el bien, pero no que sean *apetentes* del bien. Pero, en razón de sus principios inscritos se dice que todas las cosas apetecen el bien como tendiendo espontáneamente hacia el bien”¹⁵.

El apetito surge *de la naturaleza* del ente porque el apetito no es otra cosa sino la ‘fuerza interior’ que lleva a cada ente a adherir o a unirse a lo proporcionado a su naturaleza; por esto, lo absolutamente contrario al apetito es la inclinación hacia lo malo, esto es, el movimiento violento, el moverse hacia un fin desproporcionado a la naturaleza del objeto.

El apetito es la inclinación proveniente de principios intrínsecos y tales principios son siempre *el acto de ser* y la *forma intrínseca* del sujeto. Sin *esse* no hay *enérgeia*, no hay existencia y ni fuerza operativa; pero sin forma no hay dirección del movimiento, no hay orden. De aquí que Santo Tomás fundamente toda su doctrina acerca de los apetitos en el siguiente principio: “a toda forma le sigue una inclinación”¹⁶.

Si no hay forma, no existe tendencia, sino movimiento azaroso, porque la tendencia es justamente movimiento *hacia un fin*, y no existe *fin* sin un *modo determinado de ser* en orden a aquel fin. Incluso el movimiento violento entraña un fin y, por tanto, una forma; así por ejemplo, cuando el arquero lanza la flecha, ésta *tiende* hacia un blanco debido a la dirección que el arquero ha impreso en su movimiento: la dirección de ese movimiento es su formalidad¹⁷. *Necesariamente cuando existe un fin, hay también una forma*¹⁸.

¹⁵ “Appetere autem nihil aliud est quam aliquid petere quasi tendere in aliquid ad ipsum ordinatum. (...) Si enim essent omnia inclinata in bonum sine hoc quod haberent in se aliquod principium inclinationis, possent dici directa in bonum: sed non appetentia bonum; sed ratione inditi principii dicuntur omnia appetere bonum, quasi sponte tendentia in bonum”. *De Verit.*, q.22, a.1.

¹⁶ “Quamlibet formam sequitur inclinatio”. *Summa Theol.*, 1, q.80, a.1.

¹⁷ La diferencia entre el movimiento violento y el de apetencia no estriba en que éste último proceda de una forma y el otro no, sino en que el movimiento apetitivo procede de una forma *intrínseca* al sujeto y conforme, por tanto, con su naturaleza.

¹⁸ “El fin es aquello ‘para lo cual’, y su principio está en la definición y en el concepto”.

Sin embargo, la afirmación inversa parece más difícil de entender. ¿Por qué de la forma debe seguirse una inclinación? Si se piensa bien, parece por el contrario, que la forma y la especie son perfectamente estáticas; el número es perfectamente inmóvil, la forma abstraída no cambia en sí misma, la idea es toda ella en sí misma completa. De hecho, afirma el Doctor Angélico que la forma por sí sola no puede constituir la razón de bondad de una cosa, porque la forma abstraída, sin un ser existente, no puede ser apetecible ya que no tiene carácter de fin¹⁹. Además el concepto de apetito parece suponer en sí mismo una cierta carencia, la potencialidad del sujeto que se inclina o tiende hacia la perfección de la cual carece; por el contrario, la forma es ella misma perfección, principio de actualidad, aquello por lo cual algo tiene ser. Parece, pues, que la posesión de una forma implica con más propiedad el acabamiento y plenitud de una tendencia que el principio de ella. Si la forma es en sí misma inmóvil y principio de perfección del sujeto ¿de qué modo puede entenderse que sea principio de inclinación?

Por lo afirmado anteriormente, ya se vislumbra que la respuesta se encuentra en la *tridimensionalidad* del ente, esto es, en su modo, especie y orden. Evidentemente la forma sola, sin el acto de ser del existente, no mueve ni a modo de fin ni a modo de causa eficiente. La forma abstraída de su ser natural es *inteligible, pero no motora*: ni apetecible ni eficiente; la eficiencia y la apetibilidad le vienen del acto de ser, pues lo que se apetece es el *esse*²⁰, y todo ente obra en cuanto está *en acto*²¹.

La forma sólo puede inclinar en cuanto es forma de un ser concreto; no es la forma la que se inclina o tiende sino el ser concreto; lo que tiende es el ente. El dinamismo y la operatividad provienen del acto de ser: el acto es en sí mismo comunicativo, el acto tiende al acto. ¿Y la forma, entonces? La forma determina el modo de tendencia: la inclinación se sigue de una forma porque toda inclinación es una inclinación *determinada hacia cierto bien* y no una expansión confusa y azarosa. Pero más radicalmente, la forma es principio de inclinación porque toda forma, toda especie es una *llamada*: tener un determinado modo de ser es, a la vez, *estar llamado a ser de un modo determinado*. Forma y *esse* perfeccionan al ente, y lo *llaman*, por eso mismo, a la plenitud de su perfección. La forma es perfectiva, el acto de ser es perfectivo, y lo primero que perfeccionan es al ente mismo en que se encuentran. El acto de ser es toda la *energía*, que se expande en el existir y en el operar; pero la forma es el *llamado* que cada cosa tiene a ser lo que es, a llegar a la plenitud de su ser. “De toda forma se sigue una inclinación” porque cada forma *existente* ordena al ente a desenvolverse según su propio modo de ser; es decir, determina al ente a alcanzar la plenitud de esa forma y a reposar en ella en la medida en que la alcanza. ¿Por qué la forma determina y orienta la inclinación del *esse*? Porque la forma es lo *receptivo* del acto de ser, aquello *por lo cual* una cosa es lo que es: no hay recepción del acto de ser sino bajo una forma determinada, de modo que para cada ente concreto tender al acto significa tender a una determinada forma en acto.

καὶ τὸ τέλος τὸ οὐκ ἐνεκα, καὶ ἡ ἀρχὴ ἀπὸ τοῦ ὀρισμοῦ καὶ τοῦ λόγου.
ARISTÓTELES, *Física*, II, c.9, 200a 34-35.

¹⁹ Cfr. *De Verit.*, q.21, a.2 ad 4.

²⁰ Cfr. *De Verit.*, q.22, a.1 ad 4.

²¹ “Unumquodque autem agit quod actu est.” *Cont. Gent.* I, 37. *Amplius*.

Si quisiéramos expresarlo en metáforas, diríamos que el acto de ser se asemeja a la alegría, pues toda ella quiere persistir y, a la vez, ese mismo persistir en sí misma significa desbordarse continuamente: la alegría por esencia no puede mantenerse encerrada en sí misma, se comunica. Por su parte, la forma puede compararse con el motivo de la alegría, que hace que la alegría tenga una *razón*, que la determina a ser una alegría ‘por algo’ y a la vez, llama a querer mantener y acrecentar la razón de la alegría.

La forma, por tanto, es principio de inclinación y de tendencia, tanto a *modo de fin* como a *modo de principio o causa eficiente*. De toda forma existente en su ser natural se sigue una inclinación, en primer lugar, porque la forma atrae al ente, determina la expansión de la fuerza apetitiva hacia un bien concreto, existente según determinada forma. Pero también debe decirse que de la forma procede eficientemente la inclinación porque la tendencia apetitiva procede del acto de ser, y no hay acto de ser sin forma; en definitiva, la forma es origen de la apetencia *a modo de forma*: orientando y determinando la actualidad del apetente.

Se entiende, ahora, que el apetito surge *no sólo ni necesariamente de la carencia*, de la ausencia de la perfección a la cual el ente está llamado por su forma, *sino también y principalmente de la perfección*, de la posesión de cierto bien y cierto acto, que es el mismo *esse* participado según cierta formalidad. Por eso, considerando sólo lo que entraña de perfección, el apetito, en sentido lato, también puede predicarse de Dios²².

Esto se ve con más claridad si se considera las direcciones básicas del movimiento apetitivo. Básicamente la inclinación del ente, originada a partir de su forma, se manifiesta en tres direcciones: a adquirir la perfección de la cual carece, a descansar o reposar en ella si la posee, y poseída tal perfección, a comunicarla o difundirla²³. Estos tres sentidos de la inclinación o el apetito de las cosas son sentidos reales, la experiencia los confirma: vemos que todos los seres de la naturaleza actúan frecuentemente de la misma manera, y que tal obrar suyo se ordena o a *alcanzar y recibir* una perfección de la cual carecen, o *mantener* el ser y perfección que ya poseen o a *realizar* sus operaciones propias; lo cual constituye el modo fundamental y más propio de *difundir* la perfección particular, pues al obrar el ente produce algo semejante a sí mismo. El *reposo* en el bien y la *difusión* del bien no brotan de una carencia, sino de una posesión y plenitud de perfección; estos dos modos de inclinación son propios de Dios, el cual no apetece como careciendo de algo, sino que se complace eternamente en el bien que es Él mismo y se comunica dentro del núcleo de su Vida íntima, que es la Santísima Trinidad, y también externamente, por decisión libre, hacia sus criaturas.

²² Cfr. *Summa Theol.*, 1, q.19, a.1 ad 2; *De Verit.*, q.22, 1 ad 11.

²³ “La cosa natural no sólo tiene la inclinación natural respecto de su propio bien, para adquirirlo si no lo tiene, o para descansar en él cuando lo tiene, sino también para difundir su propio bien a los otros, en la medida de lo posible. Y de aquí vemos que todo agente, en cuanto es perfecto y está en acto, hace algo semejante a sí mismo”.

“Res enim naturalis non solum habet naturalem inclinationem respectu proprii boni, ut acquirat ipsum cum non habet, vel ut quiescat in illo cum habet; sed etiam ut proprium bonum in alia diffundat, secundum quod possibile est. Unde videmus quod omne agens, in quantum est actu et perfectum, facit sibi simile”. *Summa Theol.*, 1, q.19, a.2.

“De toda forma se sigue una inclinación”. En todo ente existe la inclinación natural hacia un determinado fin porque en todo ente existe, al menos, la forma *natural*. Para Aristóteles y para Santo Tomás el que todo ente de la naturaleza tienda hacia un fin constituye un hecho de experiencia, no requiere más razonamiento que considerar la Naturaleza en sí misma: todos los seres de la Naturaleza obran la mayoría de las veces de la misma manera: todos los cuerpos pesados caen, los vivientes se alimentan, los animales, por lo general, usan de sus sentidos y sienten, las gallinas normalmente ponen huevos y las abejas construyen colmenas. Que las cosas se produzcan *la mayoría de las veces* indica la existencia de una tendencia, y la tendencia, la existencia de una finalidad, de un motivo, de un término intentado mediante la operación. De lo contrario, si no hubiese finalidad, entonces las operaciones de la naturaleza serían azarosas, meras coincidencias; pero las coincidencias y lo azaroso no ocurren con frecuencia, sino rara vez²⁴.

Esta tendencia o inclinación de los entes de la naturaleza recibe el nombre genérico de *apetito natural*, pues consiste no de un movimiento violento, sino en la tendencia de cada ente hacia lo que le es proporcionado *según su naturaleza*. Tal apetito procede de la forma *natural* (la forma que da el ser al ente) y, en definitiva, no es otra cosa que el *orden* que se sigue de la perfección esencial del ente.

Por el apetito natural cada ente se ordena hacia la consecución de lo conveniente para su naturaleza y hacia la realización de sus operaciones propias. Esta inclinación hacia lo conveniente y hacia la operación propia corresponde no sólo a cada una de las cosas subsistentes, sino también que a cada una de las potencias operativas del ente porque “cada una de las potencias del alma es cierta forma o naturaleza, y tiene natural inclinación hacia algo; de ahí que cada una apetezca, con apetito natural, aquel objeto que le es naturalmente conveniente”²⁵.

Pero por encima del apetito natural encontramos el *apetito elícito*²⁶ o *animal*, propio y exclusivo de los seres que poseen conocimiento; tal apetito consiste en la tendencia que surge no ya directamente de la forma natural, sino de

²⁴ Cfr. ARISTÓTELES, *Física*, II, c.5, 196 b 10-15.

²⁵ “Unaquaeque potentia animae est quaedam forma seu natura, et habet naturalem inclinationem in aliquid. Unde unaquaeque appetit obiectum sibi conveniens naturali appetitu”. *Summa Theol.*, I, q.80, a.1 ad 3.

²⁶ “La diferencia entre *elicitar* un acto e *imperarlo* consiste en que el hábito o potencia *elicita* el acto que ella produce respecto de su objeto *sin la mediación de nada*, en cambio, se *impera* el acto que se produce *mediante una potencia o hábito inferior* en referencia al objeto de aquella potencia”.

“Hoc enim interest inter *elicere* actum et *imperare*, quod habitus vel potentia *elicet* illum actum quem producit circa suum objectum nullo mediante; sed *imperat* actum qui producitur mediante potentia vel habitu inferiori circa objectum illius potentiae”. *In III Sent.*, d.27, q.2, a.4, sol.3 c.

Así, pues, apetito ‘elícito’ debe entenderse como aquél cuyo acto es una operación que surge directamente del apetito mismo como de potencia operativa.

la forma aprehendida o especie intencional: el apetito elícito o animal es la inclinación que se sigue de la forma aprehendida.

Y puesto que procede de la forma aprehendida, deben distinguirse dos modos de apetito elícito, de acuerdo con la forma intencional de la cual procedan: el *apetito sensitivo*, que procede del conocimiento sensible, y el *apetito intelectual* o *voluntad*, que se sigue del conocimiento intelectual.

Ahora bien, la apetencia elícita constituye un modo de tendencia distinto y más perfecto que el del apetito natural, nos asegura el Doctor Angélico, porque procede de una forma que existe en el apetente de un modo más perfecto que la forma natural: la forma conocida existe en el apetente con un ser espiritual mientras que en forma natural existe en la cosa con un ser natural. “La forma se encuentra de un modo más elevado en aquellos que participan del conocimiento que en aquellos que carecen de él”²⁷.

¿En qué se manifiesta, realmente, la diferencia y superioridad del apetito elícito sobre el apetito natural? El Doctor Angélico entiende que el apetito natural y el elícito no se distinguen tanto por el objeto al que tienden (pues ambos tienden al bien), sino cuanto son dos modos distintos de apetencia. La superioridad de uno frente al otro radica en que el modo de tendencia del apetito elícito implica algún grado de *autodeterminación* que no existe en el apetito natural.

El apetito natural es tendencia *determinada ad unum*, es decir, que determina al ente a un único modo de comportamiento frente a los objetos: el aceite no se mezcla con el agua, cada elemento químico se comporta de una determinada manera frente a otro, lo caliente tiende a subir, los ojos, a ver y no a oler, etc. En cambio, el apetito elícito, puesto que es inclinación frente a una forma conocida, no se encuentra determinado *unidireccionalmente* frente a los objetos externos; por medio del apetito elícito, el cognoscente puede apetecer la cosa en cuanto la posee intencionalmente y puede, por tanto, inclinarse en distintas direcciones (según el objeto conocido) y determinarse a distintas conductas²⁸.

Ahora bien, esta mayor *indeterminación* del apetito elícito no constituye una indeterminación negativa, sino más bien una indeterminación positiva (que podríamos llamar una mayor ‘amplitud de acción’) porque tiene su fundamento no en la potencialidad, sino en la mayor perfección del ente cognoscente y del movimiento que brota de la forma aprehendida. El apetito natural es una tendencia

²⁷ “Forma autem in his quae cognitionem participant, altiori modo invenitur quam in his quae cognitione carent”. *Summa Theol.*, 1 q.80,a.1.

²⁸ “Por que el apetito natural se encuentra determinado hacia una sola cosa, el apetito animal, en cambio, se sigue de la aprehensión; de ahí que cada potencia singular apetezca un bien determinado, pero la potencia apetitiva apetece cualquier bien que es aprehendido”.

“Quia appetitus naturalis est determinatus ad unum, animalis autem sequitur apprehensionem; inde est quod singulae potentiae appetunt bonum determinatum, sed vis appetitiva appetit quodcumque bonum apprehensum”. *De Verit.*, q.22, a.3 ad 5; cfr. *Ibid.* ad 2; *Summa Theol.*, 1, q.80, a.1.

*dirigida por Otro, mientras que por el apetito elícito, el apetente se dirige, en cierto modo, al fin desde sí mismo*²⁹.

Lo propio del apetito natural no consiste en la exclusión del conocimiento (pues también dicho apetito está presente en los entes cognoscentes), sino en que la dirección hacia el fin está impresa por Otro, a saber, por el Autor de la Naturaleza: por apetito natural la cosa tiende hacia el fin pero sin *intención* del fin, porque la intención del fin está en Dios. Esta dirección hacia el fin no es extrínseca a la cosa misma, porque el ente natural tiende a lo conveniente según su naturaleza. Mediante el apetito natural la cosa es movida hacia su fin por Dios, pero de tal manera que Dios no imprime una forma y un fin extrínsecos a la cosa misma, como en el caso del arquero y la flecha, sino que da la naturaleza a la cosa creada y el acto de ser y la ordenación intrínseca al fin, es decir, la ordenación interior a la perfección del ente mismo.

La inclinación que procede de una forma aprehendida es más perfecta porque implica una mayor *autonomía* del sujeto, puesto que cuanto más perfecto es un ser, más obra movido desde sí mismo. En los seres que carecen de conocimiento, se hallan los principios por los cuales les son connaturales sus propios fines, pero no se mueven por sí mismos hacia ellos sino por otro (los seres inertes) o, si se mueven por sí mismos (los vegetales), lo hacen de tal manera que el fin y la forma que les mueve viene determinada por el Creador. En el apetito natural, el fin siempre se encuentra determinado por Otro. En cambio, los animales pueden, mediante las potencias sensitivas, alcanzar la forma que les moverá a obrar. Se trata de un obrar más autónomo en la medida en que el sujeto alcanza, por su propia actividad, la forma que es principio de su obrar. Sin embargo, el animal no se prescribe a sí mismo el fin de su operación, sino que lo lleva inscrito por naturaleza: ante determinada imagen y estimación sensible actúa de una manera determinada por su instinto, es decir, determinada por su naturaleza, sin que pueda decidir el fin que seguirá. Por encima de los animales está el hombre, el cual se mueve a sí mismo no sólo en la adquisición de la forma que será principio de su obrar, sino en cuanto a la autodeterminación del fin de su obrar: el hombre, por medio de su voluntad, se prescribe a sí mismo determinados fines. Y esto se debe a que posee inteligencia, de la cual procede la voluntad y por la cual puede conocer el fin en su carácter de fin y la proporción de los medios respecto del fin; puede ordenar así los medios para alcanzar los fines³⁰. Perteneciendo, pues, a la naturaleza intelectual el poder determinarse a sí misma respecto al fin porque por la inteligencia puede conocer las esencias de las cosas, puede conocer lo que cada cosa es y, por tanto, puede conocer el *orden* de cada una.

¿Qué relación existe entre la *autonomía* del apetito animal y la forma aprehendida de la cual se sigue la apetencia?

El apetito elícito brota de una forma aprehendida, la cual tiene un ser más perfecto que el de la forma natural y permite así que se dé una inclinación más perfecta. Debido a la forma conocida, el sujeto es capaz de adelantar en sí mismo

²⁹ Cfr. *Summa Theol.*, 1, q.18, a.3; *De Verit.*, q.22, a.3.

³⁰ Cfr. *Summa Theol.*, 1, q.18, a.3.

el fin, mediante la imaginación o la inteligencia, de modo que la causa final mueva al apetente como siendo intrínseca a él; en otras palabras, el cognoscente es capaz de moverse hacia el fin teniendo en sí mismo el fin de manera consciente. La forma natural mueve al ente natural hacia un fin que el mismo no se ha determinado, sino Dios que le ha dado esa naturaleza, y ese fin le mueve sin que sea preciso que el ente natural *adelante* el fin proyectándolo en una semejanza cognoscitiva. Para el apetito natural, apetecer el fin es tender hacia él por una inclinación intrínseca, pero sin una intención consciente del fin. Por el contrario, por medio del apetito elícito el viviente apetece un fin verdaderamente intentado por él mismo, y no sólo por el Autor de su naturaleza. La forma hace que el ente tienda a su perfección natural, pero sólo quien tiene conocimiento puede adelantar en sí mismo esa perfección de tal modo que se apetezca como fin conocido. El apetecer se da más plenamente en quien puede conocer el fin, puesto que en el sujeto cognoscente el bien puede actuar más plenamente en su razón de causa final.

Puesto que procede de la forma natural, el apetito natural no puede entenderse como una potencia operativa específica del ente finito; se trata, más bien, como hemos dicho, del *orden* del ente hacia su fin proporcionado. No puede decirse que el apetito natural sea una operación, ni tampoco un movimiento local; no es en ningún caso un accidente del ente. Es la entidad misma de la cosa, la cual, en la medida en que posee alguna actualidad, se ordena la plenitud de su propia naturaleza. En cambio, el apetito elícito, siendo la inclinación que procede de una forma apprehendida, es claramente una realidad *accidental*, un accidente propio del viviente cognoscente, es una potencia operativa, cuya operación se distingue específicamente de la inclinación propia del apetito natural.

La distinción entre apetito natural y apetito elícito nos permitirá comprender por qué el nombre de *amor* (que es el movimiento u operación básica del apetito) se predica de manera análoga en referencia al apetito natural, al apetito sensitivo y al apetito intelectual. Evidentemente no podemos suponer una misma realidad cuando hablamos del amor de un ser inerte hacia su propio estado perfecto, que cuando hablamos del amor de un animal hacia su pareja, o del amor del hombre a la sabiduría. La naturaleza genérica del amor y su división en especies análogas es el tema que desarrollaremos a continuación.

2. Definición de amor.

Nos proponemos ahora alcanzar una definición del amor que sea apropiada para todos los modos de amor que surgen según las diversas clases de apetitos.

Pero antes que nada será preciso distinguir el concepto de amor de una serie de otros términos relacionados, como *amistad, benevolencia, predilección, preferencia, deseo, atracción, gusto...* Todos ellos pertenecen al ámbito de la vida amorosa, y aunque evidentemente significan realidades muy variadas, sin embargo, todas sus significaciones se sostienen en la idea del amor, ya sea porque corresponden a alguna especie de amor (así, por ejemplo, el *gusto* puede considerarse como otro nombre para el amor sensitivo, puesto que decimos que

nos *gustan* determinadas cosas: un alimento, un paisaje, un sonido...), ya sea porque constituyen alguna nota definitoria del amor, o su causa o algún efecto. De entre todos aquellos nombres vamos a precisar de brevemente el significado de los conceptos más cercanos a la idea de amor: *amistad*, *benevolencia*, *deseo* (o concupiscencia) y *dilección* (cuyo sentido, en castellano, está supuesto tras palabras como *predilección* y *diligencia*.)

En primer lugar, el *deseo*. *Amar algo* y *desear algo* no son realidades equivalentes. Podemos amar algo y no desearlo porque ya lo tenemos; sin embargo, si *deseamos* alcanzar una cosa, *previamente* la hemos de *amar*, pues el deseo es el *efecto* propio del amor cuando el amante no posee la cosa amada, o la posee de manera imperfecta.

Por su parte, la *benevolencia* significa *un acto de la voluntad*; por eso la palabra *benevolencia* no presenta relación con cualquier tipo de amor sino con el amor intelectual. El término *benevolencia* significa, en sentido estricto, *querer el bien del otro por causa del otro mismo*, es decir, porque se ve que la otra persona es digna de ese bien: se trata de un querer desinteresado; así entre los amigos verdaderos existe un amor benevolente. No obstante, también, en un sentido más amplio, se puede entender la *benevolencia* como el mero *querer el bien del otro* sin considerar si queremos ese bien sólo por causa de la persona misma, o por el contrario, porque esperamos sacar algún provecho del beneficio que el otro recibe (así, por ejemplo, si queremos que nuestro superior reciba un ascenso para poder nosotros ser ascendidos a su puesto). Para el Doctor Angélico no toda *benevolencia* entraña amor, ni todo amor de la voluntad supone *benevolencia*, sino sólo el amor en su grado más perfecto, el cual es llamado ‘amor benevolente’ o ‘amor de benevolencia’³¹. Ahora bien, en el fondo, la *benevolencia*, incluso entendida como acto simple de la voluntad, supone siempre al menos un grado ínfimo de amor.

Otro nombre usual en el lenguaje tomista acerca del amor es la *dilectio*, literalmente *dilección*. La *dilectio* significa el amor en el apetito intelectual; es el acto de amor precedido de una elección libre de la voluntad³²; este carácter electivo queda manifiesto en palabras tales como *predilección* o *preferencia*. Santo Tomás suele usar este término para referirse al acto de amor de la caridad³³; sin embargo, no pocas veces usa el término *dilectio* en un sentido lato, como mero sinónimo de amor voluntario, vaya o no precedido de elección.

También encontramos el término *amatio*. Aunque de uso menos frecuente (aparece principalmente en el Comentario a la Ética), la *amatio* (‘amación’) pretende señalar el *acto* de amar antes que el *estado interior* o *hábito* de amor; por eso el Aquinate la define como el ‘acto de la amistad’³⁴. En otro lugar, afirma que

³¹ Cfr. *In IX Ethic.*, lec.5, nn.1822-1823; *Summa Theol.*, 2-2, q.27, a.1; *In III Sent.* d.27, q.2, a.1.

³² Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, q.26, a.3; *In III Sent.* d.27, q.2, a.1 c.

³³ Cfr. *Summa Theol.*, 2-2, q.27.

³⁴ Cfr. *In VIII Ethic.*, lec.3, n.1563.

la *amatio* añade al amor una cierta intensidad o vehemencia: la *amatio* es cierto amor vehemente³⁵.

La noción de *amistad* añade al amor una cierta *reciprocidad*. La amistad es un amor benevolente mutuo, conocido por ambos amigos y fundado en la comunicación de un bien. Está directamente emparentada con la *dilectio* puesto que la amistad entraña cierta elección del amigo³⁶. El Doctor Angélico entiende que la amistad constituye el modo más perfecto de amor, porque incluye todos los demás modos de amor en su grado más pleno³⁷.

Finalmente debemos dar una breve definición del término *querer (velle)*, cuya sustantivación se traduce por *volición (volitio)*. *Querer* significa en primer lugar, el acto más propio de la voluntad: la operación más propia de la *voluntas* es *velle*. *Querer (velle)* es el acto de la voluntad *cuyo objeto es el fin*. *Queremos (volumus)* ser felices; *queremos* tener amigos o contemplar un paisaje bello o comer algo agradable; *queremos* que los demás estén contentos o que nos aprecien... Todo esto lo podemos querer en sí mismo, como fin, sin buscar otra cosa más allá de esto. Pero al querer estas cosas, nuestra voluntad se extiende también a todo aquello que nos sirve de medio para alcanzar nuestro fin; por tanto, también decimos que *queremos* viajar, por ejemplo, para ver aquel lugar tan hermoso, o que *queremos* hacer favores para que los demás sean felices... De cualquier manera, antes que a los medios, el acto de la voluntad, el querer, se refiere principalmente al fin³⁸. La distinción entre *querer* y *amar* es sumamente sutil, si es que la hay. En principio, no todo querer implica directamente un amor, puesto que se puede querer el mal para alguien; ni todo amor implica una volición directa del amante, ya que el amor natural y el amor sensitivo no suponen acto alguno de la voluntad; no obstante, todo amor intelectual entraña algún modo de volición, ya sea como adhesión al fin o a los medios en orden al fin. En suma, por ahora, quede establecido que no todo amor conlleva una volición (pues está el amor sensitivo), ni toda volición tiene razón de amor; pero que todo amor intelectual importa necesariamente algún *querer* de la voluntad.

Distinguido el amor de otras realidades afines, podemos intentar ahora una definición lo máximamente exacta y universal que sea posible. La tarea no es sencilla porque existen tantos modos de amor como modos de apetitos, a saber, tres: amor natural, amor sensitivo y amor intelectual. Cada uno de estas *especies* de amor corresponde a realidades distintas en su naturaleza: el primero no es más que el *orden* del ente a su perfección; el segundo, una pasión, el tercero, un acto de la voluntad; pero los tres se encuentran tan íntimamente relacionados en la vida humana que el ámbito de su acción es, muchas veces, difícil de precisar.

³⁵ Cfr. *In III Sent.* d.27, q.2, a.1.

³⁶ Cfr. *Summa Theol.*, 2-2, q.23, a.1; *In VIII Ethic.*, lec.2, n.1561; *In III Sent.* d.27, q.2, a.1.

³⁷ Cfr. *In III Sent.* d.27, q.2, a.1.

³⁸ Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, q.8, a.2 y q.13, a.3.

2. 1. Principio de movimiento.

“El amor es algo propio del apetito, pues el objeto de ambos es el bien; y, por consiguiente, según la diferencia del apetito así también se establece la diferencia del amor. (...) En cada uno de estos apetitos se da el nombre de amor a lo que es *principio del movimiento que tiende al fin amado*. En el apetito natural, el principio de tal movimiento es la *connaturalidad* del apetente con aquello a lo cual tiende, connaturalidad que puede llamarse amor natural (...). Y de modo semejante, la ‘coadaptación’ del apetito sensitivo o de la voluntad con un determinado bien, es decir, la *complacencia* misma en el bien, se llama amor sensitivo o intelectual y racional”³⁹.

Este pasaje sintetiza todas las definiciones que el Angélico ha dado acerca del amor y concreta el modo propio del amor en el apetito elícito.

La tradición tomista, por lo general, da como definición *estricta* del amor la siguiente: el amor es un acto del apetito que tiene por objeto el bien considerado de manera absoluta (*simpliciter*)⁴⁰. Se indican aquí el género (acto del apetito) y la diferencia específica (cuyo objeto es el bien *simpliciter*); se trata de una definición perfectamente deducible de la doctrina del Doctor Angélico⁴¹, y además es exacta: queda declarada la naturaleza de lo definido y se distingue de otras realidades y actos afines (como son las demás pasiones y afectos: deseo, alegría, tristeza, esperanza, etc.). Sin embargo, en esta definición no queda claro a qué realidad se está refiriendo, en qué consiste realmente ese acto del apetito referido al bien *simpliciter*.

El amor es algo propio del apetito, porque tiene por objeto el bien. Sólo el apetito tiene por objeto el bien; pues la inteligencia puede tener por objeto, en todo caso, la *verdad* acerca del bien. Así, en cuanto el Aquinate compara el apetito con un movimiento –el movimiento de inclinación hacia el bien– el amor viene a ser ‘principio del movimiento que tiende al fin amado’, por el hecho de referirse al bien de una manera absoluta. Pero el principio de la tendencia hacia un fin puede ser de dos tipos: o un motor extrínseco (como en el caso de la flecha disparada por el arquero) o una forma intrínseca, de la cual surge una inclinación interna al sujeto que designamos con el nombre de apetito. El amor constituye un *principio intrínseco de tendencia hacia el fin*, y por tanto, pertenece al orden apetitivo. Realmente, si el amor es la respuesta del apetito al bien en su razón absoluta, le

³⁹ “Amor est aliquid ad appetitum pertinens: cum utriusque obiectum sit bonum. Unde secundum differentiam appetitus, est differentia amoris. In unoquoque autem horum appetituum, amor dicitur *illud quod est principium motus tendentis in finem amatum*. In appetitu autem naturali, principium huiusmodi motus est *connaturalitas appetentis ad id quod tendit*, quae dici potest amor naturalis (...). Et similiter *coaptatio appetitus sensitivi, vel voluntatis, ad aliquod bonum, idest ipsa complacencia boni*, dicitur amor sensitivus, vel intellectivus seu rationalis”. *Summa Theol.*, 1-2, q.26, a.1.

⁴⁰ Cfr. *Summa Theol.*, 1, q.20, a.1. También RAMÍREZ, S., O.P., *De passionibus animae: in I-II Summae Theologiae divi Thomae expositio*, comentario a la cuestión 26; y MANZANEDO, M.F., *El Amor y sus Causas*. STUDIUM, XXV, 1985, fasc.1, p.43.

⁴¹ Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, q.23, aa.1 y 4.

corresponde plenamente el carácter de *principio* de movimiento apetitivo, en tanto y en cuanto el bien mismo es principio de tal movimiento.

Así definida, la noción de amor es lo suficientemente genérica para referirse tanto al apetito natural como al apetito elícito; sin embargo, una definición tal es todavía demasiado vaga, ¿en qué consiste ese principio de movimiento tendencial? De hecho, la forma aprehendida o la forma natural pueden también definirse legítimamente como principio de movimiento; el bien también es principio de movimiento y el apetito en sí mismo también lo es. ¿Qué cosa es ese principio que constituye el amor?, ¿es una operación, un movimiento, una cualidad, un hábito, una pasión o tiene algún otro estatuto ontológico?

2. 2. Connaturalidad y coadaptación.

“En el apetito natural, este principio es la *connaturalidad* del apetente con aquello hacia lo cual tiende.” A nivel de la tendencia natural, la causa que genera un ser (por ejemplo, una reacción que da origen a un determinado elemento químico) le da una cierta formalidad (en este caso, un *modo de ser* que le hará *comportarse* de determinada manera, por ejemplo, oxidándose, frente a determinadas circunstancias) y en esta misma forma viene implicada la *connaturalidad* de ese ser con todo aquello que le es conveniente (así, a tal elemento le será connatural el oxidarse en aquellas circunstancias). La connaturalidad viene a significar una cierta *proporción* entre la naturaleza del ente y aquello que le es conveniente. Y como esta proporción o connaturalidad es siempre actual (porque proviene de la misma forma natural, que está siempre en acto), resulta que *el amor natural es siempre actual*, aunque no siempre esté presente aquello que constituye su bien *conveniente*. No se trata de que la cosa esté actuando siempre de aquel modo en concreto al cual está inclinada, pero sí de que siempre le es connatural, apropiado a su naturaleza, el obrar de esa manera y tender a ese bien. Dicho amor, más que una operación o movimiento determinado, *se identifica plenamente con el apetito natural*: el amor natural corresponde al *peso óntico* de cada cosa hacia lo conveniente para su naturaleza. Por tanto, al amor natural, en cuanto no es otra cosa que connaturalidad, le corresponde perfectamente la noción de *principio* por el cual la cosa se inclina hacia la perfección propia de su naturaleza, hacia el fin amado.

No sólo respecto al apetito natural, sino también respecto al apetito elícito, el amor consiste en cierta *connaturalidad*. Pues como principio de inclinación hacia el bien, el amor no puede entenderse *meramente* como la presencia de la forma (natural o cognoscitiva) en el amante; el amor dice referencia al *esse* de la cosa y, por lo mismo, el amor es cabalmente la *proporción*, la *aptitud*, la *connaturalidad* entre el ser del sujeto y el ser de la realidad amada. Sin embargo, en el apetito animal, esta proporción requiere un *llegar a ser*, un *recibir* la forma con la cual debe connaturalizarse. Puesto que el apetito elícito es potencia pasiva, debe ser inmutado por su objeto, el bien, para poder connaturalizarse con él. Debido a la necesidad de este proceso, Santo Tomás define el amor elícito como ‘coadaptación’ antes que como connaturalidad: “y de manera semejante, la ‘coadaptación’ del apetito sensitivo o de la voluntad con un bien determinado (...) se llama amor sensitivo o amor intelectual y racional (respectivamente).”

Ciertamente el amor en el apetito elícito también exige una connaturalidad del apetito con un determinado objeto amado, pero esta connaturalidad no proviene de la forma substancial del apetente, sino *de la forma aprehendida*, de ahí que el apetito elícito no esté siempre connaturalizado con su bien propio, de modo que tampoco está siempre en acto respecto de su objeto. Aunque en sí mismo es una potencia de tendencia hacia el bien, el apetito elícito se encuentra indeterminado respecto de todo bien en concreto: es preciso que primero el sujeto conozca el bien antes de apetecerlo, y que su apetito quede determinado hacia la cosa conocida como hacia su bien. Así, por tanto, conocida una cosa, el apetito debe connaturalizarse con ella, debe *conformarse* a ella. Esta conformación constituye el primer efecto que el bien ejerce sobre el apetito y recibe el nombre de *coaptatio* del apetito con el objeto.

El amor en el apetito elícito ya no es la mera connaturalidad de la forma natural, sino que una *inmutación*, un *ser afectado* el apetito por su objeto. El resultado de esta afección es la ‘coadaptación’, conformidad o proporción del apetito con su bien, es decir, que el apetito se encuentre como proporcionado o semejante a su objeto, que lo apetecible se *imprima* en cierto modo en la intención del apetito (*faciens se quodammodo in eius intentione*).

El apetito elícito en los entes finitos es una potencia operativa, pero es una potencia *pasiva*, en cuanto tiene un motor extrínseco al apetente mismo: el bien⁴². Considerando esta pasividad del apetito frente al bien, el Doctor Angélico puede comparar el acto de tendencia del apetito con el movimiento de los cuerpos por la fuerza de un agente.

“Un agente natural produce un doble efecto en el paciente, pues primero le da una forma y, luego, el movimiento consiguiente a ella; así como el que genera un cuerpo le da la gravedad y el movimiento consiguiente a la misma. Y la gravedad, que es el principio del movimiento hacia el lugar natural, puede llamarse en cierto modo *amor natural*. De manera semejante, lo apetecible da al apetito, primero, cierta ‘coadaptación’ a él mismo, la cual es *complacencia en lo apetecible*; y de ésta se sigue el movimiento hacia lo apetecible. (...) En efecto, lo apetecible mueve al apetito *haciéndose* en cierto modo en su intención (...). Por tanto, *la primera inmutación del apetito por lo apetecible se llama amor, que no es otra cosa que la complacencia en lo apetecible*”⁴³. Todo agente natural actúa sobre el paciente, primero, imprimiendo en él su propia forma y, segundo, dando

⁴² Cfr. ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, III, c.10, 433 b 15 ss.

⁴³ “Agens autem naturale duplicem effectum inducit in patiens: nam primo quidem dat formam, secundo autem dat motum consequentem formam; sicut generans dat corpori gravitatem, et motum consequentem ipsam. Et ipsa gravitas, quae est principium motus ad locum connaturalem propter gravitatem, potest quodammodo dici amor naturalis. Sic etiam ipsum appetibile dat appetitui, primo quidem, quandam coaptationem ad ipsum, quae est complacencia appetibilis; ex qua sequitur motus ad appetibilis. Nam appetitivus motus in circulo agitur, ut dicitur in III *De Anima*: appetibile enim movet appetitum, *faciens se quodammodo in eius intentione*, et appetitus tendit in appetibile realiter consequendum, ut sit ibi finis motus, ubi fuit principium. *Prima ergo inmutatio appetitus ab appetibili vocatur amor, qui nihil est aliud quam complacenciam appetibilem*”. *Summa Theol.*, 1-2, q.26, a.2.

el movimiento consiguiente a la forma. Por esta razón, el apetito, antes de tender hacia un bien, ha de conformarse con él, y una vez conformado, tiende.

Santo Tomás recurre también a otro paralelismo para explicar la ‘coadaptación’ del apetito al ser inmutado por el bien, a saber, compara la ‘coadaptación’ del apetito con la información de la inteligencia: el amor se da al ser *informado* o *conformado* el apetito con la forma de la cosa amada, así como el conocimiento se produce al ser informada la inteligencia por la especie conocida. De aquí entenderá el santo que el amor es también transformación y quietud, pero de esto trataremos más adelante⁴⁴.

2. 3. Complacencia

¿En qué consiste esta *primma immutatio*, esta *coaptatio* del apetito elícito con el bien? Hasta ahora, la terminología usada proviene del ámbito de los movimientos y acciones físicas; pero es preciso traducir las palabras al lenguaje de la vida apetitiva. La ‘coadaptación’ del afecto, la inmutación primera del bien no es otra cosa que *complacencia*: la complacencia del apetito en el bien. Como ya hemos visto, el Doctor Angélico repite muchas veces esta idea:

“El amor implica cierta connaturalidad o *complacencia* del amante en el amado”⁴⁵. “La aptitud o proporción del apetito al bien es el amor, *que no es otra cosa que complacencia en el bien*”⁴⁶. “El amor, aunque no designa el movimiento del apetito que tiende a lo apetecible, sí denota el movimiento del apetito por el cual es inmutado por lo apetecible, *de modo que éste le produzca complacencia*”⁴⁷.

La ‘coadaptación’ del apetito significa una cierta *inmutación* y con más propiedad una *información* del apetito por la forma del bien que es su objeto. Esta recepción de la forma en el apetito debe corresponder a una actualización distinta de la que se realiza en la inteligencia. Recordemos ahora que la inteligencia es actualizada por la especie, mientras que el apetito es informado por *la forma del bien*, y el bien es lo perfectivo del ente no sólo según la especie (la cual se presupone), sino también *según el ser de la cosa*. Recordemos también cómo actúa el bien en el apetito: si el sujeto no posee esa perfección, mueve al apetito para que tienda a ella, y si la posee, el apetito descansa en su posesión. Pero antes

⁴⁴ Cfr. *In III Sent.*, d.27, q.1, a.1.

⁴⁵ “Quia, ut dictum est, amor importat quaedam connaturalitatem vel complacentiam amantis ad amatum”. *Summa Theol.*, 1-2, q.27, a.1.

⁴⁶ “Ipsa autem aptitudo sive proportio appetitus ad bonum est amor, qui nihil aliud est quam complacencia boni”. *Summa Theol.*, 1-2, q.25, a.2.

⁴⁷ “Amor, etsi non nominet motum appetitus tendentem in appetibile, nominat tamen motum appetitus quo immutatur ab appetibili, ut ei appetibile complaceat”. *Summa Theol.*, 1-2, q.26, a.2 ad 3.

“El amor implica cierta complacencia del amante en el objeto amado, y por eso implica también la unión afectiva tendente a la unión real con dicho objeto. (...) La complacencia en el bien produce una unión afectiva, de manera que el amante tiende a unirse con el bien e incluso a identificarse psíquicamente con él”. MANZANEDO, M.F., *op. cit.*, p.44.

de ser buscado o poseído, antes de darse estos modos de inclinación, el bien actúa en el apetito produciendo la proporción o connaturalidad entre el apetito mismo y el ser de la cosa apetecida. Esta proporción es según la forma y según el ser, y por ende, implica cierta unión: el apetito se ha vuelto semejante en algún grado a la cosa existente, y en cuanto semejante, puede decirse que el apetente, al amar algo, posee ya de algún modo aquello que ama.

Ahora bien, si existe algún grado de unión con el bien, inmediatamente se da algún modo de *reposo*, de *aquietamiento* en el bien aprehendido. “En cuanto el afecto es informado y determinado por el amor, así como el intelecto por los principios y las quiddidades, es preciso que todo movimiento de la parte afectiva proceda a partir del *aquietamiento* y *terminación* propios del amor”⁴⁸. “El amor es cierto *aquietamiento* del apetito”⁴⁹.

Íntimamente ligada con las ideas de *información* y *aquietamiento* del apetito en el bien, está la noción de *terminatio* del apetito. “El amor es terminación del movimiento apetitivo”⁵⁰. “El amor supone terminación del afecto al ser informado por su objeto”⁵¹.

El vocablo *terminatio* quiere decir *delimitación*, *definición*, *limitación*, *distinción*, y también *conclusión*, *terminación* o *fin*. Entraña, pues, la idea de *determinación*, de un *describirse* o *configurarse* el ser de una cosa, y a la vez de una *plenitud* o *acabamiento*. Podríamos afirmar que la *terminatio* significa la *definición* de una cosa con todos sus contornos (y así su distinción de otras), teniendo a la vez su posición en el ser, es decir, teniendo una existencia completa, acabada, según su propia naturaleza. Esta definición y acabamiento es la función propia de la forma, que es aquello por lo cual algo es lo que es.

Hemos dicho que el apetito es, por definición, un principio motor, es principio de inclinación hacia el bien y, por consiguiente, se encuentra movido por éste. El apetito es, por tanto, en sí mismo indeterminado; el apetito creado es, a semejanza del intelecto creado, a modo de una materia informe respecto a cualquier bien determinado. El bien concreto informa al apetito y por esto mismo, lo termina y lo completa. No otra cosa quiere decir que el amor sea un *aquietamiento* del afecto: por el amor el apetito queda informado por el bien, queda definido y, en consecuencia, descansa en ese bien.

El *aquietamiento* del afecto por el amor no es el *término* de la tendencia a buscar el bien y poseerlo, sino su *principio*. La información del afecto por el bien se compara con la información del intelecto por las quiddidades y primeros principios, pues el intelecto, a partir de las esencias procede y avanza al conocimiento de los primeros principios, y desde éstos a la deducción de las

⁴⁸ “Cum ergo affectus informetur amore et terminetur sicut intellectus principiis et quidditatibus, ut prius dictum est; oportet quod omnis motus affectivae procedat ex quietatione et terminatione amoris” *In III Sent.*, d.27 q.1 a.3.

⁴⁹ “Amor est quaedam appetitus quietatio” *Ibid.* q.2, a.1

⁵⁰ “Dicendum est de amor qui est terminatio appetitivi motus”. *In III Sent.*, d.27 q.1, a.2.

⁵¹ “Amor enim dicit terminationem affectus per hoc quod informatur suo objecto”. *In III Sent.*, d.27 q.1, a.3.

conclusiones. Del mismo modo, sólo en cuanto el apetito está informado y aquietado en un bien determinado puede brotar de él la tendencia del deseo y la posibilidad del gozo en el bien poseído. Este aquietamiento y terminación constituye en sí mismo un principio inmóvil, y en ese sentido más perfecto y fundamental que los movimientos que de este principio se siguen⁵².

El aquietamiento del apetito en el bien se identifica con la *complacencia* en el bien amado. Cuando la inteligencia queda informada por la especie de la cosa, su *respuesta* ante la *especie* es el conocimiento; cuando el apetito queda *informado* por la formalidad de *bondad* de la cosa, su *respuesta* es la complacencia, no en la especie, sino en la cosa misma existente.

La íntima relación que existe entre estos tres modos de entender el amor (a saber, la ‘coadaptación’ o información, el *aquietamiento* y la *complacencia*) queda muy bien expresada en el siguiente pasaje del Comentario a las Sentencias: “El apetito es una potencia pasiva (...). Y todo lo pasivo es perfeccionado en la medida en que es informado por la forma de su activo (de su agente) y en éste se *termina* y *aquieta* su movimiento. Así el intelecto, antes de ser informado por la forma de lo inteligible inquiere y duda. Pero una vez que ha sido informado por ella, cesa su investigación y se fija a aquello; y entonces se dice que el intelecto adhiere firmemente a aquella cosa. De manera semejante, cuando el afecto o apetito está totalmente *imbuido en la forma del bien* que es su objeto, se *complace* en aquél y se le adhiere como fijo en éste mismo, y entonces se dice que lo ama”⁵³. De la información por el bien (o ‘coadaptación’ del apetito al bien) resulta el aquietamiento del apetito, que se adhiere como *fijo* a la cosa. Y esta quietud en el bien es complacencia.

Para comprender mejor la naturaleza de la complacencia propia del amor es preciso distinguirla de aquella que es propia del gozo. El gozo es un afecto que implica esencialmente el descanso o reposo del apetito en el bien presente o poseído; constituye un efecto del amor, puesto que el apetito se goza o se deleita una vez que ha alcanzado el bien *amado*. Ahora bien, si definimos el amor como cierta complacencia, ¿no se reduce así el amor al placer, al gozo?, ¿no se están confundiendo ambos conceptos? De hecho, supuesta la definición de amor como complacencia, ambos (amor y gozo) consistirían en una especie de reposo y ambos implicarían algún modo de presencia cognoscitiva del bien.

⁵² Cfr *Ibíd.* q.1, a.3.

⁵³ “Appetitus autem est virtus passiva. (...). Omne autem passivum perficitur secundum quod formatur per formam sui activi et in hoc motus ejus terminatur et quiescit. *Sicut intellectus*, antequam formetur per formam intelligibillis, inquirat et dubitat: qua cum informatus fuerit, inquisitio cessat et intellectus in illo figitur; tunc et dicitur intellectus firmiter illi rei. *Similiter* quando affectus vel appetitus omnino *imbuitur forma boni* quod est sibi objectum, complacet sibi in illo et adhaeret ei quasi fixum in ipso; et tunc dicitur amare ipsum”. *In III Sent.*, d. 27, q.1, a.1.

Esta ‘información’ supone un componente cognitivo, una ‘estimación’ de la bondad de lo apetecido, a la vez que un componente afectivo que es la experiencia de la cosa como perfecta del sujeto, experiencia que, si es a nivel apetitivo, debe cristalizar, de una u otra manera, como cierta complacencia en el bien.

Sin embargo, Santo Tomás es muy claro al distinguir una complacencia de la otra: “La primera inmutación de lo apetecible sobre el apetito se llama amor, que no es otra cosa que complacencia en lo apetecible; y de esta complacencia se sigue el movimiento hacia lo apetecible, que es el deseo, y por último, *el descanso, que es gozo*”⁵⁴. El amor es cierta complacencia *a partir de la cual* proceden tanto el movimiento de deseo, de inclinación afectiva hacia el objeto, como el deleite o descanso en el bien poseído. ¿En qué se distinguen, por tanto, ambas realidades? Ciertamente el término *complacencia* supone siempre algún modo de descanso en el bien *en la medida en que está presente*: no hay complacencia sin reposo, y no hay reposo sin presencia. Pero en el caso del gozo (o el deleite) dicha complacencia consiste en el reposo en el bien *adquirido*; en cambio, el amor entraña el reposo en el bien en cuanto *adecuado* o *proporcionado* al apetito. El amor es la primera respuesta del apetito ante el bien y supone cierta conformación del apetito con ese bien; implica no sólo que las facultades cognitivas capten el objeto apetecido, sino que el mismo apetito lo asuma como *bueno*, como *amable*, como perfección digna de constituirse en fin para el sujeto. Tal *asumir* el objeto conocido como amable equivale, en el orden apetitivo, a un *complacerse* el apetito en el objeto *en cuanto el objeto es proporcionado* a la tendencia del apetito mismo. Ciertamente tal complacencia supone algún modo de presencia, pero no se trata de la presencia mediante una unión real, sino mediante la aprehensión de la forma de lo amado: porque las potencias cognoscitivas pueden proyectar el objeto conocido como bueno y como fin.

En cambio, el deleite supone la presencia y unión *real* de la cosa amada con el apetente: se llega al gozo cuando el amante logra en acto aquella realidad que proyectaba como fin, y a la cual ya amaba en cuanto proporcionada a su ser. La complacencia del deleite supone la actual posesión del bien amado; el amor no. Sin embargo, no existiría gozo en el bien sin amor, porque el apetito sólo puede reposar gozosamente en la posesión real del bien que *ya desde antes* le complacía en cuanto proporcionado.

Tres objeciones pueden presentarse en contra de la identificación de amor y complacencia.

Primero, que el término *com-placencia* parece referirse únicamente a la operación del apetito sensitivo: estrictamente hablando, el placer pertenece al orden sensible. En segundo lugar, que la complacencia, puesto que es consecuencia de la inmutación del bien en el apetito, entraña un carácter esencialmente pasivo: si el amor es complacencia, entonces no existe amor en Dios, pues en Él no se da potencialidad ninguna; y afirmar que en Dios no hay amor es totalmente falso, pues Dios mismo es amor. Finalmente, si el amor es complacencia parece quedar radicalmente comprometido el desinterés del amor: la complacencia parece que sólo puede darse respecto al bien *proporcionado* o

⁵⁴ “Prima ergo immutatio appetitus ab appetibili vocatur amor, qui nihil aliud est quam complacentia appetibilis; et ex hac complacentia sequitur motus in appetibile, qui est desiderium; et ultimo *quies, quae est gaudium*”. *Summa Theol.*, 1-2, q.26, a.2; cfr. q.25, a.2.

conveniente para el sujeto mismo, y por tanto, lo amado siempre se ama en cuanto es bueno *para uno*. Intentaremos dar respuesta ahora a las dos primeras objeciones, la tercera merece ella sola un capítulo aparte, porque toca el centro *neurálgico* de esta investigación.

¿La *complacencia* del amor pertenece sólo al orden de lo sensible? Santo Tomás es bastante explícito a este respecto: “La ‘coadaptación’ del apetito sensitivo *o de la voluntad* con un bien determinado, esto es, *la complacencia misma en el bien*, se llama amor sensitivo *o intelectual y racional*”.

También el amor intelectual se define como *complacencia*, aunque se trate de una *complacencia* intelectual y, por tanto, sin pasión. Por el contrario, la *complacencia* que entraña alteración orgánica, es decir, la *complacencia* como pasión, pertenece plenamente al apetito sensitivo. Pero tanto en uno como en otro apetito el amor merece plenamente el calificativo de *complacencia*.

La experiencia nos muestra que el apetito sensitivo se complace ante un determinado bien sensible, aunque no lo tenga delante. En castellano decimos que aquella cosa ‘nos gusta’; por ejemplo, a una persona ‘le gusta’ un determinado alimento, aunque en este momento preciso no lo tenga, ni lo esté comiendo ni esté intentando conseguirlo; y aunque pasara mucho tiempo sin probarlo, no por esto dejaría de gustarle, de complacerle. Esta *complacencia* se da porque existe una cierta proporción, cierta adecuación entre el apetito sensitivo y un determinado bien sensible, e implica sensación de agrado (ante el recuerdo de aquel bien, por ejemplo) y cierta conmoción corporal conjuntamente con la sensación agradable.

De manera análoga, la voluntad se complace en ciertos bienes aunque no los posea, y esto significa que los ama. Así el avaro se complace en el dinero, aunque no lo tenga, y el que quiere aprender se complace en la ciencia, aunque sea ignorante, y el que ama a una persona se complace en ella aunque ésta esté lejos o no le corresponda. Y esta *complacencia* volitiva equivale a decir que la persona descansa, se alegra en el bien que ama, aunque esta alegría del espíritu no signifique necesariamente una alteración física ni una sensación corpórea. Significa simplemente que la voluntad se aquieta en un determinado bien conocido y lo asume como fin, de modo que si no lo posee quiere alcanzarlo y cuando lo alcanza se goza en ello.

El segundo problema radica en determinar si la definición del amor como *complacencia* del apetito entraña necesariamente o no la potencialidad del sujeto. Si la respuesta fuese afirmativa el amor podrá definirse como *complacencia* sólo a nivel del ente finito. Y de entrada pareciera que sí, porque se ha identificado la *complacencia* con la *primera inmutación* del apetito, con la ‘coadaptación’, con el *conformarse* el apetito con su bien. Todas estas expresiones suponen movimiento y potencialidad, todas implican cierta pasividad del apetito respecto del bien. De hecho, afirma Santo Tomás que el amor, entendido como *primma immutatio*, consiste en un cierto modo de pasión, incluso aquel amor que está en la voluntad. Ciertamente el término *pasión* se aplica en sentido propio al apetito sensitivo (puesto que a este nivel el amor implica cambios corpóreos), no obstante, también

se puede llamar *pasión* al amor en la voluntad, aunque en sentido impropio, *en la medida en que la voluntad es movida por su objeto*⁵⁵. La voluntad creada también es, de alguna manera, *inmutada* y debe coadaptarse a su objeto para que éste le sea proporcionado.

Es evidente, pues, que el amor definido como *primera inmutación* implica pasividad y así no conviene esta definición al amor en Dios. ¿Qué pasa, entonces, con la definición del amor como complacencia? ¿Supone en su mismo concepto la pasividad? Casi inmediatamente tendemos a concluir: la complacencia define al amor sólo en el ámbito de las criaturas, implica potencialidad, puesto que la inmutación, la ‘coadaptación’ conllevan pasividad, y la complacencia se ha establecido como ligada a estas afecciones: la complacencia es el *resultado* del proceso de ‘coadaptación’. Por tanto, o en Dios no existe el amor o su amor no puede entenderse como complacencia (y entonces se trata de una realidad totalmente distinta al amor creado)... o el amor en general no puede definirse con propiedad como complacencia.

Ahora bien, desde el conocimiento de la fe sabemos que Dios se complace en sus criaturas, que “encuentra su *complacencia* entre los hijos de los hombres” y que Él mismo afirma “Éste es mi Hijo, el amado, en quien me *complazco*”⁵⁶. Podemos pensar que, en la creación, al ver Dios ‘que era bueno’ todo cuanto había hecho, *encontró complacencia* en ello y *descansó* en el bien que había creado. Si la complacencia supone potencialidad en su misma noción, la conclusión es que todas esas afirmaciones son metafóricas.

Si en Dios hay amor (y lo hay, como nos lo enseña la fe y la razón), su amor constituye el modelo de amor perfecto, la plenitud del amor; si en Dios hay amor, el amor no puede entrañar en su esencia ninguna imperfección, ningún grado de potencialidad ni de pasividad, sino que debe indicar un modo de perfección, aunque de hecho en las criaturas el amor quede mezclado con la potencialidad y limitado por ésta. Debemos, por consiguiente, determinar si la

⁵⁵ Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, q.26, a.3.

⁵⁶ *Mt.* 3, 17.

“En cualquier cosa en que reluce el bien de alguien, en eso se complace ese mismo sujeto, así como el artista se complace en su hermosa obra, o como cuando el hombre ve su imagen, bella, en el espejo. La bondad divina se encuentra en cualquier criatura particular, pero no está nunca toda perfecta, sino en el Hijo y en el Espíritu Santo; y por esto (el Padre) no se complace del todo sino en el Hijo, que tiene tanto de bondad como el Padre”.

“In quocumque enim relucet bonum alicuius, in illo aliquid complacet sibi, sicut artifex sibi complacet in pulchro artificio suo, et sicut si homo videat suam pulchram imaginem in speculo. Bonitas divina est in qualibet creatura particulari; sed numquam tota perfecta nisi in Filio et Spiritu Sancto; et ideo totum non complacet sibi nisi in Filio, qui tantum habet de bonitate quantum Pater”. *Super Evang. S. Mth.*, n. 302

“En el cual se complace mi alma, esto es, mi voluntad. Éste es un amor especial, porque la voluntad no descansa si no encuentra lo que place; y nada place, sino por gracia, y nada grato falta en Cristo”.

“In quo complacuit animae meae (Is., 42, 1), id est, voluntati meae: et haec est specialis dilectio, quia voluntas non quiescit nisi invenit placitum. Nihil autem placet, nisi per gratiam, et nihil gratum defuit in Christo. *Ibid.*, n. 999.

complacencia conlleva la potencialidad en su misma esencia, porque de ser así, ya no constituye una definición apropiada de amor, pues no puede aplicarse al amor perfecto.

Si se quiere comprender plenamente la esencia de la complacencia amorosa, es preciso tener presente que entraña en sí misma una ordenación directa al gozo. Es cierto que Santo Tomás distingue la complacencia *amorosa* de la *gozosa*, porque el deleite y el gozo son sinónimos del *descanso* o *aquietamiento* del apetito en el bien *presente y percibido como poseído*⁵⁷. Pero en la complacencia amorosa, es decir, en el ‘reposo consciente en el bien *en cuanto adecuado*’ existe ya cierta unión e identificación con el bien. Si el apetito, al complacerse en un bien por el amor, no posee aún y de manera real ese bien, se encontrará necesariamente inclinado a poseerlo, como si esa primera complacencia estuviese *llamada* a completarse en la *posesión real* en la cosa misma. En otras palabras, el gozo debe entenderse como idéntico con el amor llevado a su plenitud, a su completa perfección: la complacencia final que constituye el gozo no es más que la culminación de la primera complacencia, la complacencia amorosa. De la misma manera en que el acto de ser de un subsistente singular, *llama* al individuo a la plenitud de actualidad de su propia naturaleza, así, de manera proporcional, la complacencia amorosa en el ser de la cosa amada *llama* al amante a la plenitud de esa misma complacencia mediante la unión real con ese ser.

Complacencia amorosa y gozo tienen, en su raíz, una misma esencia: la de ser descanso en el bien unido, *de algún modo*, al apetito; lo que varía es el modo de unión, y así como el gozo dice razón de perfección, de posesión del bien y no de carencia, así también la complacencia amorosa en sí misma dice razón de perfección y no de carencia ¿Por qué? Porque se refiere a un bien *unido en cierto modo al apetito*. La complacencia del amor no implica necesariamente que el bien amado *no* sea poseído en su ser real, sino que al contrario, poseyendo aquel bien esa complacencia permanece, aunque ahora llevada a su culminación, es decir, transformada en gozo. La complacencia del amor es consecuencia de la perfección y no de la imperfección, lo mismo que la complacencia del gozo, pues, *en su modo perfecto*, son una sola y única realidad. Si en algunos entes la complacencia del amor no es inmediata y esencialmente gozo, esto no se debe a la esencial imperfección de la complacencia amorosa, sino a la imperfecta posesión del bien⁵⁸.

Si en el amor se encuentra imperfección y pasividad, ésta no proviene de su carácter de complacencia, sino de la finitud del sujeto apetente y de la mutabilidad del bien apetecido. En un ser tal que poseyera plenamente el bien que ama, en un ser que se identificase con su bien, amor y gozo serían totalmente idénticos; la complacencia en el bien adecuado sería a la vez complacencia en el

⁵⁷ “El deleite es cierto descanso del apetito considerada la *presencia* del bien que deleita”. “Licet enim delectatio sit quies quaedam appetitus, considerata praesentia boni delectantis, quod appetitui satisfacit...” *Summa Theol.*, 1-2, q.31 a.2 ad 2.

⁵⁸ Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, q.31 a.2 y ad 1. El deleite es ‘acto de lo perfecto’ porque proviene de una cierta plenitud, de algo ya existente en acto. Del mismo modo el amor como complacencia supone más bien plenitud que carencia.

bien plenamente unido a él mismo. Así no resulta contradictorio, sino casi necesario, que en Dios el amor sea *complacencia*, puesto que en Él el amor es también posesión plena del bien amado, que es Él mismo.

En la criatura, en cambio, la complacencia en el bien proporcionado no implica la posesión plena de ese bien, de ahí que dicha complacencia esté llamada a transformarse en gozo por la posesión real del bien; de aquí que el amor deba entenderse como ‘principio de inclinación’ hacia el bien amado.

2. 4. Fuerza unitiva: unión y transformación.

“El amor es fuerza unitiva y concretiva, que mueve a los seres superiores a cuidar de los que tienen menos; a los que son iguales a comunicarse lo que ambos tienen, y a los inferiores a convertirse hacia los mejores”⁵⁹.

El Doctor Angélico adhiere plenamente a esta definición del amor porque expresa con exactitud tanto el género próximo del amor (*virtus unitiva et concretiva*) como el obrar que de éste se sigue (*movens superiora ad...*) y que puede tomarse como diferencia específica. Téngase en cuenta que el obrar pertenece esencialmente a la realidad del amor porque el amor es *una fuerza, un motor, un principio de movimiento y de acción*⁶⁰: no podría estar completa una definición del amor si no se incluye en ella el modo en que determina la operación. El amor es, por tanto, *una fuerza de unión que mueve a obrar el bien para quien se ama*.

Ciertamente el amor es fuerza unitiva a modo de *causa* porque es el principio que inclina hacia la unión real con el ser de lo amado. Pero al mismo tiempo el amor en sí mismo es *esencialmente unión* porque implica cierta unidad con el bien que se apetece.

El amor es unión entre el apetito y el bien, porque el amor es justamente la connaturalidad o proporción que existe entre el apetito y aquello que le es conveniente; ahora bien, “por el hecho mismo de tener una cosa aptitud e inclinación hacia otra, ya participa en algo de ella. Y así el amor implica unión”⁶¹.

⁵⁹ “Amor virtus est unitiva et concretiva movens superiora ad providentiam minus habentium, coordinata autem rursus ad communicativam alternam habitudinem, subjecta ad meliorum conversionem”.

Ésta es la traducción latina que usa Santo Tomás en el Comentario a las Sentencias (III, d.27, q.1, a.1); el texto griego no dice exactamente lo mismo, aunque la versión latina conserva el sentido de fondo.

Tòn e5rwta, (...), e2nwtikh'n tina kai sugkratikhn e1nnoh'swmen dúnamin tà mèn u2pértera kinou=san e1pì prónoian tw=n katadeestérwn, tà dè o2móstoica pálin ei1V koinwnikhn a1llhloucían kai e1p! e1scátwn tà u2feiména pròV thn tw=n kreittónwn kai u2perkeiménwn e1pistroph'n. SEUDODIONISIO AREOPAGITA, *De Divinis Nominibus*, n.15; G.3, 714.

⁶⁰ El amor se llama fuerza (*vis*) en cuanto es principio de movimiento y de operación. Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, q.26, a2 ad 1.

⁶¹ “Duplex est unio amati ad amantem. Una quidem realis, secundum scilicet coniunctionem ad rem ipsam. Et talis unio pertinet ad gaudium vel delectationem, quae

Si la connaturalidad con el bien es siempre actual en el apetito natural (lo cual no significa que sea siempre operativa), en el apetito elícito, en cambio, la proporción o connaturalidad supone una *transformación* en la cosa amada. “El amor se llama formalmente *virtud unitiva* porque es la unión misma o nexo o transformación por la cual el amante se transforma en lo amado y en cierto modo se convierte en él mismo”⁶².

En cuanto indeterminado respecto del bien particular, el apetito elícito requiere ser informado por la forma del bien. Tal *información* no puede darse meramente como una presencia de la especie (al modo como se da la información de las potencias cognitivas), sino que implica también una particular referencia al *esse* mismo de lo amado: de tal manera se refiere el amante al bien amado que la forma de lo amado penetra como en el ser mismo del amante y lo transforma. Podemos, ahora, leer completo el pasaje antes citado del Comentario a las Sentencias: “Cuando el afecto o apetito está totalmente *imbuido en la forma del bien* que es su objeto, se *complace* en aquél y se le adhiere como fijo en éste mismo, y entonces se dice que lo ama. De ahí que *el amor no sea otra cosa que cierta transformación del afecto en la cosa amada*. Y puesto que todo lo que se hace forma de algo se vuelve una sola cosa con aquello, por esto, *el amante, por el amor, se hace uno solo con lo amado, que se vuelve forma del amante*”⁶³.

Santo Tomás distingue con cuidado la unión correspondiente al amor respecto a otros modos de unión: la unión amorosa no es la unión que se da entre dos cosas semejantes, ni es la unión por contacto entre dos cosas, ni es la unión propia del conocimiento. La unión del amor es la de la *transformación del amante en lo amado por medio del afecto o apetito*.

La unión entre lo *semejante* es distinta a la unión propia del amor. Ciertamente la semejanza entre dos cosas entraña cierta unión porque implica que una tenga algo que también está en la otra, de modo que entre las cosas semejantes se da cierta común participación *en una misma forma*. Sin embargo, dicha común participación de la misma forma, no significa que los semejantes posean una única forma según el número, sino sólo según la especie o el género.

sequitur desiderium. Alia autem est unio affectiva, quae est secundum aptitudinem vel proportionem: prout scilicet *ex hoc quod aliquid habet aptitudinem ad alterum et inclinationem, iam participat aliquid eius*. Et sic amor unionem importat”. *Summa Theol.*, 1-2, q.25, a.2 ad 2.

⁶² “Unde amor dicitur virtus unitiva formaliter, quia est ipsa unio vel nexus vel transformatio qua amans in amatum transformatur et quodammodo convertitur in ipsum”. *In III Sent.*, d. 27, q.1 a.1 ad 2um.

⁶³ “Quando affectus vel appetitus omnino *imbuitur forma boni* quod est sibi objectum, complacet sibi in illo et adhaeret ei quasi fixum in ipso; et tunc dicitur amare ipsum. Unde *amor nihil aliud est quam quaedam transformatio affectus in rem amatam*.

Et quia omne quod efficitur forma alicujus, efficitur unum cum illo; ideo per amorem amans fit unum cum amato, quod est factum forma amantis. Et ideo dicit Philosophus in IX *Ethic* (c. 4, 1166a 32) quod ‘amicus est alter ipse’ et I *Cor.*, 6, 17: ‘Qui adhaeret Deo unus spiritus est’”. *In III Sent.*, d.27, q.1, a 1.

Los entes semejantes son *uno* según la especie o el género o alguna forma accidental, pero no según su ser individual, pues por la semejanza no se establece ninguna *penetración* del ser de una cosa en la otra. La unión amorosa, en cambio, implica un mayor grado de unidad que la existente entre cosas semejantes, pues se trata de la transformación del afecto en el ser mismo de la cosa amada. De ahí que la unión por semejanza no se identifique propiamente con la unión afectiva, sino más bien con la causa de la unión afectiva⁶⁴.

Por su parte, la unión amorosa no se identifica tampoco con la unión *por contacto*, porque las cosas que se unen por contacto (*congregata*) sólo se conectan superficialmente; por el contrario, en la unión del amor, lo amado penetra en el amante y éste se transforma interiormente en lo amado. No se trata de la unión de dos cosas que se tocan, sino de la unión que se da entre la forma y la materia⁶⁵. Semejante a la unión de contacto es la unión que causa *deleite*, la cual se da por la presencia del bien conveniente, es decir, por la posesión del bien amado. Esta unión es *quasi conjunctio contactus* pues la cosa que adviene no se une según su naturaleza, esto es, no se vuelve de la misma naturaleza y sustancia del apetente, porque esto es imposible. En cambio, la unión del apetito a lo apetecible se realiza según la naturaleza y sustancia, pues lo amado se vuelve forma y sustancia del afecto⁶⁶.

⁶⁴ Que la unión de semejanza es distinta de la unión afectiva del amor queda claramente establecido en la Suma Teológica (1, q.28, a.1 ad 2); puesto que la primera unión es causa de la segunda, y sólo la segunda entraña la ‘transformación’ en lo amado: no en una forma ‘abstracta’, sino la transformación del apetito conforme al ser de un ente concreto e individual.

⁶⁵ “Hay dos modos de unión: *un modo* que da origen a lo ‘uno’ *relativo*, así como la unión de las cosas que se congregan tocándose superficialmente, y tal no es la unión del amor, según la cual el amante se transforma en lo interior del amado. *Otro* es el de la unión que da origen a lo ‘uno’ *en un sentido absoluto*, como en la unión de los continuos, o la unión de la forma y la materia; y tal es la unión del amor, porque constituye a lo amado en forma del amante”.

“*Unio est duplex: quaedam quae facit unum secundum quid, sicut unio congregatorum se superficialiter tangentium; et talis non est unio amoris, cum amans in interiora amati transformatur, ut dictum est. Alia est unio quae facit unum simpliciter, sicut unio continuorum et formae et materiae; et talis est unio amoris, quia amor facit amatum esse formam amantis*”. *In III Sent.*, d.27, q.1, a.1 ad 5.

⁶⁶ “El amor se da por la información del apetito por lo apetecible, el deleite, en cambio, por la unión del amante con la cosa que le es conveniente en cuanto está presente. Pero no es tanta la unión de la cosa a la cosa como la unión del apetito a lo apetecible, porque la cosa unida que causa deleite, no se une según la naturaleza (porque esa unión no causa eso), de donde se da ahí como una unión de contacto. en cambio, el apetito es la misma cosa apetecible según la naturaleza y la sustancia (...) De aquí que el amor una más que el deleite, porque hace que el amante sea, según el afecto, la misma cosa amada; en cambio, el deleite se da por la participación de lo amado en el amante, según que lo amado está realmente presente”.

“*Amor est per informationem appetitus ab appetibili, delectatio autem per conjunctionem rei ex re praesente sibi conveniente. Non autem est tanta conjunctio rei ad rem quanta conjunctio appetitus ad appetibile; quia res adveniens quae delectationem causat, non conjungitur secundum naturam, quia hoc non fit illud; unde est ibi quasi conjunctio contactus, sed appetitus est ipsius appetibilis secundum naturam et substantiam.* (...)”

La unión propia del conocimiento en cierto modo se asemeja a la unión amorosa, puesto que en ambos casos se produce cierta *información* de la potencia; sin embargo, se diferencian bastante en cuanto al término. Pues la operación intelectual termina en la especie, de tal manera que la cosa conocida adquiere el modo del *cognoscente*⁶⁷. En cambio, la unión del amor supone la referencia a la cosa en sí misma: el afecto se transforma en la cosa como es en sí misma, aunque el sujeto no la conozca perfectamente⁶⁸. Santo Tomás repite continuamente esta idea porque en ella se refleja con claridad la manera en que el ente se refiere a la verdad y al bien: lo conocido está en el *cognoscente al modo del cognoscente*; en cambio, por el apetito y el amor, es el amante quien se transforma *al modo de lo amado* y queda como referido en su tendencia hacia el ser de lo amado. Como veremos más adelante, la distinción entre la unión por el conocimiento y la unión por el amor es de radical importancia al determinar de qué modo intervienen ambas operaciones en el acto de contemplación.

Lo característico de la unión amorosa es la transformación del amante en la cosa amada. Lo amado se vuelve *forma* del amante, *en su afecto*. ¿Qué significa esto? Sabemos que la forma de la inteligencia es la especie, y la forma del apetito es el bien. Pero el bien es lo perfectivo del ente a modo de fin. Y si el apetito es una inclinación, entonces su formalidad propia viene determinada por el término de esa inclinación, que es el fin; por lo tanto, que el apetito se transforme en lo amado significa que lo amado se vuelva *fin* de la apetencia del sujeto.

Nos preguntamos qué relación existe entre esta *información* del apetito y el hecho de que el apetito se transforme, por el amor, en lo amado. La respuesta sólo parece ser una: el amor es la complacencia del amante en lo amado, pero esa complacencia no se refiere únicamente a la especie de la cosa tomada en universal, sino a la cosa *según su ser individual* (o, en todo caso, a la especie de la cosa considerada en su existencia concreta). Por la complacencia el apetito descansa en el ser del ente singular de tal modo que puede decirse que tiene cierta *experiencia* de ese ser. Pero ¿cómo el apetente puede tener experiencia de un *esse*

Unde amor plus unit quam delectatio, quia facit quod amans sit secundum affectus ipsa res amata; delectatio autem est per participationem alicujus ab illo, secundum quod est realiter praesens” *Ibid.* a.3 ad 2um.

⁶⁷ “El conocimiento se realiza según que lo conocido está en el *cognoscente*; en cambio, hay apetito en cuanto el apetente se inclina a la misma cosa apetecida”.

“Cognitio est secundum quod cognitum est in *cognoscente*: appetitus autem est secundum quod appetens inclinatur in ipsam rem appetitam”. *Summa Theol.*, 1, q.16, a.1. Cfr. *ibid.*, q.82, a.3; q.19, a.6 ad1; 1-2, q.27, a.2 ad2; *In III Sent.*, d.27, a.4; *De Verit.*, q.1, a.2., etc.

Es cierto que, en última instancia, la especie refiere a la cosa misma, pero refiere a la cosa *en cuanto está en el cognoscente y al modo en que está* en el *cognoscente*. Por esta razón, un ser más perfecto que el alma no puede ser conocido plenamente por medio de las especies formadas por ésta, pues el alma le ‘comunica’, en las especie que genera, su propio modo de ser.

⁶⁸ “El amor penetra más en la cosa que el conocimiento, porque el conocimiento se refiere a la cosa según aquello que se recibe en el *cognoscente*; en cambio, el amor, en cuanto el amante es transformado en la cosa misma”.

“Amor magis intrat ad rem quam cognitio; quia cognitio est de re secundum id quod recipitur in *cognoscente*; amor autem est dum ipse amans in rem ipsam transformatur”. *In III Sent.*, d.27, q.1, a.4 ad 10.

que no es su propio *esse*? Porque su propia sustancia, por la nueva formalidad recibida, se ha vuelto semejante al ser de aquello que ama. “El amor hace que lo amado sea conveniente y casi connatural para el amante, en cuanto une el afecto del amante a lo amado”⁶⁹. En cierto modo la cosa misma penetra en el ser del amante y se hace su forma propia⁷⁰. De ahí que lo amado se vuelva fin del amante, a saber, aquello que poseído será reposo de la tendencia del amante, y si no está plenamente presente, será motivo de búsqueda. He aquí, por tanto, la manera en que el amor constituye *esencialmente unión y fuerza de unión*.

2. 5. Complacencia amorosa e inclinación al bien.

“El amor, hablando con propiedad, no existe sino en aquellos seres que poseen conocimiento. Sin embargo, el nombre de amor puede trasladarse a aquellas cosas que a las cuales no puede extenderse el nombre de conocimiento, porque *el amor se dice según que el amante se ordena hacia alguna cosa*, y una cosa puede ser ordenada hacia otra también por un director externo. Y por eso, aquellas cosas que son ordenadas hacia otras por aquellos que poseen conocimiento (a los cuales pertenece el amor), pueden recibir el nombre de amor o de apetito, en cuanto son ordenadas desde sí mismas hacia lo amado”⁷¹.

El amor es acto u operación propia del apetito, la más fundamental y primera de sus operaciones: ‘principio del movimiento que tiende al fin amado’. Donde exista cualquier modo *tendencia intrínseca* existirá algún modo de apetito, y donde ese apetito exista *en acto*, allí habrá algún modo de amor; por eso, encontraremos tantos modos de amor como modos de apetito. Pero así como el apetito se da más perfectamente en los seres cognoscentes (puesto que se mueven desde sí mismos hacia el fin), así también el amor del apetito elícito será acto más perfecto que el amor del apetito natural.

En el lenguaje cotidiano vemos con claridad que el sentido primero de amor jamás se atribuye a los seres no cognoscentes. Decimos que un animal ama (en cierto modo) a su pareja o a sus crías, o que un hombre ama determinada actividad; pero no acostumbramos a decir que una piedra *ame* el centro de la Tierra, ni que dos elementos de cargas distintas se *amen* (en todo caso, decimos que se atraen o que tienden a unirse); y si lo decimos sabemos que estamos hablando de forma metafórica, como cuando se afirma que el fuego *ama* las alturas, o que las raíces *aman* la tierra.

⁶⁹ “Amor autem facit quod amatum sit amanti conveniens et quasi connaturale, in quantum unit affectum amantis amato”. *Ibid*, q.1, a.3 ad 2.

⁷⁰ La máxima expresión de esta unión afectiva se da a nivel del amor intelectual, donde por la complacencia del amante en lo amado, el amante estima a lo amado como otro yo, o al menos como algo que pertenece a su propia perfección.

⁷¹ “Amor, proprie loquendo, non est nisi in illis in quibus est cognitio; sed amoris nomen transmittitur ad ea ad quae cognitionis nomen extendi non potest; quia amor dicitur secundum quod amans ad rem aliam ordinatur, aliquid ad alterum ordinari potest etiam ab exteriori ordinante. Et ideo illa quae ad aliquid ordinantur ab habentibus cognitionem, quorum est amor, in quantum ex seipsis ad amata ordinantur, nomen amoris vel appetitus recipere possunt.” *In III Sent.*, d.27, q.1 a.4 ad 13.

Sin embargo, también en los seres inertes se da una inclinación, una tendencia intrínseca, ¿por qué le negamos a esta tendencia el nombre de amor? Porque la tendencia del amor supone algún grado de conciencia en el amante: llamamos *amor* a una realidad que experimentamos en nosotros mismos, una realidad tal que es esencialmente *percibida* por el sujeto. Extrapolamos el nombre de amor a las cosas inertes en cuanto encontramos una cierta proporción entre la tendencia de la naturaleza no cognoscente y la nuestra; pues así como nuestro amor supone cierta ordenación intrínseca hacia una cosa a modo de fin, así también la tendencia del apetito natural. Y así como nuestro amor entraña una suerte de aquietamiento en el bien, de manera semejante la connaturalidad del ente con aquello que le conviene significa también, en cierto modo, una especie de quietud o reposo. No obstante, nuestra inclinación, que denominamos propiamente amor, entraña la *conciencia* tanto del *fin* al cual nos inclinamos como del *amor* mismo que nos inclina: cuando se da el amor en sentido propio el viviente *percibe* el bien al que tiende y *se percibe* (sensitiva o intelectivamente) amando aquel bien. *El amor, estrictamente hablando, pertenece al ámbito de la experiencia, es decir, de la vida consciente*⁷².

Por consiguiente, si queremos encontrar la definición más exacta del amor, ésta deberá expresar la esencia del amor en su modo más perfecto, y por tanto deberá expresar la esencia del amor *elícito*; o al menos deberá expresar una relación tal entre el apetito y el bien que el analogado principal sea el amor del apetito elícito.

La definición de amor como ‘principio del movimiento que tiende al fin amado’ adolece de excesiva vaguedad: no sólo el amor es principio de este movimiento, sino también el bien, la forma aprehendida y el apetito. Ante tal descripción del amor queda, pues, todavía por determinar de qué principio se trata. Ciertamente el amor es el principio más próximo, porque abarca todos los otros principios antes mencionados como causas suyas, pero en la noción de principio próximo no queda todavía manifiesta su naturaleza propia. Con todo, por su misma ambigüedad, es bastante universal y válida de manera proporcional tanto para el amor natural como para el elícito.

Un segunda definición de amor: ‘primera inmutación del apetito por el bien’. Esta definición de amor manifiesta más claramente en qué consiste el amor como ‘principio de tendencia’: el amor es la primera manera de reaccionar del apetito ante el bien. El amor entendido como *inmutación* supone algún modo de *movimiento*; no se trata ciertamente de un movimiento local, sino de la actualización de una potencia. A la vez y por lo mismo que importa movimiento, la inmutación supone pasividad, porque implica el ser afectado por un agente extrínseco. Considerado, entonces, como la respuesta de una potencia pasiva, el amor es *pasión*; y si nos situamos en el ámbito del apetito elícito, el amor se dará con más propiedad ahí donde se encuentre más propiamente la pasión, a saber, en

⁷² Algunos autores, entre ellos el padre F. Manzanedo, afirman que la tendencia natural no sólo es amor en sentido impropio o secundario, sino que se puede llamar ‘amor’ sólo en sentido metafórico, puesto que el amor en sentido estricto designa aquel acto o movimiento que surge del apetito a partir de la aprehensión de un bien, es decir, el amor es, propiamente, acto del apetito elícito. Cfr. *op.cit.*, p. 42.

el apetito sensitivo. “Así, pues, consistiendo en una inmutación del apetito por el objeto apetecible, es evidente que el amor es una pasión; pasión propiamente dicha en cuanto reside en el concupiscible, y en sentido lato en cuanto radica en la voluntad”⁷³. Por tanto, la definición de amor como ‘primera inmutación del apetito’ se muestra válida para el amor sensitivo e intelectual, aunque de manera principal para el amor concupiscible y secundariamente para el amor intelectual *en la medida en que el acto de la voluntad implique algún modo de potencialidad*. También puede extenderse, de manera impropia, tal definición al amor natural, en cuanto la actividad del ente natural es *pasiva* frente al bien (el ente natural tiende a obrar y actuar según la circunstancia (el bien) que en cada momento le afecte); sin embargo, debe repararse en que el amor natural es propiamente el *orden* del ente y, por tanto, no puede llamarse propiamente *inmutación* del apetito.

Muy cercana a la idea de inmutación se encuentra la de ‘coadaptación’, pues la ‘coadaptación’ implica un cierto *proceso*, una cierta actualización de la potencia apetitiva, y por tanto también supone cierta pasividad del amante. Sin embargo, el amor entendido como ‘coadaptación’ (información, transformación) del apetito sólo puede aplicarse a nivel del apetito elícito, el cual debe ir *informándose* del bien aprehendido. En el amor natural, no hay proceso de *información*, pues la naturaleza del ente se encuentra siempre *adaptada e informada* respecto de su bien propio gracias a su misma forma natural; de aquí que la inclinación de la naturaleza sea siempre *ad unum*, pues la naturaleza no cambia.

En la medida en que la idea de ‘coadaptación’ supone un proceso, tal idea resulta inadecuada para constituir una definición genérica de amor, no sólo porque excluye el amor del apetito natural (lo cual, en realidad, no constituye una objeción de mucho peso), sino porque excluye la posibilidad del amor en Dios. Si el amor es ‘coadaptación’, entonces el amor corresponde a una de aquellas realidades que incluyen imperfección en su mismo concepto, de manera que no pueden aplicarse a Dios sino metafóricamente⁷⁴.

Pero en Dios hay amor; hay amor desde el momento en que existe voluntad, porque el amor es el primer acto del apetito frente al bien, es el acto del apetito que se refiere al bien *simpliciter*⁷⁵. Quizás, después de tan largo rodeo, debamos conformarnos con la definición tradicional del amor, válida para todo apetito y expresiva del género y de la diferencia específica... pero demasiado general, demasiado indeterminada todavía para una comprensión cabal de la

⁷³ “Sic ergo, cum amor consistat in quadam immutatione appetitus ab appetibili, manifestum est quod amor est passio: proprie quidem, secundum quod est in concupiscibili; communiter autem, et extenso nomine, secundum quod est in voluntate”. *Summa Theol.*, 1-2, q.26, a.2.

Una idea semejante sostiene el Angélico en el *Comentario a las Sentencias*: el amor, en cuanto es pasión, corresponde al acto del apetito sensitivo, pero su uso se extiende también al acto del apetito intelectual, considerando todo lo que el amor supone de perfección y de acto. Cfr. *In III Sent.*, d. 27, q.2, a.1.

⁷⁴ Si el amor es ‘coadaptación’, entonces tendríamos que afirmar que Dios ‘ama’ así como decimos que Dios ‘lucha’ o que ‘se pasea’: metafóricamente.

⁷⁵ Cfr. *Summa Theol.*, 1, q.20, a.1.

esencia más propia del amor. Así, pues, la búsqueda debe proseguir en las definiciones que no signifiquen una imperfección constitutiva, el amor como unión y como complacencia.

Volvamos a la experiencia cotidiana, desde donde debe tomar su principio la filosofía. ¿Qué está supuesto en nuestro concepto común de amor? En primer lugar, que es algo perteneciente al mundo de la vida consciente: nos resulta difícil decir que *en realidad* una planta *ama* el agua. En segundo lugar, que es un modo de relación de un viviente cognoscente (con más propiedad, de una persona) con otras cosas. Esta relación con el bien no corresponde a un conocimiento, no es un modo de conocer, aunque implique el conocimiento; no es tampoco un contacto físico, pues entendemos que el amor es algo previo a todo contacto físico. ¿En qué consiste esa relación que llamamos amor? Cuando hablamos de amor entendemos una especie de unión, no física, sino espiritual, como un modo de *presencia* del bien amado en el interior del amante. Al querer discernir en qué consiste esta presencia, entendemos que no se trata simplemente de una presencia cognoscitiva: cuando uno dice que ama a alguien o a algo, no dice simplemente que lo conoce, dice algo más. ¿Qué dice? Dice que lleva a esa persona dentro de su ser, ‘metida en las entrañas’; dice que lleva el bien amado metido en todos sus pensamientos y como fin de todas sus intenciones. El pensamiento ‘de la calle’ siempre supone – aunque no siempre lo sepa expresar – que *el amor es un modo de estar presente un bien dentro del ser del amante*.

A partir de esta idea, debe comenzar a profundizar la especulación filosófica, para precisar y distinguir, para comparar y separar, para manifestar la naturaleza de aquella realidad que llamamos amor. Pero si no quiere perderse en una maraña de conceptos su reflexión debe ir siempre *aferrada* a aquella experiencia que *todo el mundo* entiende como amor.

En la noción de *presencia* se supone también la unidad: toda presencia es cierta unidad. Así, pues, el amor como ‘modo de estar presente’ es unión y fuerza unitiva. Definido como *fuerza unitiva* el amor ya no implica imperfección en su mismo concepto y constituye una definición análogamente válida para todas las clases de amor. El amor como unión y fuerza unitiva es, por esto, una de las nociones de amor más recurridas por el Angélico, y aceptada por él como absolutamente conforme con la realidad del amor mismo.

Parecería que hemos llegado al final del camino, sino fuese porque aún queda por precisar en que consiste este modo de *presencia* que es el amor.

¿En qué consiste, por tanto, este modo de presencia del bien en el amante?

Esta presencia no es, como hemos dicho, presencia física, tampoco una mera presencia cognitiva; debemos también descartar que sea una posesión, al modo como poseemos una suma de dinero o una casa. Es presencia de la cosa en la medida en que se experimenta como buena: es la presencia del bien en cuanto bien.

Esta presencia no debe confundirse con la presencia de un accidente o de la forma substancial en el ente singular. Es cierto que la presencia amorosa del

bien se da según el ser real, sin embargo, no decimos que poseer la propia naturaleza según el ser real sea lo mismo que amarla, ni que poseer las potencias operativas sea sinónimo de amarlas; en todo caso, entendemos que por el hecho de poseer estas perfecciones, las amamos: el amor viene a ser una consecuencia de esta posesión del ser. ¿Qué es lo que significa el amor como *presencia* del bien en el ente? El amor es presencia del bien en cuanto es la referencia del ente al bien como a como a fin. Es cierto que estamos unidos a nuestro propio ser individual en el mero hecho de existir; pero si amamos nuestro ser, esto no se debe simplemente a que cada uno esté unido sustancialmente a sí mismo, sino al hecho de que, estando cada uno unido a su ser, se reposa en él como en cierto fin, es decir, en cuanto nuestro propio ser es perfección nuestra que tendemos a conservar y acrecentar. La mera unión sustancial no es todavía unión ni presencia amorosa; la presencia amorosa añade al ser el carácter de fin. Si el bien es lo perfectivo del ente a modo de fin, *el amor es la referencia del ente al bien como a fin*.

El modo de presencia, en el apetente, del fin en cuanto fin consiste en cierto *reposo del apetente* en el ser de lo otro como en algo que le es proporcionado y perfectivo. Este reposo, en la vida consciente, no es otra cosa sino una *experiencia afectiva del bien en cuanto tal*, esto es, una *complacencia: respuesta* consciente del apetito ante el bien, aquietamiento que es, a la vez, *llamado* a convertirse en plenitud de posesión.

Ahora bien, si situamos el verdadero sentido del amor en la vida consciente, postulamos que, según la mente del Angélico y según el concepto cotidiano de amor, *la definición más exacta del amor es complacencia del apetito en el bien*, complacencia que significa un aquietamiento consciente del sujeto en la perfección de un ente. Pero como esa perfección viene siempre, en último término, del acto de ser, *la complacencia amorosa consiste en un descanso o reposo consciente en el esse*.

Esta definición pone en primer plano lo que el amor tiene de *perfección* y de *conciencia*, y no es válida para definir el amor en el apetito natural; en cambio sí vale para el amor en Dios. La noción de complacencia no se encuentra necesariamente ligada a la idea de *inmutación* ni a la de *pasión*, aunque tampoco la excluye; en cambio, sí está íntimamente relacionada con la de *presencia, unión* y *posesión*, pues –como antes explicamos– la complacencia entraña siempre un modo de presencia y de unión con lo amado.

¿Cumple esta definición del amor con todas las notas propias del amor? Parece que sí.

En primer lugar, cumple con todas las condiciones que el pensamiento cotidiano pone en el concepto de amor. Se trata de una realidad *interior*, referida al bien, constituye un modo de detención del corazón del hombre en un bien y, en este sentido, supone cierta presencia del bien en su interior; y además la complacencia (lo mismo que la alegría) entraña un marcado carácter de perfección. Con respecto al carácter *consciente* o *perceptible* del amor, está claro que la complacencia constituye una *experiencia*, es decir, una operación vital *percibida* de alguna manera. Ciertamente esta experiencia de *complacernos* en un

bien (sea una persona o una cosa) aunque ese bien no esté presente, nosotros la *sentimos* en cuanto implica algún modo de pasión o conmoción física, pero también la *percibimos* intelectualmente cuando nos alegramos y nos agrada algún bien espiritual como, por ejemplo, la bondad de una persona, o su sabiduría, o la profundidad de un pensamiento.

Por su parte, la noción de complacencia se conforma plenamente con todas las definiciones y notas determinadas por Santo Tomás acerca del amor.

La complacencia en el bien es *acto del apetito*, pues ella misma implica que la inclinación general del cognoscente hacia el bien quede como *estable* en un bien en concreto, del cual se ha aprehendido su forma, de modo que supone la operación del apetito elícito respecto de un bien determinado.

Además, la complacencia entraña en sí misma la *ordenación intrínseca* del amante hacia lo amado, puesto que implica cierta proporción o adecuación con el bien amado; pues la proporción del apetito al bien se establece por la ‘coadaptación’ del apetito, que “no es otra cosa que la complacencia del apetito en lo apetecible”. Debe entenderse, pues, que el hecho mismo de quedar proporcionado o adecuado al bien consiste en que el apetito se *complazca* en el bien en cuanto es bueno y fin, aunque no posea aquel bien en su ser real.

Aunque para el Aquinate el amor en sí mismo considerado no supone imperfección⁷⁶, sin embargo, el amor en la criatura siempre implica algún modo de potencialidad, en la medida en que la criatura no posee todo su bien ni es ella misma causa de su bien. De ahí que el amor considerado en el orden predicamental entrañe necesariamente pasividad, es decir, el ser afectado o inmutado el apetito por el bien. También en este aspecto, la noción de complacencia asume plenamente las condiciones del amor y no se separa ni un punto de éstas; pues, aunque la noción de la complacencia en sí misma implica perfección, sin embargo, no excluye la posible pasividad del sujeto, ya que la complacencia puede ser el resultado de un *movimiento*, esto es, de la *actualización* de una potencia: la complacencia puede considerarse como *término* del movimiento de ‘coadaptación’ del apetito al bien, como el acabamiento de la *información* del apetito por el bien. “Cuando el afecto o apetito *está totalmente imbuido en la forma del bien* que es su objeto, *se complace en aquél* y se le adhiere como fijo en éste mismo, y entonces se dice que lo ama”.

El amor entendido como complacencia también cumple la condición de ser *fuerza unitiva y concretiva*. Es manifiesto que no hay reposo sin unidad: no se puede descansar donde no se está. Ahora bien, la complacencia amorosa supone unidad en cuanto la complacencia misma establece la proporción entre amante y amado. Pero la complacencia no es sólo *unidad* en sí misma, sino también *fuerza unitiva*, puesto que hace que el amante perciba lo amado como parte de sí mismo: la unidad del afecto con el bien tiene por causa la complacencia. “La unión pertenece al amor en cuanto, por la complacencia del apetito, el que ama se refiere

⁷⁶ Cfr. *Summa Theol.*, 1, q.19, a.1 ad 2 y ad 3; *In I Sent.* d.10, q.1 a.1 ad1.

a aquello que ama como a sí mismo o como a algo suyo⁷⁷. Así, pues, de entre todas las fuerzas que pueden unir, ninguna es capaz de unir tanto como la complacencia del amante en lo amado, pues une hasta el punto de transformar al que ama en aquello que ama.

Por otra parte, la complacencia asume de la manera más adecuada el carácter *de* 'principio del movimiento que tiende al fin amado'. La complacencia amorosa es, más que ningún otro modo de reposo, principio que impulsa al apetente a *buscar* el fin del cual carece y a *comunicar* el bien que posee. Explicaremos esta idea con algún detenimiento.

*Todo movimiento comienza y acaba en algo inmóvil*⁷⁸. El principio y el fin de cualquier movimiento físico son, con respecto al movimiento en cuestión, siempre inmóviles; en esta inmovilidad se asemejan ambos términos y se distinguen porque uno posee una actualidad de la cual el otro carece. De la misma manera el comienzo y el término de la tendencia apetitiva se presentan a modo de *reposo*, es decir, ambos extremos constituyen cierta *permanencia* en una actualidad determinada.

En el caso del apetito natural, la permanencia o reposo del comienzo (esto es, la permanencia o reposo propios del amor) equivale a la *conservación* del ente en su *esse* individual; puesto que, tal *esse* se encuentra determinado por una cierta forma y, por esto mismo, *proporcionado* hacia ciertos bienes que le son convenientes según naturaleza y que constituyen la perfección del ente en cuestión. Si el ente carece de esos bienes, tenderá a ellos por el hecho mismo de que son proporcionados a su ser según su naturaleza determinada. Así pues, en el apetito natural, el principio del movimiento de tendencia no es otra cosa que la connaturalidad del ente con su bien proporcionado; y tal connaturalidad constituye un principio inmóvil, porque la forma misma es inmóvil. Sin embargo, en la medida en que la actualidad del ente es *imperfecta*, este mismo reposo en la actualidad primera no puede quedarse estancado, sino que impulsa al ente a apetecer; así, el llamado *amor natural*, a la vez que reposo, es principio de apetencia, impulso de búsqueda de la propia perfección.

⁷⁷ "Unio pertinet ad amorem, in quantum per complacentiam appetitus amans se habet ad id quod amat, sicut ad seipsum vel ad aliquid sui. Et sic patet quod amor non est ipsa relatio unionis, sed unio est consequens amorem". *Summa Theol.*, 1-2, q.26, a.2 ad 2.

⁷⁸ "En todas las cosas encontramos que el movimiento procede de un principio inmóvil y quieto. Lo cual se manifiesta en las cosas naturales, porque el primer motor en cualquier género de movimiento no se mueve con aquel tipo de movimiento, así como o primero que transforma a una cosa no es transformado. De manera semejante se manifiesta en el orden inteligible, porque el movimiento de la razón, cuando discurre, procede desde los principios y las esencias de las cosas, pues informado por ellos el intelecto se completa". "In omnibus autem hoc invenitur quod motus procedit a primo immobili quieto. Quod quidem patet in naturalibus; quia primum movens in quolibet genere est non motum illo genere motus, sicut primum alterans est non alteratum. Similiter patet in intellectualibus; quia motus rationis discurrentis procedit a principiis et quidditatibus rerum, quibus intellectus informatus terminatur". *In III Sent.*, d.27, q.1, a.3.

Ahora bien, una vez que el sujeto ha alcanzado el término de su movimiento y ha adquirido la perfección a la cual tendía sobreviene un nuevo reposo y aquietamiento, culminación de la quietud primera debido a la presencia en el ente de la nueva actualidad. No obstante, mientras esa perfección no sea la perfección plena y todo el bien del ente, el reposo en el bien adquirido no puede ser perfecto, sino que será una quietud imperfecta y, por tanto, principio de un nuevo movimiento de apetencia. Así, por ejemplo, la piedra que llega al suelo puede seguir cayendo más abajo, y la planta que absorbe agua debe seguir absorbiéndola siempre.

Por último, de la posesión real del bien no sólo se origina el reposo, sino la comunicación del propio bien a otros entes mediante las operaciones propias. Tal tendencia procede de la perfección del ente, puesto que, cuanto más perfecto un agente tanto más obra para comunicar su bien y no para adquirir algo por su acción⁷⁹. Toda *carencia* y toda *precariedad* en el operar y en el comunicar proviene de la imperfección de la cosa; por esto, el ser inerte, máximamente imperfecto y material, limita su operación a una reacción pasiva y extrínseca frente a los demás seres materiales. En cambio, la planta, gracias al alimento que alcanza, aumenta la cantidad de su propia sustancia y produce la semilla, produce algo semejante a sí misma y comunica su bien propio.

También a nivel del apetito elícito, el movimiento tendencial tiene su principio y su término en un cierto aquietamiento, y también desde esta quietud, el apetito del viviente tiende a la comunicación de su bien, pero todos estos *movimientos* son, ahora, *conscientes*, percibidos por el apetente. El apetito elícito es inclinación que surge desde una forma aprehendida: en cuanto es inclinación interior hacia el bien tiene su origen en una cierta proporción entre la naturaleza del apetente y de lo apetecido; pero en cuanto procede de una forma *aprehendida*, su modo de inclinación será siempre y en alguna medida *consciente*.

El *principio inmóvil* de la inclinación apetitiva elícita es el *amor*, y el término o culminación es el *deleite* o *gozo*. Esta última quietud no se da simplemente en la posesión real del bien, sino en la percepción (sensitiva o intelectual) de esa posesión⁸⁰. Aquello que se ha buscado se posee, y en la medida que esta posesión se percibe, complace.

⁷⁹ Lo propio del agente en cuanto agente es comunicar su propia perfección; por eso Dios, agente perfecto, sólo tiende a comunicar y no a adquirir. Cfr. *Summa Theol.*, 1, q.44, a.4.

⁸⁰ “Ésta es la diferencia entre los animales y otras cosas naturales: que las demás cosas naturales, cuando se constituyen en aquello que les conviene según naturaleza, no sienten esto; pero los animales sí lo sienten. Y de esta sensación se produce cierto movimiento del alma en el apetito sensitivo, movimiento que es deleite”.

“Haec autem est differentia inter animalia et alias res naturales, quod alias res naturales, quando constituuntur in id quod convenit eis secundum naturam, hoc non sentiunt: sed animalis hoc sentiunt. Et ex isto sensu causatur quidam motus animae in appetitu sensitivo: et iste motus est delectatio”. *Summa Theol.*, 1-2, q.31, a.1.

No ha de extrañar que Santo Tomás llame al deleite y al amor ciertos ‘movimientos’ del alma, puesto que ambos afectos del alma suponen una cierta inmutación del bien en el apetito. Sin embargo, se trata de ‘movimientos’ entendido en sentido lato, en cuanto ‘acto

El amor elícito es también cierto *aquietamiento*. ¿Supone este *aquietamiento* un proceso previo? Sólo en la medida en que el apetito debe *conformarse* con su objeto. ¿Supone siempre una tendencia posterior de búsqueda y deseo? No siempre, sino sólo cuando el amor es imperfecto, es decir, cuando no reposa ya plenamente en la posesión de su objeto: cuando existe alguna carencia. “Puesto que el afecto queda informado y terminado por el amor –así como el entendimiento, por los principios y las esencias– es preciso que todo movimiento del afecto proceda desde el *aquietamiento* y término propios del amor”⁸¹. La complacencia cumple plenamente este carácter de principio inmóvil del movimiento apetitivo, tanto si este principio lleva al deseo como si se constituye directamente en gozo. Percibimos por experiencia que, cuando una cosa o una persona nos *atrae*, nos atrae justamente porque nos *agrada*, sensible o intelectualmente, algo que hay en ella. La complacencia es reposo a modo de cierto *agrado* o *aprobación* que conforma al apetito con el bien y le permite *experimentarlo* como bueno; la complacencia es *quietud* en el bien percibido y, por tanto, más firme que cualquier otro movimiento apetitivo. Ella misma, en cuanto es algo bueno, empuja al *deseo*, cuando es imperfecta por la imperfecta posesión del bien, y se completa como *deleite* o *gozo* por la posesión perfecta del bien en el cual el ente se complace.

Finalmente, en la medida en que el ente reposa en el bien amado poseído ya de manera perfecta (lo cual sólo es posible en las realidades espirituales), no sólo se goza, sino que tiende a comunicar ese bien con otros. Ahora bien, esa tendencia a comunicar el bien poseído es una característica manifiestamente propia de la complacencia; basta comprobarlo en el caso del gozo: cuando estamos alegres, queremos que los demás se alegren con nosotros y nos inclinamos espontáneamente a comunicar con otros, en la medida de lo posible, el motivo de nuestro contento: una buena noticia, un pensamiento hermoso, la posibilidad de un acto virtuoso... e incluso los bienes materiales. Reconocemos, sin embargo, que la tendencia a comunicar el propio bien no pertenece a cualquier modo de complacencia sino a la complacencia perfecta que reposa en el bien poseído como el acto en el acto, pues una cosa tiende a comunicar su bien *en la medida en que es perfecta y está en acto*.

En definitiva, la complacencia cumple con todas las condiciones de principio inmóvil de la tendencia del apetito, tanto porque ella misma es cierto reposo, como por el hecho de que origina el deseo y la tendencia a comunicar el bien.

2. 5. 1. *Complacencia y odio.*

Plenamente acorde con el concepto de amor como *complacencia*, se encuentra la noción de odio como cierta *repugnancia*; y no de otra manera lo

de lo perfecto’, porque tanto el amor como el deleite suponen cierta posesión del bien. Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, q.3, a.2 ad 1 y ad 3.

⁸¹ “Cum ergo affectus informetur amore et terminetur, sicut intellectus principiis et quidditatibus, ut prius dictum est; oportet quod omnis motus affectivae procedat ex quietatione et terminatione amoris”. *In III Sent.*, d.27, q.1, a.3.

define el Angélico. El objeto del odio es el mal *simpliciter*: lo que es inconveniente y desproporcionado al sujeto. Por esto, el odio es el afecto o inclinación contraria al amor. Si el amor es el *acceso* del apetito al bien, el odio es el *receso* o el alejamiento del mal. Amor y odio son los actos fundamentales de todo apetito. Pero el amor es anterior y causa del odio, porque odiamos aquello que se opone al bien que amamos: sólo porque existe la tendencia hacia un bien determinado, puede existir el rechazo a todo aquello contrario a ese bien.

“El amor consiste en cierta conveniencia del amante con lo amado, mientras que el odio consiste en cierta repugnancia o disonancia”⁸².

El odio es cierta *repugnancia* o *disonancia* del apetito con aquello que es contrario al sujeto, ya sea contrario a la naturaleza del sujeto, ya sea contrario al apetito elícito (de hecho, hay cosas que sin ser realmente contrarias a la naturaleza, son aprehendidas como contrarias y repugnantes; por ejemplo, un medicamento). Por su parte, el odio elícito requerirá, al igual que el amor, una aprehensión y una estimación cognoscitiva de la cosa.

“El amor es cierta consonancia entre el apetito y aquello que es aprehendido como conveniente; en cambio, el odio es cierta disonancia del apetito respecto a aquello que es aprehendido como repugnante o nocivo”⁸³.

La definición de odio como repugnancia ante el mal viene a confirmar el concepto de amor como complacencia ante el bien, justamente porque el odio es lo contrario al amor, y la repugnancia, lo contrario a la complacencia. Así, el odio entraña todas las propiedades contrarias a las del amor. El odio es *principio de movimiento que se aparta del mal*; de aquí que todos los afectos referidos al mal (como son, por ejemplo, la huida, la tristeza y la ira) tengan su raíz en el odio. Si el amor es fuerza unitiva, el odio es evidentemente *fuerza de separación* y de rechazo. Por ser *fuerza separativa*, el odio es *inquieto*, supone la *inquietud* y la *alteración* del apetito; el odio entraña el carácter de movimiento con más

⁸² “Amor consistit in quadam convenientia, odium vero consistit in quadam repugnantia vel dissonantia”. *Summa Theol.*, 1-2, q.29, a.2.

⁸³ “In appetitu animali, seu in intellectivo, amor est consonantia quaedam appetitus ad id quod *apprehenditur* ut conveniens: odium vero est dissonantia quaedam appetitus ad id quod *apprehenditur* ut repugnans et nocivum”. *Summa Theol.*, 1-2, q.29, a.1.

El odio es un movimiento tendencial que proviene de la naturaleza, tan natural como el amor, pues sería antinatural que un viviente no se apartara de lo nocivo. Aunque acostumbremos a identificar el odio con un sentimiento moralmente negativo, lo cierto es que el odio en sí mismo no tiene nada de negativo: es la natural reacción ante el mal. La perversión de la naturaleza estaría en un ente que no amase el bien o que no odiase el mal (perversión que nunca se da, porque la naturaleza es correcta y no se equivoca); por su parte, el error del apetito elícito no está en el mero hecho de odiar, sino en amar como bueno lo que realmente es malo, o en odiar como malo lo que realmente es bueno y amable en sí mismo.

propiedad que el amor, porque el odio no puede *reposarse* en el mal, ni tiende a mantenerse, pues el ente apetece que deje de existir lo que odia⁸⁴.

2. 5. 2. *Complacencia y libertad.*

Podría parecer que al identificar el amor con un modo de complacencia estuviésemos quitando toda posibilidad de libre albedrío a cualquier clase de amor, incluso al amor de la voluntad. ¿Por qué? Porque la complacencia parece no depender de la decisión del sujeto, sino más bien de la bondad del objeto: la complacencia se presenta como la *necesaria* reacción del apetito ante el bien. Esta necesidad queda en evidencia en el apetito sensitivo: lo que el animal siente o imagina como bueno no puede dejar de complacerle, de agradarle, y por tanto, no puede dejar de apetecerlo. Pero en el caso del apetito intelectual, ¿puede el ente intelectual dejar de complacerse o de agradarse en aquello que ha juzgado como bueno? Parece que cualquier apetito, incluso la voluntad, necesariamente se complace ante lo que se le presenta como proporcionado a sí mismo.

Sin embargo, Santo Tomás habla de la existencia de un *amor electivo*, de una *dilectio*: la *dilectio* es un amor al cual le antecede una elección; por ésta una persona puede determinarse a amar ciertos bienes y, en cambio, otros no. Nuestra propia experiencia nos muestra que podemos *elegir* nuestros amores: a nuestros amigos, nuestro cónyuge, nuestras aficiones. En consecuencia, resulta dificultoso conciliar en este punto la idea de amor con la de complacencia, porque el amor parece admitir un grado de libertad que la noción de complacencia no parece admitir.

Trataremos este problema con más profundidad en el capítulo acerca de la voluntad y el amor intelectual. Para la presente cuestión basta saber que nos complacemos o agradamos necesariamente en lo que estimamos como bueno, pero esta complacencia no impide la libertad. El objeto de la voluntad es el bien universal; dicho bien constituye la medida y razón de todos nuestros amores: amamos algo en la medida en que participa de la razón de bien. Debido a esto, ningún ente finito puede colmar plenamente la capacidad de la voluntad: ningún ente finito es el Bien Universal, y cuanto carece de ser, tanto carece de bondad. De aquí que la voluntad no pueda quietarse perfectamente en ningún bien finito, de modo que no se encuentra necesariamente determinada a quererlo. Toda complacencia en un bien limitado es necesariamente *imperfecta* (no por defecto de la complacencia en sí misma, sino por defecto del objeto amado, que no puede ser fin último); sólo en el bien infinito queda plenamente quietada la voluntad. Así, pues, una cosa que el hombre considera buena le complace en la medida en que la considera buena; sin embargo, esa misma cosa puede ser considerada bajo otra perspectiva, que deje de manifiesto su deficiencia de bondad, y bajo esta segunda

⁸⁴ Si el odio al mal se mantiene esto no se debe a la esencia misma del odio, sino a la esencia del amor: al amar un bien, el apetito disiente de entrada de todo aquello que contraría ese bien. En el caso del apetito natural, esa disonancia con lo contrario a la naturaleza es permanente, aunque el ente no esté cerca de lo que le es nocivo, porque la disonancia proviene de la misma forma natural, por la cual el ente se encuentra siempre ‘proporcionado’ a algunas cosas y ‘desproporcionado’ o ‘contrario’ a otras.

consideración, lo que puede complacer, también puede repugnar⁸⁵. Por tanto, la voluntad es libre para mover a la inteligencia a considerar la bondad o la carencia de una cosa y para determinarse entre un bien y otro que le complacen, porque ni uno ni otro colman toda la capacidad de la voluntad. La noción de complacencia no es, por tanto, contraria a la de libertad, sino que, más bien, existe cierta complacencia que antecede y causa el acto electivo, y otras que pueden proceder de éste.

Por todos los motivos enunciados, entendemos que la *complacencia* del apetito en el bien *en cuanto proporcionado* constituye la esencia del amor en su sentido más propio. Con esta definición queda manifiesto el carácter del acto por el cual el apetito se refiere, de manera absoluta, al bien, sin considerar su estado de presencia o ausencia; se evidencia también la razón de perfección que entraña el amor y se da apropiado fundamento a la posibilidad de un amor desinteresado del bien, como más adelante explicaremos.

Sin embargo, puesto que tal definición no es válida para el amor natural en los no cognoscentes debemos reconocer que la definición absolutamente genérica de amor, que no excluya ni la imperfección de los entes inertes ni la perfección infinita de Dios, es la de *unión o fuerza unitiva*, puesto que el amor es, en sí mismo, *unión, impulso* que lleva a la *unión y culminación* de toda unidad.

2. 6. Analogías del amor.

Considerando la naturaleza general del amor, es decir, considerando el amor como fuerza unitiva y principio de inclinación del apetito, encontramos 4 especies fundamentales de amor:



Podemos hacer otras clasificaciones si consideramos el sujeto del amor o su objeto. Así, considerando el *sujeto amante*, nos encontramos con el amor de los seres carentes de conocimiento, el de los animales, el del hombre, el de los ángeles y el de Dios. En cambio, considerando el *objeto* del amor, cada uno de estos amores puede subdividirse en muchas especies, tantas cuantas especies de bienes pueden amarse. El amor de los seres no cognoscitivos (amor natural) se refiere de manera unívoca a aquellas conductas u objetos que les son convenientes

⁸⁵ Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, q.13, a.6.

por naturaleza; el amor de los animales (*amor sensitivo*) se diversifica según los bienes que le causen placer (que son aquellos que a la vez les convienen por naturaleza): básicamente, amor por el alimento, por la pareja, por las crías, por los progenitores (en cuanto les proporcionan alimento y defensa). El amor intelectual se refiere a cosas y a personas; a ambas se las puede amar con amor concupiscente, pero sólo a las personas con amor de benevolencia o de amistad. Según el sujeto y según el objeto, cada amor poseerá características particulares, sin embargo, la división más propia de las clases de amor es la apuntada en el esquema, porque considera cada miembro de la división en cuanto es un *modo* distinto de inclinación hacia el bien.

El nombre de *amor* aplicado a tan diversas realidades no tiene una significación únicamente *homónima* o de total equivocidad, puesto que todas las realidades a las que se aplica coinciden en un elemento común: cierta referencia del ente al bien. Sin embargo, tampoco se puede decir que el amor se predique de manera unívoca, al modo de un género respecto a sus especies, porque en cada uno de los casos en que hablamos de amor estamos nombrando no sólo cosas realmente distintas, sino conceptos distintos: el amor natural no es algo accidental en el sujeto, ni una operación ni movimiento de éste, sino que es su mismo *peso* ontológico, tan propio de su ser como lo son la especie y el modo; en cambio, el amor elícito debe entenderse como cierta *operación* o *movimiento*, y en cuanto se da en la criatura, constituye un accidente. Incluso dentro del mismo amor elícito, los diversos amores suponen diversidad de razones o conceptos significados: el amor sensitivo es una *pasión*, mientras que el intelectual es una *operación* en su sentido más estricto (como acto de lo perfecto). Resulta así que el término amor no es completamente equívoco ni completamente unívoco; por consiguiente, es análogo. ¿A qué tipo de analogía corresponde? Estimamos que se trata de una analogía mixta, según se considere o la definición propia del amor o la proporción entre el sujeto y el bien.

Si consideramos el amor como *complacencia*, entonces, el nombre de amor puede aplicarse propiamente sólo en el apetito elícito, mientras que si hablamos de amor en el apetito natural lo hacemos en un sentido metafórico, según una relación de analogía impropia. De hecho, no podemos afirmar con propiedad que la piedra se complace en su lugar natural, ni que las raíces de una planta se complacen en el agua, y por tanto, no podemos decir que, en sentido propio, *amen* sus respectivos bienes. Sin embargo, en la medida en que la complacencia implica cierta unión o fuerza unitiva, podemos establecer una relación de proporcionalidad entre el amor del apetito natural y el del apetito elícito: así como el amor elícito supone una cierta *unión* (que es el reposo mismo de la complacencia) entre el apetito elícito y su objeto, así también el amor natural significa una cierta *unión* entre la inclinación natural del ente y su bien correspondiente; esta unión es la misma connaturalidad entre el apetito y el bien. Así, pues, considerado el amor no como complacencia, sino como unión y reposo encontramos una analogía de proporcionalidad entre el amor natural y el elícito.

Ahora bien, dentro del mismo apetito elícito, el amor definido como complacencia se predica de manera análoga del amor sensitivo y del intelectual, pero con analogía de proporcionalidad propia, pues así como se complace el apetito sensitivo en el bien sensible que le es proporcionado, así también se

complace la voluntad en el bien intelectual proporcionado a ella. La complacencia es, en ambos casos, cierto *reposito consciente*. Aunque la proporción entre cada apetito y su respectivo bien es la misma, no obstante en cada caso nos referimos a realidades distintas: en uno esa reposo o unión es una pasión y en el otro una operación.

Según la consideración del amor como complacencia encontramos no sólo una analogía de proporcionalidad entre los diversos sentidos del término amor, sino también una analogía de atribución. Porque si se considera el amor como complacencia, ciertamente el sentido primero del término se encuentra en el amor elícito. Pero, de manera secundaria y derivada, también se debe llamar amor a la inclinación del apetito natural no porque cumpla la razón propiamente significada por el nombre (a saber, complacencia), sino porque *es causa de toda complacencia* del apetito elícito. En realidad, existe una relación muy estrecha entre el apetito natural y el elícito, pues sin la connaturalidad de la forma natural con su bien, ningún viviente podría complacerse en nada, porque lo que complace debe ser proporcionado, en alguna medida, a la naturaleza del sujeto.

Ahora bien, en el orden de generación de los conceptos, sabemos que el hombre llega a las esencias a partir de la consideración de los actos y de los objetos de tales actos. Pero los actos en los cuales el amor primeramente se manifiesta son todos los *movimientos apetitivos* del amante, de los cuales el amor es la causa más directa. Así, pues, si consideramos la definición del amor a partir de sus efectos, entonces expresamos convenientemente la esencia del amor al definirlo como *principio interior de movimiento de tendencia hacia el bien*⁸⁶.

Considerado bajo esta perspectiva debemos afirmar que donde hay algún modo de inclinación intrínseca existe amor, y que el amor se dice de tantas maneras como los apetitos. Así considerado el amor se predica con propiedad de todos los apetitos, según una analogía de proporcionalidad propia. Cada tipo de amor responde a una razón significada distinta y a una realidad distinta, pero todos esos sentidos de amor se unifican debido a la proporción que guardan entre sus elementos: amor será siempre aquello que en cada apetito produzca la inclinación hacia un determinado bien. En el apetito natural, el amor será la connaturalidad entre la forma natural y el ente que le es proporcionado; en el apetito elícito, la ‘coadaptación’ del apetito con el bien aprehendido, es decir, la complacencia del apetito en el bien (y de aquí seguirá la analogía como ya la hemos explicado). El amor implicará siempre la relación entre una forma y el bien: de la misma manera como la *connaturalidad* del bien con la forma natural es el principio de inclinación del apetito natural hacia dicho bien, así la *complacencia* en el ente cuya forma se ha aprehendido es el principio de inclinación del apetito elícito hacia ese bien.

⁸⁶ Se trata de un principio ‘interior’, pues también Dios es principio y causa de toda ordenación intrínseca del ente al bien, pero actúa a modo de un agente distinto al sujeto.

3. Causas.

El amor es la respuesta del apetito ante el bien, de modo que –como se ha dicho– los conceptos fundamentales para la comprensión de la esencia del amor son el apetito y el bien. El apetito juega el papel de causa eficiente, en la medida en que el amor es cierto *acto* del apetito; en cambio, al bien le corresponde el carácter de *objeto* propio del amor, ante el cual el apetito responde. Sobre el apetito ya hemos tratado y seguiremos tratando en los capítulos siguientes; todas las causas de amor que analizaremos en el presente apartado corresponden a las determinaciones propias del *objeto* del amor.

3. 1. El bien.

“El amor corresponde a la potencia apetitiva, que es una potencia pasiva; y de ahí que su objeto se compare a tal potencia como la causa de su movimiento o acto; es preciso, por tanto, que sea propiamente causa del amor aquello que es su objeto. Y el objeto propio del amor es el bien, porque el amor importa cierta connaturalidad o complacencia del amante en lo amado; y el bien, para cada cosa, es aquello que le es connatural o proporcionado; en conclusión, el bien es la causa propia del amor”⁸⁷.

Debe decirse que el bien es causa del amor, porque éste es su objeto propio; porque el apetito creado es potencia pasiva, y el bien lo actualiza determinándolo efectivamente hacia una realidad concreta. Pero si en todo amor creado, el bien actúa como *causa*, respecto a la Voluntad divina debe decirse que el bien es *objeto* de su amor, pero no causa de éste. En Dios también existe una *tendencia* al bien, en Dios también existe, en cierto sentido, el apetito, en la medida en que Dios descansa en el bien y lo comunica; y tal *tendencia* es su amor. Pero el amor divino no tiene *causa* porque la misma Divinidad se identifica con el bien objeto de su amor. El amor de Dios sólo tiene origen y objeto, pero no causa.

El objeto propio del amor es el bien, y no puede ser de otra manera, puesto que el amor es, por esencia, inclinación intrínseca o principio de inclinación intrínseca hacia un fin; y el fin en cuanto es fin, no puede ser sino un bien, puesto que jamás lo malo en cuanto malo puede atraer. Sólo atrae lo apetecible, y lo apetecible es el bien⁸⁸.

⁸⁷ “Amor ad appetitivam potentiam pertinet, quae est vis passiva. Unde obiectum eius comparatur ad ipsam sicut causa motus vel actus ipsius. Oportet igitur ut illud sit proprie causa amoris quod est amoris obiectum. Amoris autem proprium obiectum est bonum, quia amor importat quandam connaturalitatem vel complacentiam amantis ad amatum; unicuique autem est bonum id quod est sibi connaturale et proportionatum. Unde relinquitur quod bonum sit propria causa amoris”. *Summa Theol.*, 1-2, q.27, a.1.

⁸⁸ En definitiva, como señala claramente el profesor Juan Cruz Cruz, “el bien no es nada más que la atracción que emana del ser mismo en tanto que es perfectivo o perfecto”. Esto hace que amor y bien sean términos absolutamente correlativos. “Por tanto, el amor no podría consistir sino en la respuesta de un ser al ser o al bien idéntico al ser”.

“El primer movimiento de la voluntad y de cualquier potencia apetitiva es el amor, porque el acto de la voluntad y de cualquier potencia apetitiva tiende hacia el bien y hacia el mal como a sus objetos propios. Pero el bien es objeto propio de la voluntad y del apetito de manera principal y por sí mismo, mientras que el mal lo es de manera secundaria y por otro (es decir, en cuanto se opone al bien)(...). Ahora bien, hay algunos actos de la voluntad y del apetito que se refieren al bien bajo alguna condición especial, así, por ejemplo, el gozo y el deleite se refieren al bien presente y poseído, mientras que el deseo y la esperanza, al bien todavía no alcanzado. El amor, en cambio, se refiere al bien en común, esté o no poseído. De aquí que el amor sea, por naturaleza, el primer acto de la voluntad y del apetito”⁸⁹.

Puesto que el amor es el principio de todo movimiento del apetito, se refiere al bien según una consideración *absoluta*, sin tener en cuenta el carácter de presente o de futuro, ni de facilidad o dificultad; cualquier característica que se añada al bien amado producirá una nueva *reacción* en el apetito, sobreañadida a la respuesta primera que es el amor mismo

3. 1. 1. La analogía del bien.

La *razón formal* de bien es la *apetibilidad*: el bien es lo apetecible. Y el fundamento último de toda apetibilidad está –como ya hemos visto– en el acto de ser. Aquello que, de manera radical, atrae como fin de una intención es siempre el acto de ser, esencial o accidental. Cada cosa es buena en cuanto es ente, porque el *esse* del cual participa es *causa* de su *apetibilidad*. Una situación paralela encontramos en la noción de *verdad*. Formalmente la verdad es la ‘adecuación de la cosa y el entendimiento’⁹⁰, sin embargo, cada ente se dice *verdadero* por la intrínseca inteligibilidad que proviene de su forma, pues esta *inteligibilidad* le hace apto para ser entendido, para adecuarse con el entendimiento. La verdad se da en relación con el entendimiento y la bondad en relación con el apetito. La entidad de las cosas es ‘verdadera’ en la medida en que es apta para adecuarse con la inteligencia, ¿y qué la hace apta para adecuarse a la inteligencia? Su forma. Por su parte, la entidad de las cosas es ‘buena’ en la medida en que es apta para

Ontología del amor en Tomás de Aquino. Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona, 1996, p.11.

⁸⁹ “Primus enim motus voluntatis, et cuiuslibet appetitivae virtutis, est amor. Cum enim actus voluntatis, et cuiuslibet appetitivae virtutis, tendat in bonum et malum, sicut in propria obiecta; bonum autem principalius et per se est obiectum voluntatis et appetitus, malum autem secundario et per aliud, inquantum scilicet opponitur bono (...) Sunt autem quidam actus voluntatis et appetitus, respicientes bonum sub aliqua speciali conditione: sicut gaudium et delectatio est de bono praesenti et habito; desiderium autem et spes, de bonum nondum adeptum. Amor autem respicit bonum in communi, sive sit habitum, sive non habitum. Unde amor naturaliter est primus actus voluntatis et appetitus”. *Summa Theol.*, 1, q.20, a.1.

“El objeto del amor es el bien, sin agregarle lo arduo o lo difícil, que es objeto propio del irascible”.

“Obiectum amoris est bonum sine adiunctionem ardui vel difficilis”. *In III Sent.*, d.27, q.1 a.2 ad 5.

⁹⁰ Cfr. *De Verit.*, q.1, a.1.

proporcionarse al apetito; ¿qué la hace proporcionada al apetito? Su acto de ser. De aquí que deba llamarse ‘bueno’ al acto de ser de cada cosa, puesto que es el fundamento de que la cosa sea apetecible.

Una cosa es buena en la medida en que es perfecta y es perfecta en la medida en que está en acto. Ciertamente, la perfección ontológica de cada cosa radica primera y principalmente en *su esse substancial*, por el cual el ente queda constituido en su existencia individual y concreta. Pero como la sustancia individual del ente finito no está completa sin los *accidentes propios* de su naturaleza, ni tiene en sí misma la plenitud de su perfección, sino que debe adquirirla, resulta que la perfección completa de un ente abarca tres aspectos: el *esse* substancial, los *accidentes* propios (entre los cuales están las potencias operativas y sus correspondientes virtudes, que disponen para la operación perfecta), y *la posesión del fin* al cual tiende. De aquí que el Angélico enseñe que el bien *simpliciter* no debe decirse meramente del acto de ser substancial, sino más bien del ente accidental, que viene a dar acabamiento a la sustancia finita⁹¹. Lo perfecto es la sustancia con todos sus accidentes propios y con la operación por la cual alcanza su fin, porque perfecto es “todo aquello a lo que no le falta ser en acto”⁹².

Ahora bien, aunque la perfección que proviene del acto de ser (substancial y accidental) sea causa primera de la bondad de un ente, en cuanto tal perfección es fundamento de su apetibilidad, sin embargo, la razón formal de la bondad de una cosa consiste directamente en su apetibilidad: una cosa es buena en cuanto es apetecible. Y que sea apetecible no significa otra cosa sino que puede constituirse en *fin* de una intención apetitiva: aquello en lo cual el apetito reposa. Y ya hemos visto que la perfección de una cosa es fin en cuanto perfectivo del ente según su especie y *su ser individual*. Así, pues, aunque el bien sea un trascendental, y todas las cosas puedan llamarse *buenas* en cuanto tienen ser, para cada ente, *buenas* serán sólo aquellas cosas realmente perfectivas de su ser individual: sólo éstas pueden constituirse en fin de su tendencia⁹³. Por tanto, el bien se toma de la razón de fin, y cada cosa se dirá *bueno* en la medida en que es término o fin del movimiento tendencial del apetito.

La clásica distinción analógica del bien –bien honesto, bien deleitable y bien útil– se fundamenta en este principio: tanto tiene un ente de bien, cuanto tiene de fin. Comparando el movimiento apetitivo con el movimiento local, el Doctor Angélico define como bien honesto “aquello que es apetecido como último, donde termina totalmente el movimiento del apetito, en cuanto el apetito tiende a esa cosa por sí misma”. El deleite es “lo que termina el movimiento del apetito a modo de quietud en la cosa deseada”; mientras que el bien útil es “lo que

⁹¹ Cfr. *Summa Theol.*, 1, q.5, a.1 ad 1.

⁹² “Transumitur hoc nomen perfectum, ad significandum *omne illud cui non deest esse in actu*”. *Summa Theol.*, 1, q.4, a.1 ad 1.

⁹³ En este sentido, también puede afirmarse que cada cosa es formalmente buena en cuanto es ente, porque en la medida en que es, cada cosa apetece mantener su propia entidad, y su propio *esse* es perfectivo de su esencia singular. Pero con referencia a otros entes, una cosa es buena en la medida en que su propia entidad es perfectiva del otro y fin de la tendencia del otro.

se apetece como término relativo del movimiento del apetito, en cuanto es medio por el cual se tiende a otra cosa”⁹⁴.

El bien honesto y el bien deleitable cumplen con más propiedad la razón de fin, y por tanto, la razón de bien, y de apetecible o amable. Lo útil, en cambio, no es apetecible sino en cuanto se ordena a la adquisición de un fin apetecido por sí mismo. Esto no significa que la cosa útil no posea en sí misma una perfección ontológica propia, sino que con relación a la tendencia del apetente, su bondad o amabilidad se funda en la amabilidad de aquello que es fin. Ahora bien, en cuanto lo útil también es amable como medio, puede constituirse en un fin intermedio o relativo y su consecución también puede significar un deleite.

Entre el bien honesto y el bien deleitable la razón de bondad corresponde con máxima propiedad al bien honesto, justamente porque es aquello que es amable por sí mismo, y no simplemente por el deleite o gozo que produzca en el sujeto; en cambio, el deleite es fin en cuanto es consecuencia de la posesión de un bien o de una perfección. Considerados de modo general, el bien honesto y el deleite (o bien deleitable) no se distinguen en el sujeto, sino sólo en su concepto; ambos constituyen el término de una misma tendencia, pero mirado desde distintas perspectivas: el bien honesto es la perfección misma apetecida, el bien deleitable es el descanso o aquietamiento consciente en ese bien⁹⁵. Ciertamente no es lo mismo alcanzar un cierto bien que deleitarse en la posesión de ese bien, pero el apetito no tiende al bien sino para reposarse en él, de modo que en el fin de la tendencia apetitiva siempre se pueden encontrar estos dos aspectos: la perfección o bien apetecido en sí mismo y el reposo o quietud en ese bien⁹⁶.

⁹⁴ “Sic ergo in motu appetitus, id quod est appetibile terminans motum appetitus secundum quid, ut medium per quod tenditur in aliud, vocatur *utile*. Id autem quod appetitur ut ultimum, terminans totaliter motum appetitus, sicut quaedam res in quam per se appetitus tendit, vocatur *honestum*: quia honestum dicitur quod per se desideratur. Id autem quod terminat motum appetitus ut quies in re desiderata, est *delectatio*”. *Summa Theol.*, 1, q.5, a.6.

⁹⁵ “El bien honesto y el deleitable, si se consideran de manera genérica, no se distinguen mutuamente en el sujeto, sino sólo según la razón; ya que ‘bueno’ se llama a una cosa según que es perfecta y apetecible en sí misma, y deleitable, según que en ella puede aquietarse el apetito”.

“Bonum (honestum) autem et delectabile si communiter sumeretur, non distinguerentur subiecto abinvicem, sed solum ratione. Nam bonum dicitur aliquid secundum quod est in se perfectum et appetibile. Delectabile autem secundum quod in eo quiescit appetitus”. *In VIII Ethic.*, lec. 2, n.1552.

En realidad, todo bien honesto es deleitable, porque la adquisición de una perfección siempre supone el reposo y aquietamiento en ella; por eso, un mismo bien puede ser apetecido en cuanto perfección en sí misma y en cuanto produce deleite.

⁹⁶ Aunque de manera general, el bien deleitable designe la quietud consciente del apetito en la posesión del bien amado, sin embargo, en un sentido específico, el bien deleitable se equipara a placer sensible, puesto que normalmente los hombres sentimos más el placer sensible que el gozo espiritual. Así Aristóteles, en la *Ética*, al hablar de la amistad ‘deleitable’ se está refiriendo de manera específica a la amistad que se funda en el deleite sensible. Cfr. *Ética a Nicómaco*, VIII, 2, 1155b

Esta división tripartita del bien es la más conveniente para jerarquizar la bondad de todo ente, puesto que considera la razón formal de bondad, que es su apetibilidad a modo de fin. Así una cosa puede ser apetecible o como cierta perfección que es fin en sí misma, o en cuanto constituye el reposo mismo del movimiento del apetito o como medio para alcanzar el fin o el reposo en el fin. Con todo, esta división no excluye el que cada ente sea bueno con la bondad trascendental que le corresponde por su misma entidad.

El apetito *natural* sólo puede tender al bien útil o al bien honesto, y no al bien deleitable porque dicho apetito no procede de una forma aprehendida, sino de la forma natural, pero para tender al deleite es preciso que se conozca el bien en cuanto ha sido aprehendido: el apetito natural no busca el deleite por cuanto el sujeto o no es capaz de deleite o, siendo capaz, tiende necesariamente a ese bien en cuanto tal y no al deleite.

Otro apetito, a saber, el apetito *sensitivo*, que tiende al deleite como a su fin. Para el apetito sensitivo el bien *honesto* se identifica con el deleite, pues su bien proporcionado es el placer: si el apetito sensitivo tiende a alguna cosa determinada tiende a ella en cuanto su posesión produce placer. Así, si el lobo apetece comerse la oveja no es con la intención de alimentarse y mantenerse vivo, sino para *sentirse* satisfecho, aunque, evidentemente, el efecto objetivo de comerse la oveja es que se alimente y sobreviva.

Por su parte, el apetito intelectual o voluntad es la inclinación de un ente que puede conocer el fin en su razón de fin. El ente intelectual puede distinguir entre el fin y los medios ordenados al fin, y entre una perfección objetiva y el deleite que produce su posesión, y puede determinarse a sí mismo respecto a estos bienes, poniendo a uno u a otro como fin de su acción e incluso de su vida (puede, por ejemplo, poner al placer como fin último y plenitud de su propia vida). Por la voluntad, la persona puede querer un bien real y objetivo como bien en sí mismo, puede apetecer sólo el deleite o puede querer algo meramente como medio para adquirir otra cosa.

Sólo la persona puede realmente ordenarse a un bien en cuanto útil, deleitable u honesto, porque sólo ella conoce el bien en su razón intrínseca de fin o de medio. Sólo para el ente racional puede tener un real significado el querer una cosa o como un medio o como bien en sí mismo o como causa del gozo y deleite propio, porque sólo el ente racional puede determinarse a querer una realidad de distintas maneras, y esa determinación puede corresponder o no al orden debido. De aquí que la división del bien en honesto, deleitable o útil corresponda también y con más propiedad aún al orden de la moralidad que al ontológico.

Existe, finalmente, una división del bien fundamental y determinante para distinguir los dos modos básicos de amor voluntario (amor de concupiscencia y amor de benevolencia). Se trata de la distinción entre *bonum subsistens* y *bonum*

alius: el primero es aquél *para el cual* se quiere el bien, en cambio, el bien o bondad de otro es *aquello que* se quiere para el bien subsistente⁹⁷.

Lo que el Doctor Angélico llama *bien subsistente* equivale al ente que es *fin en sí mismo*, mientras que el bien ‘de otro’ es aquello que es amado como fin *en la medida* en que es *un bien o perfección para el bien subsistente*. Ser ‘fin en sí mismo’ significa ser término absoluto de la tendencia apetitiva, significa tener una entidad tal que ella misma es amable en su misma existencia y no por el hecho de que sea perfección para otro ser.

Bien subsistente es sinónimo de bien honesto considerado en un sentido estricto. Normalmente la filosofía ha usado el término de *bien honesto* para designar cualquier realidad que pueda apetecerse como una perfección en sí misma y no meramente por los efectos o utilidades que de ella se sigan, así por ejemplo, se llama bien honesto a la ciencia y a la sabiduría, por cuanto el hombre puede apetecer en sí mismo el conocimiento de la verdad sin que necesariamente quiera alcanzar otras cosas a través de él.

Sin embargo, todas las perfecciones que no son subsistentes, sino accidentes de una sustancia, se apetecen en la medida en que son bienes *para esa sustancia*. Toda perfección accidental, aunque sea amada como algo bueno en sí misma, es siempre amada como *bien de otro*, a saber, como bien de la sustancia en la que inhiere. En definitiva, el término último de apetencia es siempre la sustancia. Por tanto, ninguna perfección accidental puede entenderse como *bien substancial*, y aunque en cierto sentido, algunas perfecciones accidentales puedan llamarse *bienes honestos*, sin embargo, el verdadero bien honesto sólo puede encontrarse en el orden de las sustancias: el verdadero bien honesto es un bien substancial.

Ahora bien, para cada sustancia existente puede decirse, *en cierto sentido*, que su propio ser y su propia perfección es su bien honesto, buscado como fin en sí mismo y no por otra cosa; en este sentido, el bien subsistente es, para cada sustancia, su propio ser substancial, mientras que toda perfección o bien sobreañadidos a la sustancia concreta tiene el carácter de ‘bien de otro’, en la medida en que son perfecciones del propio ser. Pero decimos que cada cosa se tiene a sí misma como fin de su apetencia sólo ‘en cierto sentido’, porque en un sentido absoluto debemos afirmar que *sólo la persona puede ser fin en sí misma y para sí misma*, de donde resulta que *sólo el ente personal es el verdadero bien honesto o bien subsistente*. Sólo es posible querer el bien para el subsistente personal.

El bien puede decirse en distintos grados, esto es, según analogía, como el ente. Cada ente según que tiene entidad posee un cierto grado de perfección en el ser; esta perfección de ser le da el intrínseco carácter de bueno, en cuanto puede causar el movimiento del apetito. Pero también el ente es intrínsecamente bueno porque cada cosa, en la medida en que posee la perfección del acto de ser, apetece

⁹⁷ Cfr. *In De Div. Nom.*, IV, lec.9, n.404 ; *Summa Theol.*, 1-2, q.26, a.4; *Ibíd.*, 1, q.60, a.3.

su propia entidad, y quiere conservarla y acrecentarla. De modo que cada ente al existir es ya formalmente bueno, pues es proporcionado y apetecible para sí mismo, y de hecho, apetecido para sí mismo: *lo apetecible para cada cosa es el acto de ser*. “Cuando se dice que ‘todas las cosas apetecen el bien’ no es preciso que se concrete el bien como éste o aquél, sino se toma de manera general, porque cada cosa apetece el bien que le es conveniente por naturaleza. Sin embargo, si se determina algún bien único, éste será el *esse*. Y esto no lo contradice el hecho de que todas las cosas tengan *esse*, porque apetecen su continuación, y lo que tiene ser en acto de un modo, tiene ser en potencia de otro modo, así como el aire es aire en acto y fuego en potencia; y así lo que no tiene el ser en acto apetece ser en acto”⁹⁸.

De manera que cada ente tiende a ser lo que es y no a ser otra cosa, aunque la otra cosa sea superior, pues si se transformase en otra cosa perdería su propio ser⁹⁹. Pero la razón más profunda por la cual cada ente es bueno en su misma entidad se encuentra en que Dios quiere la existencia de cada ente existente, y la quiere según el grado de perfección de cada uno¹⁰⁰.

Cada ente, por tanto, tiende naturalmente a su propia perfección; es ésta una inclinación intrínseca, pero a la vez impuesta por el Creador: cada ente tiende a su propia perfección porque Dios, al darle el ser, lo dirige a la conservación de su ser. De modo que, aunque la tendencia a la propia perfección es intrínseca de cada criatura, no obstante, la *intención* de esa perfección como fin del obrar del ente no es necesariamente intrínseca a la cosa creada.

¿Qué significa esto? Que aunque todos los seres tiendan a su propia perfección no todos pueden ser fin para sí mismos; por tanto, ontológicamente no todos los entes son buenos en igual medida, ni amables en la misma medida. *La plenitud de la bondad se encuentra en la persona*; únicamente la persona puede estar presente para sí misma no sólo según el conocimiento, por la semejanza de sí, sino también según el apetito, por el cual *se ama como fin para sí misma*.

Sólo existe intención del fin cuando se conoce el fin en su razón de fin y la proporción de los medios en orden al fin; porque sólo conociendo esto, el sujeto puede dirigir algo o dirigirse hacia el fin¹⁰¹. Todas las criaturas irracionales se encuentran inclinadas a su propia perfección, pero la intención del fin no se

⁹⁸ “Cum dicitur ‘*omnia bonum appetunt*’ non oportet bonum determinari ad hoc vel illud: sed in communitate accipi, quia unumquodque appetit bonum naturaliter sibi conveniens. Si tamen ad aliquod unum bonum determinetur, hoc unum erit esse. Nec hoc prohibetur per hoc quod omnia esse habent: appetunt enim eius continuationem; et quod habet esse in actu uno modo, habet esse in potentia alio modo; sicut aër est actu aër, et potentia ignis; et sic quod non habet esse actu, appetit esse actu”. *De Verit.*, q.22, a.1 ad 4.

⁹⁹ *Summa Theol.*, 1, q.63, a.3.

¹⁰⁰ Las cosas son buenas en cuanto participan del ser, y participan del ser porque Dios quiere que participen y en la medida en que Dios quiere. Por esto se dice que la Voluntad de Dios es causa de la bondad de las criaturas. No debe entenderse, sin embargo, que el *esse* sea bueno porque Dios quiere que sea bueno: el acto de ser es esencialmente amable por sí mismo. Cfr. *Summa Theol.*, 1, q.20, a.2.

¹⁰¹ Cfr. *In III Sent.*, d.27, q.1, a.2; *Summa Theol.*, 1, q.18, a.3.

encuentra en ellas, sino en el Autor de sus naturalezas, quien dirige a cada una a su bien proporcionado¹⁰². Puesto que el ente irracional no conoce el fin en su razón de fin no puede tampoco tenerse a sí mismo como fin. Incluso en el caso de los animales: por sus sentidos pueden conocer el fin, pero no en su razón de fin, de modo que no pueden preceptuarse el fin. Aunque el animal tiende desde sí mismo hacia su propia perfección y placer, no se tiene a sí mismo como fin porque no tiene conciencia de sí mismo como término último de su tendencia. Sólo el ente personal es fin en sí mismo y para sí mismo. En otras palabras, sólo el ente personal cumple perfectamente el carácter de *bien* en cuanto sólo él es plena y perfectamente fin de una tendencia. Esto hace que sólo la persona sea amable en sí misma y por sí misma, y no como medio para la perfección de otro ente.

3. 1. 2. *Comunicatividad del bien.*

*El bien en cuanto tal es difusivo*¹⁰³. Santo Tomás adhiere plenamente a esta afirmación del Seudo-Dionisio y la cita con frecuencia¹⁰⁴. ¿Qué significa? Explica el modo cómo el bien actúa sobre las cosas: *difundiéndose*. El Doctor Angélico entiende que *difundirse* (*diffundere*) significa, en sentido estricto, el modo de influencia del agente sobre sus efectos; pero de manera general, puede implicar el modo de influencia de cualquier causa.

El bien entraña formalmente la razón de *fin*, y por tanto, su acción se difunde a modo de causa final. “Aunque el sentido propio del término *difundir* parece implicar la operación de la causa eficiente, sin embargo, en un sentido lato puede entrañar la referencia a cualquier causa, así como influir, hacer y otros términos semejantes. Así, pues, cuando se dice que el bien es difusivo según su concepto propio, no debe entenderse la efusión en cuanto implica la operación de la causa eficiente, sino en cuanto implica la referencia a la causa final, y tal difusión no requiere de ninguna potencia sobreañadida al ente. Y el bien supone capacidad difusiva a modo de causa final y no como causa agente, ya sea porque el agente, en cuanto es tal, no es la medida y perfección de la cosa, sino su inicio, ya sea porque el efecto participa de la causa agente sólo en cuanto a la asimilación de la forma, en cambio la cosa alcanza el fin según todo su ser, y en esto consistía la razón de bien”¹⁰⁵.

¹⁰² Cfr. *In III Sent.*, d.27, q.1, a.2.

¹⁰³ Cfr. SEUDODIONISIO AEROPAGITA, *De Divinis Nominibus*, IV, 1: PG 3, 693B; véase también *Cont. Gent.* I, c.37.

¹⁰⁴ *Summa Theol.*, 1, q.20, a.1 ad 3; *Ibíd.*, q.60, a.3, ad 2; 1-2, q.28, a.1 sed contra; *In III Sent.*, d.27, q.1, a.1, entre otros.

¹⁰⁵ “*Diffundere*, licet secundum proprietatem vocabuli videatur importare operationem causae efficientis, tamen largo modo potest importare habitudinem cuiuscumque causae sicut influere et facere et alia huiusmodi. Cum autem dicitur quod bonum est diffusivum secundum sui rationem, non est intelligenda effusio secundum quod importat operationem causae efficientis, sed secundum quod importat habitudinem causae finalis; et talis diffusio non est mediante aliqua virtute supperaddita. Dicit autem bonum diffusionem causae finalis, et non causae agentis: tum quia efficiens, in quantum huiusmodi, non est rei mensura et perfectio, sed magis initium; tum quia effectus participat causam

Se ha dicho que la moción del fin es misteriosa porque se ejerce sin que parezca existir *contacto* de la causa con lo movido, e incluso antes de que el fin llegue a la actualidad del ser¹⁰⁶. El agente, en cambio, mueve por un cierto *contacto* o *unión* con su efecto, pues da al efecto cierta forma que existe *antes* en sí mismo; de modo que para poder comunicar esa forma, el agente debe existir *en acto* y tener *en acto* la perfección que comunicará antes de que la tenga su efecto. Pero el fin mueve *antes* de haber alcanzado la existencia actual en el ser natural; antes de su existencia actual, el fin ya mueve al agente a obrar. De ahí que Santo Tomás pusiese el fin como la primera de todas las causas, porque si no hay fin, no existe operación del agente ni comunicación de las formas: todo agente obra por un fin.

El fin mueve sólo en la medida en que de algún modo ya *preexiste* en la *intención* del agente; la comunicación del bien como fin no podría darse si no existiese *algo* del fin en el agente. Aunque en el orden de la ejecución el fin es lo último que alcanza el agente por medio de su obrar, sin embargo, en el orden de la intención, el fin *preexiste por una presencia intencional* en el agente y es previo al obrar mismo de éste¹⁰⁷. Tal *presencia* consiste no sólo en un cierto *conocimiento* del fin, sino más radicalmente, en una cierta *participación* del fin en el mismo ser actual del agente. Aquello a lo que el agente quiere llegar como a su fin, aquello que le atrae, es la plenitud de *algo* que ya en sí mismo tiene, aunque de manera limitada. Pero no basta con que aquello esté unido o presente en la sustancia del agente para que le atraiga, es preciso, además, que aquello sea una perfección, una actualidad *amada* por el agente. Estar presente en la *intención* a modo de *fin* no significa simplemente estar presente como una forma conocida, ni por mera unidad con la sustancia, sino más radicalmente significa estar presente en el sujeto como *proporcionado* a la naturaleza de éste *por medio del amor*: la presencia del fin en la intención del ente es el amor; de modo que *el amor es la fuerza de difusión propia del bien*. Por el amor, cada cosa tiende a asemejarse al bien que le atrae, y cuanto más se asemeja, tanto más participa del aquel bien que es su fin. De este modo Dios atrae como fin último del Universo, pues todas las cosas intentan asemejarse en la medida de sus posibilidades.

Pero demos un paso más. La capacidad comunicativa del bien no se limita a la mera atracción respecto de aquellos seres que no le poseen. Recordemos que el fin no sólo atrae y produce el deseo en los que carecen de él, sino que también actúa como fin *dando reposo* en sí mismo cuando se le posee. El fin poseído supone presencia real del bien en el amante. Ahora bien, del reposo del apetito en el bien poseído brota un nuevo *movimiento*: la *comunicación* del propio bien.

“Además, la comunicación del ser y de la bondad procede de la bondad. Lo cual se hace evidente por la naturaleza misma del bien y por su concepto; pues, por naturaleza, el bien de cada cosa es su acto y su perfección. Ahora bien, cada ente que está en acto, actúa, y actuando, difunde *esse* y bondad a otros. De aquí

efficientem secundum assimilationem formae tantum, sed finem consequitur res secundum totum esse suum, et in hoc consistebat ratio boni”. *De Verit.*, q.21, a.1 ad 4.

¹⁰⁶ Cfr. URDANOZ, T. *Introducción al Tratado del Fin Último en Suma Teológica bilingüe*, 1-2, B.A.C., 1954, pp. 81-98.

¹⁰⁷ *Ibíd.* p.83.

que sea signo de perfección el que una cosa pueda producir algo semejante a sí misma, como lo muestra el Filósofo. Por otra parte, el concepto de bien proviene de que algo sea apetecible, lo cual es propio del fin; y el fin mueve al agente a obrar. Por esto se dice que el bien es *diffusivo de sí mismo y del ser*¹⁰⁸.

Una cosa es buena en cuanto es perfecta, pero es perfecta en tanto y en cuanto está en acto. Ahora bien, en el ente finito existe distinción entre el *esse* substancial y la actualidad sobreañadida por las formas accidentales; y dijimos ya que la criatura no alcanza la completa perfección de la cual es capaz sino por ciertos accidentes que completan y hacen manifiesta la perfección de su propia sustancia: tales accidentes son sus operaciones, actos segundos por los cuales el ente se llama *bueno simpliciter*. Todo ente finito tiende a la perfección como a su fin¹⁰⁹, para alcanzar la máxima semejanza con Dios que le es posible. De manera que la tendencia a la operación brota, en el ente finito, de la necesidad de la potencia: al operar el ente recibe algo para su propia perfección¹¹⁰.

Sin embargo, la tendencia a la operación, no brota única ni esencialmente de la potencialidad del ente finito, sino de la perfección de su acto. “La inclinación de la naturaleza a operar no es recurva en sí misma: en efecto, el fuego tiende a obrar generando otro fuego no a causa de sí mismo, sino a causa del bien de lo generado, que es su forma, y en último término, a causa del bien común, que es la conservación de la especie”¹¹¹. Si la tendencia del ente a la operación no es recurva en sí misma, esto se debe a que el acto de ser es, por esencia, comunicativo de sí; de manera que, en cuanto un ente posee alguna actualidad tiende a la operación, no sólo ni principalmente para alcanzar la plenitud de su propia perfección, sino para *comunicar* el acto que ya posee. “Es de la naturaleza de cualquier acto el que se comunique a sí mismo según le sea posible. De donde todo agente obra en cuanto está en acto, pues obrar no es otra cosa que comunicar aquello por lo que el agente está en acto, conforme sea posible”¹¹².

Todo ente, en cuanto está en acto, tiende a obrar, es decir, a originar desde sí un acto en el cual comunica su propia perfección a otro; y esto no por la mera potencialidad, sino justamente por la posesión actual de tal perfección, porque el

¹⁰⁸ “Amplius. Communicatio esse et bonitatis ex bonitate procedit. Quod quidem patet et ex ipsa natura boni, et ex eius ratione. Naturaliter enim bonum uniuscuiusque est actus et perfectio eius. Unumquodque autem agit quod actu est. Agendo autem esse et bonitatem in alia diffundit. Unde et signum perfectionis est alicuius quod *simile possit producere*: ut patet per Philosophum, in IV *Meteororum*. Ratio vero boni est ex hoc quod est appetibile. Quod est finis. Qui etiam movet agentem ad agendum. Propter quod dicitur bonum esse *diffusivum sui et esse*”. *Cont. Gent.* I, c.37. *Amplius*.

¹⁰⁹ Cfr. *De Verit.*, q.1, a.10 ad3.

¹¹⁰ Cfr. *Summa Theol.*, I, q.44, a.4.

¹¹¹ “Sed illa inclinatio naturae quae est ad agere, non est recurva in seipsa: non enim ignis agit ad generandum ignem propter seipsum, sed propter bonum generati, quod est forma eius, et ulterius propter bonum commune quod est conservatio speciei”. *Quodl.*, I, q.4, a.8 ad 3. Cfr. GUIU, I. *Ser y Obrar*. P.P.U., Barcelona, 1991, p. 142-144.

¹¹² “Natura cuiuslibet actus est, quod seipsum communicet quantum possibile est. Unde unumquodque agens agit secundum quod in actu est. Agere vero nihil aliud est quam communicare illud per quod agens est actu, secundum quod est possibile”. *De Pot.*, q.2, a.1.

acto de ser es, en sí mismo, comunicativo de sí. Pero poseer o participar, de algún modo, del acto de ser significa poseer o participar de una perfección y ser o tener alguna perfección, significa ser o tener *bien*. Así, por tanto, podemos afirmar que de *la posesión del bien, que es acto, brota siempre el impulso de comunicación*¹¹³.

Una precisión: se trata de la posesión de un *verdadero bien*, puesto que la posesión del bien aparente no es verdadera *posesión*, en la medida en que un bien sólo aparente comporta más de carencia que de acto; por esto mismo, se trata de la posesión de un bien *conforme con la naturaleza de cada ente*. Cuando la planta o el animal alcanzan la perfección de su naturaleza, tienden a reproducirse; cuando el hombre alcanza algún bien de su naturaleza racional, tiende a comunicarla (así, por ejemplo, cuando comprendemos algo que nos parece hermoso). Pero alcanzar la formalidad del fuego, aunque supone cierta actualidad, no es, para la planta, alcanzar ningún bien, ni perfección alguna, sino ser destruida en su ser: no cualquier acto, sino la posesión y presencia del acto que es *su bien y perfección* impulsan al ente a la comunicación de sí mismo.

En definitiva, el bien es *comunicativo de sí* a modo de *fin*: en un primer sentido, como *causa final*, atrayendo hacia sí a todo aquello carece de la perfección plena que le corresponde, e impulsando, así, al movimiento y a la actualización de la propia sustancia. Pero también, en un segundo sentido, *como término y reposo* del ente en el acto de ser ya poseído, en cuanto es propio del fin no sólo atraer, sino dar reposo. En cuanto el bien es poseído y es reposo del apetito, el bien es comunicativo de sí como lo es el acto de ser, porque poseer el bien significa, en sentido estricto, poseer un determinado *esse* proporcionado.

También en este último sentido, *el amor es fuerza de difusión del bien*, en la medida en que el amor se entiende justamente como el *aquietamiento* del apetito en el bien y, por tanto, como *unión* del ente con el acto. De aquí que el amor pueda presentarse como fuerza que lleva a comunicar de aquello que sobreabunda en el ente. Así, Dios, crea por la sobreabundancia de su bien y de su amor; y decimos con verdad que el Amor es el origen de todas las cosas¹¹⁴.

3. 2. La semejanza.

La semejanza es la causa propia del amor, porque “todo aquello que apetece algo, lo apetece en cuanto tiene alguna semejanza con él”¹¹⁵. “La raíz del amor, hablando con propiedad, es la semejanza del amado al amante, porque (lo

¹¹³ Cfr. *Summa Theol.*, 1, q.19, a.2.

¹¹⁴ “En cuanto la procesión de las criaturas se origina de la libertad de la divina Voluntad, es preciso que se reduzca a un único principio, *que es como la razón de toda libre donación*; éste es el amor”.

“Ita oportet quod, in quantum processio creaturae est ex liberalitate divinae voluntatis, reducat in unum principium, quod sit quasi ratio totius liberalis collationis. Haec autem et amor”. *In I Sent.*d.10, q.1, a1.

¹¹⁵ *De Verit.*, q.22, a.1 ad 3.

amado) es bueno y conveniente para él”¹¹⁶. Ahora bien, en el pensamiento del Doctor Angélico es equivalente hablar de *semejanza, proporción o conveniencia*. “Se atiende la semejanza según la conveniencia o comunicación en la forma”¹¹⁷.

La semejanza es, por tanto, un modo de unión. No constituye la unidad trascendental como indivisión del ente consigo mismo; ni es unión por contacto; se trata de *la unión o comunidad de forma*, substancial o accidental. Así decimos que dos cosas blancas son semejantes en la blancura y, que dos hombres son semejantes en humanidad. La semejanza que es causa del amor no es todavía la unidad afectiva que define formalmente al amor, sino justamente la causa de esta unidad: la semejanza es previa a la unión afectiva.

Encontramos que en el orden cognoscitivo se verifica una unión según semejanza: para conocer, el cognoscente debe poseer en sí mismo la semejanza de la cosa que conoce. Sin embargo, no es esta semejanza cognoscitiva la que causa el amor, porque, de lo contrario, un animal amaría todo cuanto conociese, y vemos que eso no sucede así. La semejanza en el orden cognoscitivo es unidad de forma según el ser espiritual, es decir, según que la especie existe inmaterialmente en la facultad cognoscente; en cambio, *la semejanza causa del amor es unidad de forma según el ser natural*¹¹⁸.

‘Semejanza según el ser natural’ significa la posesión de una misma cualidad substancial o accidental en su mismo ser natural de las cosas que se asemejan. Se entiende que esto deba ser así porque el apetito es potencia que se

¹¹⁶ “Amoris radix, per se loquendo, est similitudo amati ad amantem, quia est ei bonum et conveniens. Contingit autem per accidens dissimilitudine esse amoris et similitudinem esse odii causam *tripliciter*. *Uno modo*, quando affectus amantis non sibi complacet neque quiescit in conditione vel aliqua proprietate sui ipsius. sicut cum quis aliquid in se ipso odit. Et tunc oportet quod diligat ipsum qui est sibi in hoc dissimilis, quia ex hoc ipso quod sibi est dissimilis in conditione, efficitur similis affectui suo et contrario odit illum qui sibi similatur et affectui suo non similatur. *Secundo*, quando aliquis ex ipsa similitudine impedit amantem ab amati fruitione. (...) *Tertio*, secundum quod dissimilitudo praecedens facit percipi amorem sequentem”. *In III Sent.*, d.27, q.1, a.1 ad3.

¹¹⁷ “Similitudo attendatur secundum convenientiam vel communicationem in forma”. *Summa Theol.*, 1, q.4, a.3.

“Similitudo quaedam unitas est: unum enim in qualitate similitudinem causat”. *Summa Theol.*, 1, q.93, a.9.

¹¹⁸ Objetándose que el amor no puede ser fuerza unitiva porque se refiere a lo que ya está unido al amante, explica Santo Tomás en qué consiste esta unión que antecede al amor: se trata de la semejanza según el ser. “La quietud implicada en el amor no puede darse sino según la conveniencia de una cosa a la otra, la cual conveniencia existe en la medida en que *uno participa de aquello que es del otro*, y así, en cierto modo, el amante tiene al amado. De ahí que la unión implicada en el término ‘tener’ es unión de una cosa a otra y *precede a la unión de la cosa con el afecto que es el amor*”.

“Quietatio affectus in aliquo quam amor importat non potest esse nisi secundum convenientiam unius ad alterum: quae quidem convenientia est secundum quod ab uno participatur id quod est alterius; et sic amans quodammodo habet amatum. Unde conjunctio quae in *habere* importatur est conjunctio rei ad rem et praecedit unionem rei ad affectum quae est amor”. *In III Sent.*, d.27, q.1, a.1 ad 2. Cfr. *De Verit.*, q.22, a.1 ad 3.

refiere a las cosas en su ser real y singular, y no simplemente en su presencia intencional en el sujeto.

Esta unidad de forma es la causa propia del amor ¿por qué?

Hemos dicho que la causa del amor es el bien: lo que se ama es lo apetecible, y lo apetecible es la perfección propia de cada ente. Sabemos que todos los entes, por el hecho de tener ser, son buenos, puesto que cada uno apetece conservar su propio ser¹¹⁹. Si la causa propia del amor fuese el bien así entendido (es decir, como perfección trascendental de cada ente), entonces todos los entes se atraerían mutuamente y todos tenderían hacia todos, y cada cosa, a ser todas las otras cosas. Pero vemos que no es así: en el orden del Universo unos entes atraen a otros y repugnan a otros, y cada cosa tiende a mantener su propio ser y adquirir la perfección propia de su naturaleza y no la de la naturaleza de otra cosa. Vemos que cuanto más perfecta una cosa tanto más tiende a mantenerse en su ser, pues su actualidad y perfección es mayor¹²⁰. Todo ente, en cuanto es, es bueno, con bondad trascendental, pero no todo ente es el bien conveniente para todo los demás entes. Resulta, por tanto, que no cualquier bien causa el amor de un sujeto, sino *el bien propio*.

¿Y cuál es el bien propio de cada ente? El bien conveniente o proporcionado, aquel con el cual tiene algún grado de semejanza según su ser natural. “Se dice que algo es amado en cuanto el apetito se refiere a aquello como a su bien. Por tanto, la relación o ‘coadaptación’ misma del apetito a algo como a su bien es llamada amor. Y 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”¹²¹.

El amor es un modo de unidad, es esencialmente la connaturalidad o ‘coadaptación’ del apetito con un ente según su ser real. Y esta ‘coadaptación’ o connaturalidad sólo se puede dar respecto a aquello que posee algún modo de unidad con el ser real y concreto del sujeto apetente: para que un ente sea

¹¹⁹ “Todo ente, en cuanto es ente, es bueno”. “Omne ens, inquam est ens, est bonum”. *Summa Theol.*, 1, q.5, a.3.

¹²⁰ Así resulta que los seres inertes tienden a la continuidad de su ser en la medida en que están en acto, pues si el ente no tendiera a mantenerse en sí mismo, entonces el ente no podría existir, se ‘disolvería’ en el instante mismo de intentar ser; pero lo propio del acto de ser es que permanece. Si embargo, en la medida en que la cosa inerte es material, está en potencia, y está misma potencialidad le lleva a ‘disolver’ su propia naturaleza para recibir otra: la misma entidad o existencia de la cosa material es un constante movimiento. Mejor dicho, aunque la forma de la cosa material tienda a permanecer, la misma imperfección de su *esse* le lleva a dejar de ser, a recibir una nueva actualidad y forma.

¹²¹ “Ex hoc igitur aliquid dicitur amari, quod appetitus amantis se habet ad illud sicut ad suum bonum. Ipsa igitur habitudo vel coaptatio appetitus ad aliquid velut ad suum bonum amor vocatur. Omne autem quod ordinatur ad aliquid sicut ad suum bonum, habet quodammodo illud sibi praesens et unitum secundum quamdam similitudinem, saltem proportionis, sicut forma quodammodo est in materia in quantum habet aptitudinem et ordinem ad ipsam”. *In De Div. Nom.*, IV, lec. 9, n. 401.

connatural a otro (en el caso del apetito natural) o para que su apetito se pueda coadaptar a otro es preciso que exista semejanza respecto a aquella formalidad en que son connaturales o coaptos.

Nuevamente ¿por qué?, ¿por qué la ‘coadaptación’ requiere una semejanza?

Es preciso que la causa del amor sea la semejanza porque el amor es un principio intrínseco de inclinación del ente: si el apetente se inclinase hacia una cosa no proporcionada a él entonces esa inclinación no provendría de una forma intrínseca a su ser, y por tanto, no sería una inclinación interior y propia, sino movida desde el exterior.

Bueno es el ente en cuanto tiene acto de ser, porque el acto de ser le hace perfecto y perfectivo de otros; pero el objeto del amor es el bien proporcionado al sujeto. El apetito se aquieta en el acto de ser, pero no en cualquier actualidad, sino en aquella que se da según una especie determinada, a saber, según la especie y formalidad propia del apetente.

Por esta razón, la perfección y actualidad donde primero y *per se* aquieta el apetito natural es en la del propio *esse* del sujeto. El propio *esse* es para cada cosa lo más semejante a sí misma, por eso cada cosa se encuentra unida a sí misma y enlazada consigo misma con una unión que es su propia existencia, unión que es unidad e identidad y que mantiene al ente consigo mismo. Esta unión puede recibir el nombre de amor. De este amor a uno mismo nace el que cada cosa ame lo que le es proporcionado y perfectivo de su ser.

Lo que se apetece es el acto de ser, pero se apetece un determinado acto de ser, según una forma. Ahora bien, si existiese un ente que por naturaleza fuese proporcionado al acto de ser en sí mismo considerado, un tal ente sería capaz de amar el acto de ser en sí mismo y no según una determinada naturaleza. Y un ente tal sería capaz de complacerse en la perfección del *esse* en cuanto tal y no meramente en la perfección propia y en lo proporcionado a esa perfección individual.

Deben distinguirse dos modos en que la semejanza puede ser causa del amor, según cada uno de los cuales puede originarse una especie distinta de amor: o amor desinteresado o amor interesado. Estos modos de semejanza son la semejanza *de acto a acto* o la semejanza *de potencia a acto*.

“La semejanza, propiamente hablando, es causa del amor. Pero se ha de notar que la semejanza puede entenderse de dos maneras: una, cuando los dos semejantes *tienen lo mismo en acto*, como, por ejemplo, cuando decimos que son semejantes dos cosas blancas; otra manera, teniendo uno *en potencia* y con cierta inclinación a ello lo que el otro posee *en acto*; como si dijésemos que el cuerpo pesado que se encuentra fuera de su lugar tiene semejanza con el cuerpo pesado situado en el lugar que le es propio. O también según que la potencia tiene

semejanza con el acto, ya que en la potencia misma está en cierto modo el acto”¹²².

Para que brote el amor lo mínimo es que exista una semejanza o proporción de potencia a acto. En la potencia, en cierto modo está el acto, y por tanto, un acto determinado es proporcionado a la potencia correspondiente. Para la planta que no tiene agua le es *proporcionado* el tenerla y, por tanto, se puede entender que *ama* el agua: el agua permite la perfección de la naturaleza vegetal. Así, por tanto, la semejanza de potencia a acto fundamenta siempre un amor interesado, en la medida en que lo otro es amado como perfección o actualidad *para el sujeto apetente*. Si de algún modo puede complacerse el apetito en lo otro, esta complacencia se origina, en último término, en la *previsión* que hace el amante de su propio provecho en el bien amado. En el ámbito de los actos voluntarios, este tipo de semejanza causa el llamado *amor de concupiscencia*. “El segundo modo de semejanza (semejanza de potencia a acto) causa el amor de concupiscencia o la amistad útil o la deleitable. Porque en cada cosa que existe en potencia, en cuanto es tal, está el apetito de su acto, en cuya consecución se deleita si es sensitivo o cognoscente”¹²³.

En cambio, por semejanza de acto a acto se origina *el amor de amistad o de benevolencia*, que sólo es posible en los seres racionales. “El primer modo de semejanza (de acto a acto) causa el amor de amistad o benevolencia, puesto que, por lo mismo que dos seres son semejantes como teniendo una única forma, son en cierto modo uno solo en aquella forma, así como dos hombres son uno en la especie de humanidad y dos cosas blancas son una en la blancura”¹²⁴.

Cuando la semejanza es de acto a acto, entonces el apetito *reposa* en el bien poseído. Ahora bien, esta semejanza de acto a acto se puede establecer de dos maneras, y así también el *reposo* o *quietud* del apetito. De un modo, se puede entender la semejanza de ‘acto a acto’ como posesión actual de la perfección que el ente ama: entonces la semejanza de ‘acto a acto’ se da en el ente consigo mismo: el ente es semejante a sí mismo en cuanto tiene en sí mismo la actualidad a la cual se ordena por su forma; así, cada ente reposa en su ser en cuanto posee en acto su forma substancial, y cada ente reposa y se aquieta en la posesión actual de la perfección accidental que le corresponde (se *aquieta* en cierto sentido, porque

¹²² “Similitudo, proprie loquendo, est causa amoris. Sed considerandum est quod similitudo inter aliqua potest attendi dupliciter. Uno modo, ex hoc quod utrumque habet idem in actu: sicut duo habentes albedinem, dicuntur similes. Alio modo, ex hoc quod unum habet in potentia et in quadam inclinatione, illud quod aliud habet in actu: sicut si dicamus quod corpus grave existens extra suum locum, habet similitudinem cum corpore gravi in suo loco existenti. Vel etiam secundum quod potentia habet similitudinem ad actum ipsum: nam in ipsa potentia quodammodo est actus”. *Summa Theol.*, 1-2, q.27, a.3.

¹²³ “Secundum modum similitudinis causat amorem concupiscentiae, vel amicitia utilis seu delectabilis. Quia unicuique existenti in potentia, in quantum huiusmodi, inest appetitus sui actus: et eius consecutionis delectatur, si est sentiens et cognoscens”. *Ibid.*

¹²⁴ “Primus ergo similitudinis modus causat amorem amicitiae, seu benevolentiae. Ex hoc enim quod aliqua duo sunt similes, quasi habentes unam formam, sunt quodammodo unum in forma illa: sicut duo homines sunt unum in specie humanitatis, et duo albi in albedine”. *Ibid.*

la misma perfección accidental de un ente le lleva a la operación, a la comunicación de sí mismo). Esta *semejanza* de acto a acto es posesión y presencia del bien conveniente y produce el aquietamiento del apetito, que en los entes cognoscentes es *deleite*.

Pero otro modo de semejanza de acto a acto se da cuando las cosas o entes semejantes son entes distintos, es decir, son dos o más: como son semejantes en acto dos diamantes en cuanto a la transparencia o dos hombres en cuanto a la humanidad o dos personas virtuosas en cuanto a la virtud. La semejanza en acto entre dos seres diversos puede producir que el apetito de uno repose y se aquiete en la bondad del otro semejante así como reposa y se aquieta en la propia bondad. Esto implica que el ente se complazca en el otro según aquella forma en la que son semejantes en acto; y esta primera complacencia causada por la semejanza, y que no supone la plena posesión ni presencia del otro, es amor. Ahora bien, esta complacencia en el otro en cuanto semejante requiere algún grado de conocimiento, que capte la semejanza, y no se da plenamente sino en el apetito del ente inteligente, puesto que sólo la inteligencia puede captar plenamente la razón de semejanza.

Pero la razón más profunda por la cual el amor de benevolencia y de amistad sólo puede darse entre seres racionales estriba –como más adelante veremos– en que sólo el subsistente intelectual puede ser verdaderamente fin para sí mismo.

El ente irracional puede tender, por apetito natural, a otras cosas como proporcionadas a su propia perfección, tiende como la potencia al acto; tiende a mantener su propio ser y está proporcionado a él en cuanto identificado con él: en cierto modo tiende a su propio ser como el acto al acto. Pero en sentido estricto no puede amarse como fin para sí mismo ni puede amar a otras cosas como a sí mismo porque no tiene en sí mismo la intención del fin; no se tiene presente ni es fin para sí mismo.

La experiencia muestra que cada uno ama lo que se le asemeja: cada ente apetece lo que le conviene, y por tanto, lo que es proporcionado a su esencia. Vemos que nos agrada y complace una persona que se parece a nosotros, que tiene el mismo carácter o las mismas aficiones, vemos que nos agrada el trato con personas atentas y discretas, o virtuosas, pues su misma virtud nos puede resultar proporcionada en cuanto llevamos en nosotros mismos ciertas semillas de virtud¹²⁵. En realidad, la semejanza que puede originar el amor es siempre algún modo de unidad o unión de proporción respecto de la naturaleza y de las inclinaciones naturales (o sobreañadidas a la naturaleza).

¿Por qué el amor precisa de la unidad, al menos de la unidad de semejanza o de proporción? Porque, para que brote el amor, se requiere algún modo de *presencia de la bondad* de lo amado en el amante; sólo de este modo puede mover como bien y como fin. Tal presencia debe ser *interior*, pues el amor es tendencia intrínseca; pero no basta con la presencia inteligible de una forma abstracta. No

¹²⁵ Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, q.27, a.3 ad 4.

basta un concepto abstracto para generar el amor, se requiere la presencia de la cosa *en su bondad*, y, por tanto, de alguna manera, el amor exige la presencia de lo amado en su *esse* individual. En otras palabras, para que el apetito ame una cosa aprehendida como buena se requiere no cualquier aprehensión de la cosa, sino una *experiencia* del ser de la cosa y de su bondad. Ahora bien, esta experiencia *sólo es posible gracias a la unidad substancial o, en su defecto, a la unión de proporción o semejanza*.

Por la unidad substancial que cada ente tiene consigo mismo, el ente está en cierto modo *en contacto* con su propia bondad: no hay otro bien que le sea más cercano que el suyo propio. En cambio, el *contacto* con la bondad de los otros no se puede establecer sino según la proporción que exista entre su propio ser y el ser de las demás cosas¹²⁶. Las demás cosas se nos presentan buenas en cuanto son *causa* de nuestra propia bondad, o *semejanza* de tal bondad, o algo que viene a *aumentar* el bien que experimentamos en nosotros.

Nos planteamos, ahora, de manera más exacta la pregunta central de esta tesis: ¿cuál es la causa radical del amor?, ¿el bien en cuanto es perfección fundada en *esse* o el bien en cuanto es perfección proporcionada a la forma del sujeto?, ¿el bien como *perfecto* o el bien como *unido y proporcionado*?

Cada ente tiende a la perfección: todo lo que es tiende a lo óptimo¹²⁷. Para Santo Tomás, cada ente tiende por naturaleza no sólo a su perfección individual, sino también a la de la especie, la del universo y al bien de Dios¹²⁸; y tiende de tal manera que más ama el bien de la especie o de Dios que el suyo propio porque estos son bienes más perfectos¹²⁹. Parece, entonces, que el apetito tiende al bien en cuanto es perfecto, y así tiende y ama más aquello que supone más perfección.

Por otro lado, el amor mismo es una unión semejante a la unión substancial: lo amado queda unido al sujeto en cuanto se le experimenta como semejante, como unido a sí mismo según cierta proporción¹³⁰. Además, encontramos que cada ente tiende a mantenerse en su propia entidad, y no busca transformarse en otra cosa, aunque sea más perfecta, porque entonces perdería su propio ser¹³¹. Incluso el individuo ama el bien del todo porque él mismo es parte de ese todo y el todo le es proporcionado: cada individuo de una especie es más la especie que él mismo, cada especie es más una parte del universo que una organización aislada (de manera semejante a como cada órgano del cuerpo

¹²⁶ Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, q.28, a.1 ad 2.

¹²⁷ Cfr. *Cont. Gent.* I, c.42. *Adhuc*.

¹²⁸ Cfr. *Summa Theol.*, 1, q.60, a.5 ad 1.

¹²⁹ Cfr. *Summa Theol.*, 2-2, q.26, a.3; *Ibid.*, 1, q.60, a.5 ad 3.

¹³⁰ Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, q.28, a.1; *Ibid.*, ad 2.

¹³¹ Cfr. *Summa Theol.*, 1, q.63, a.3.

humano es más *hombre* que *cosa* en el hombre)¹³². Por tanto, parece que el ente ama el bien en la medida en que es *su bien*, el bien proporcionado a su naturaleza.

Además, si el ente amase el bien en cuanto es perfecto, entonces, cada cosa tendería naturalmente a dejar de ser lo que es, para ser algo mejor. Lo cual es falso porque así nada se mantendría en su ser. Es verdad que todo tiende a imitar a Dios, pero tiende ‘en la medida de su posibilidad’, es decir, según el modo que le permite su propia naturaleza.

Sin embargo, si postulamos que el ente ama el bien porque es *propio*, porque de alguna manera le está unido y pertenece a su propia perfección, entonces parece que el fundamento de todo amor natural es la tendencia del ente a su propio ser y a su propia perfección, de modo que cada ente se ama a sí mismo y lo que está unido a sí mismo. Esta es la posición de Rousselot, que no parece tan descaminada si consideramos que el más perfecto amor es el que Dios tiene por Sí mismo.

Ciertamente el objeto propio del amor es la perfección *proporcionada* al ente. Si no fuera proporcionada a la naturaleza del ente le sería contraria, sería desproporcionada y, por tanto, un mal para el ente. Para un insecto no le es proporcionado ni semejante el ave que se lo comerá, sino que le significa un mal, a pesar de que el ave es más perfecta que el insecto. Y para un animal salvaje no le es proporcionada la habitación de una casa, porque el animal tiene su naturaleza hecha para moverse en grandes extensiones; la casa, que para el hombre significa un grandísimo bien, para el animal salvaje es un mal. Sólo la perfección proporcionada al individuo puede constituirse en un bien para él, y por tanto, en algo amable. El bien sólo se constituye en bien en cuanto es proporcionado, y sólo en lo proporcionado puede aquietarse el apetito de cada ente.

Es evidente que para el amor se precisa la semejanza y la proporción; “lo semejante ama a lo semejante” dice un proverbio griego. Sin embargo, pueden oponerse dos objeciones serias se oponen a un principio tal.

¹³² Esto no sucede así en el caso del ser personal: cada persona es siempre más ‘ella misma’ que la especie o el género, es más ella misma que el Universo entero: la persona es lo perfectísimo del universo, es su perfección. Esto mismo hace que la persona humana pueda ser más fin para sí misma que todos los demás seres inferiores del Universo. No significa esto que la persona creada no esté ordenada por naturaleza al bien del Universo y a Dios; ciertamente se encuentra ordenada a estos fines, porque es criatura, pero de tal manera que la perfección del Universo consiste en la perfección de las personas, y la persona se posee a sí misma como fin. La persona creada puede comprenderse y poseerse a sí misma como fin para sí misma y, a la vez, puede comprenderse como perteneciendo a Dios, y puede escoger determinarse en favor o en contra de su propia inclinación natural. Si se escoge a sí misma antes que a Dios, ella misma queda frustrada; si escoge amar a Dios antes que a sí misma, entonces alcanza la plenitud de su propio ser. La misma naturaleza de la persona creada hace que, por una parte, en cuanto es persona, se posea a sí misma por el conocimiento y el amor, y por tanto, sea libre para determinarse a sí misma, y por otra parte, en cuanto es criatura, se encuentre ordenada hacia Dios.

En primer lugar, si el amor tiene por causa la semejanza, entonces no puede existir el amor desinteresado porque lo que el ente amará será siempre lo que es conveniente *para sí mismo*.

Para responder a este punto conviene distinguir entre la semejanza de potencia a acto, y la semejanza de acto a acto. En el amor de la potencia hacia su acto propio, el ente en potencia ama el acto en cuanto se ama a sí mismo poseyendo esa perfección: la sustancia no tiende al accidente en sí mismo, sino que tiende a ser ella *poseyendo* un determinado accidente que le corresponde. El amor de todos los seres irracionales es de este tipo, es decir, como inclinación y proporcionalidad de la potencia al acto. En este amor de los seres irracionales no cabe un verdadero desinterés porque el ente irracional sólo apetece aquello de lo cual carece y lo cual busca para alcanzar la perfección adecuada¹³³.

Pero existe el amor según semejanza de acto a acto. ¿En qué consiste esta semejanza? En que “la forma de uno esté según su acto perfecto en el otro. Y porque (el ente) se asemeja de este modo al fin, no tiende al fin, sino que descansa en el fin”¹³⁴. Una sustancia que ha alcanzado un determinado bien y fin, lo posee ya en acto, y se asemeja a cualquier otra sustancia que posea también en acto ese bien: ambas se asemejan como el acto al acto. Pero el apetente puede aquietarse en el acto propio y poseído por él mismo, o en el acto y perfección poseída por la sustancia que se le asemeja. Aquietarse o complacerse en la perfección poseída por sí mismo, es común a todo ente; complacerse en la perfección poseída por otro *en cuanto está presente en el otro* es privativo de los seres racionales o intelectuales.

Por este amor según semejanza de acto a acto, una persona ama a otra como a sí misma. Este amor sólo es posible en los seres personales, fundamentalmente porque sólo la persona puede constituirse en fin para sí misma. La persona puede proyectar hacia otro semejante a sí misma el amor con que se ama a sí misma. Y cada persona se ama a sí misma con un amor desinteresado: se ama a sí misma como fin en sí mismo, no buscándose como medio para otra cosa. Proyectado este amor hacia un ser semejante, ama al otro como fin en sí mismo, no buscando adquirir otra cosa por su medio, sino complaciéndose en el *esse* mismo del otro. Lo ama como a otro yo. Por tanto, es posible el amor desinteresado fundado en el amor a uno mismo. Es lo que se quiere expresar en el mandato divino: “ama al otro como a ti mismo”. El amor a sí mismo no impide el amor desinteresado hacia el prójimo, sino que lo fundamenta. Lo que determina la limpieza del amor al

¹³³ El problema en el amor natural de los seres irracionales es determinar cómo es posible que tiendan a la perfección de otros seres distintos de ellos mismos, puesto que su amor es el de la potencia al acto. Santo Tomás enseña que el ente ama naturalmente otros seres en cuanto están unidos a sí mismo, en cuanto el ente es parte de un todo; y debemos añadir el ente irracional se encuentra más unido al todo que a sí mismo, puesto que no tiene perfecta unidad consigo mismo: el ente irracional es más parte de un todo que individuo en sí mismo. Tiende, pues, a conservar su unidad así como tiende a conservar su ser (cfr. *Summa Theol.*, 1, q.11, a.1), pero tiende con más fuerza a conservar la especie y más a conservar el orden del universo pues no hace jamás lo que no le es proporcionado.

¹³⁴ *De Verit.*, q.22, a.1 ad 3.

prójimo es el ‘modo de referencia’ hacia el otro: o se le ama como *otro yo* y entonces es un amor desinteresado, o se le ama como perfección *para uno mismo*, y entonces es un amor interesado, en el cual el centro del amor no es la otra persona, sino uno mismo.

La segunda objeción alega que si el amor se funda sobre cierta semejanza y unidad, entonces, que el amor a otros se debe fundar necesariamente sobre el amor a uno mismo, porque las cosas se amarán o *para uno mismo* o como *semejantes a uno*. Aparece ahora una más grave cuestión: ¿es posible amar alguna cosa más que a uno mismo? Vemos que incluso en el amor desinteresado al otro prima el amor a uno mismo, ¿cómo es posible, por tanto, que una cosa pueda amar, por naturaleza, más a Dios que a sí misma?

Esta cuestión es de radical importancia para la determinación de la esencia de la caridad. Demostrar la existencia de un amor *natural* a Dios más que uno mismo implica confirmar la continuidad entre la naturaleza y la gracia, puesto que la caridad supone amar a Dios más que a uno mismo. Pues si el fundamento de todo amor fuese el amor a uno mismo, entonces la caridad sería contraria a la naturaleza, la gracia no vendría a perfeccionar la naturaleza sino a anularla¹³⁵.

Para nuestra investigación el problema sobre la prioridad del amor a Dios respecto del amor a sí mismo significa determinar cuál es realmente la causa más propia y profunda del amor: si la causa radical del amor es la semejanza y unidad de lo amado al amante, entonces parece que no es posible amar a otro ser más que a sí mismo, porque lo más unido y semejante a cada cosa es su propio ser. Pero si la causa radical del amor es el bien en cuanto implica la perfección del acto de ser, entonces se amará más lo que sea más perfecto en el ser, y por tanto, se amará más a Dios que a sí mismo.

Aunque la respuesta a esta cuestión se hará más evidente al analizar con detalle cada uno de los grados y formas de amor, sin embargo, es preciso adelantar el fundamento metafísico que permita orientará los análisis posteriores.

“Cuando se dice que ‘todas las cosas apetecen el bien’ no es preciso que se concrete *el bien* como *éste* o *aquél*, sino que se lo considera en general, porque cada cosa apetece el bien que le es conveniente por naturaleza. Sin embargo, si se concreta *el bien* como algún bien único, *éste* será el *esse*”.

Es manifiesto que lo que el ente ama, de manera radical, es la perfección del acto de ser. Esto se manifiesta al determinar porqué cada ente intenta mantener su propio ser. En primer lugar, parece claro que no intenta mantenerlo porque sea semejante a sí mismo, puesto que la unidad consigo mismo es *causalmente* posterior a la actualidad del ser: no se tiene el acto de ser porque uno está unido a sí mismo, sino que porque se tiene el acto de ser y en la medida en que se participa del *esse*, se encuentra el ente unido a sí mismo. Si cada ente tiende a mantener su propio ser, esto se debe a que intenta mantener la perfección del acto de ser que posee; porque la perfección misma del *esse* tiende ella misma a

¹³⁵ Cfr. *Summa Theol.*, 1, q.60, a.5.

mantenerse. El ente tiende no primeramente a la unidad, sino a la perfección del acto, y porque tiende a la perfección del acto, tiende a la unidad consigo mismo, en la cual se da la perfección del acto que le es posible.

Una prueba manifiesta de que lo primeramente amado no es la unidad, sino antes la perfección fundamental del acto de ser, estriba en el hecho de que *detestamos* muchas cosas que nos están unidas, en cuanto son imperfectas. Por esto mismo, dos entes semejantes en la deficiencia no se atraen ni se complacen uno en el otro, por lo mismo que no se complacen en su propia deficiencia: el que experimenta y conoce su propia deficiencia, no se complace ni en sí mismo ni en el que se le asemeja en la deficiencia: el lisiado no se complace en ser lisiado ni en que otros lo sean (aunque es capaz de comprender al que está en la misma situación que él y esto le hace identificarse con el otro); ni el vicioso se complace en sí mismo ni en el que es vicioso (aunque el vicio del otro pueda ser motivo de complacencia en la medida en que hace destacar menos la propia deficiencia). El defecto o carencia de la perfección debida no es, en sí misma considerada, motivo de amabilidad, por mucho que exista semejanza en la deficiencia; esto es señal clara de que, en último término, la raíz más profunda de amabilidad se encuentra en el acto de ser. La semejanza es motivo de amor en la medida en que establece proporción entre un acto de ser y otro; por lo mismo que la unidad del ente consigo es buena en la medida en que es unidad según el *esse*.

Sin embargo, como el *esse* no puede darse sin la unidad del ente consigo mismo, de ahí que el ente tienda a mantener la unidad de igual manera como tiende a mantener su ser, pues sin unidad no hay acto de ser¹³⁶.

Lo que se ama es el *esse*, pero no hay *esse* sin unidad. Lo uno es el ente indiviso. Cada ente es en cuanto no está dividido de sí mismo, es decir, en cuanto es uno. El ente simple es necesariamente idéntico a sí mismo y unido a sí; el ente compuesto adquiere el ser en cuanto adquiere la unidad de sus partes; deshecha la unidad de las partes desaparece el acto de ser del individuo. La unidad más básica de toda criatura es la de su esencia y su *esse*; y en el caso de la criatura material está unidad entraña la unión entre forma y materia. Toda criatura es en cuanto su esencia recibe el acto de ser; pero al estar unido a una esencia, el acto de ser se constituye como una actualidad proporcionada a la esencia y a la forma. Lo que cada ente ama cuando se ama a sí mismo, es el *esse*, pero según una formalidad determinada.

Cuando el ente tiende a otro ente como tiende la potencia al acto, lo que ama en el fondo es su propia perfección, su propio acto de ser. Ama, por tanto, todo aquello que permita su propia unidad y la aumente; y aquello que permite su propia unidad es lo proporcionado a su naturaleza, es decir, lo que ya se encuentra de algún modo unido a ella por semejanza. No puede amar lo desemejante porque lo desemejante atenta contra el *esse* 'según el modo en que está poseído en ese individuo'.

¹³⁶ Cfr. *Summa Theol.*, 1, q.11, a.1.

Cuando el ente ama o tiende a otro ente como el acto al acto, lo que el ente ama es la perfección del otro en sí mismo. No se aquietta ni complace en la perfección del otro porque a él le falta y le es proporcionada: no se complace porque la perfección del otro venga a perfeccionar su propio ser. Más bien, se aquietta y complace en la perfección del ser del otro porque, en cuanto el otro le es semejante, puede *experimentar* que el ser del otro ente es bueno como lo es el suyo. Lo que ama en el otro es la perfección que posee en su ser real; si para amarla requiere que esa perfección sea semejante a la suya, esto se debe a que el *esse* que el ente puede experimentar como bueno y en el cual primeramente se complace es aquel que se encuentra unido a sí mismo, es su propio *esse*. Sólo en relación con esta experiencia primera de la bondad de su propio ser, puede el ente (el cognoscente intelectual) comprender la bondad de los semejantes: la bondad de cada cosa la experimenta en cuanto unida de algún modo a sí misma.

Así, pues, para complacerse en su semejante, es decir, para amarlo, es preciso que éste sea proporcionado al sujeto, porque sólo entonces éste puede estimarlo y experimentarlo como bueno. Pero el ente racional no lo ama a porque le sea propio, sino por la perfección que posee es digna de amor. “Se dice que la naturaleza es curva en sí misma porque siempre ama su bien. Sin embargo, no es preciso que la intención descansa en el hecho de que es suyo, sino en que es bueno. Ciertamente, si (el bien) no fuese de algún modo su bien, nunca lo amaría; pero no lo ama porque es suyo, sino porque es bueno”¹³⁷.

¹³⁷ “Natura in se curva dicitur, quia semper diligit bonum suum. Non tamen oportet quod in hoc quiescat intentio quod suum est, sed in hoc quod bonum est: nisi enim sibi esset bonum aliquo modo, vel secundum veritatem, vel secundum apparientiam, nunquam ipsum amaret. Non tamen propter hoc amat quia suum est, sed quia bonum est: bonum enim est per se objectum voluntatis”. *In II Sent.*, d.3, q.4 ad 2.

Santo Tomás nunca rechaza la tesis de que la naturaleza es ‘curva en sí misma’, jamás niega que la naturaleza tienda a su bien ‘propio’ o ‘proporcionado’, sin embargo, ese bien propio no excluye que se le ame en cuanto es perfección entitativa. En otro pasaje afirma que “natura reflectitur in seipsam non solum quantum ad id quod ei singulare, sed multo magis quantum ad commune: inclinatur enim unumquodque ad conservandum non solum suum individuum, sed etiam suam speciem. Et multo magis habet naturalem inclinationem unumquodque in id quod est bonum universale simpliciter.” *Summa Theol.*, 1, q.60, a.5 ad 3. El individuo ama por naturaleza lo que hay en él de más común, la especie, y más allá a Dios, que está presente en él como Agente. ¿Por qué? Porque el bien cuanto más común es más perfecto (cfr. *In I Ethic.*, lec.2, n.30). El carácter de ‘más perfecto’ no proviene del mero hecho de ser común a muchos, porque la materia prima es lo más común a todos los entes materiales y, sin embargo, es lo menos perfecto. Pero el bien tiene razón de fin, y un fin que es apetecido por muchos individuos y por distintas especies entraña necesariamente una perfección entitativa mayor que lo que es fin de un único individuo; en otras palabras, un bien que es común a muchos es tal en la medida en que es objetivamente más perfecto y, por tanto, más apetecible.

Por eso afirma también el Doctor Angélico que lo que es fin de una cosa particular es un bien particular, apetecible en orden a otro bien (porque es bien participado), pero en cambio, lo que es fin de todas las cosas en su conjunto es el Bien Universal. Y el Bien Universal es la misma plenitud del *esse*, no el de cada individuo (porque esto sigue siendo un bien particular), sino del *Esse* en sí mismo, porque éste es bueno *per se* y por su esencia (cfr. *Summa Theol.*, 1, q.103, a.3). En definitiva, el bien común no es más apetecido por ser más común, sino por ser más perfecto.

Amar el bien en cuanto es proporcionado a la propia naturaleza es común a todos los entes creados. Amar el bien en cuanto es perfección en sí misma es propio de la voluntad, porque las potencias intelectivas se abren al *esse* en sí mismo, y así el ser en cuanto tal es, en cierto modo, lo proporcionado a la naturaleza de la inteligencia. Pero en cualquier caso la causa del amor es la perfección de acto de ser, mientras que la semejanza determina que la perfección del sujeto quede reconocida como buena y amable.

Aparece, ahora, la tercera causa esencial del amor: el conocimiento. La experiencia de la semejanza y de la bondad sólo es posible por el conocimiento. Y sólo para la inteligencia, capaz de abrirse al ser presente en las diversas esencias, los entes pueden constituirse en verdaderos fines.

3. 3. El conocimiento.

“El bien no es objeto del apetito sino en cuanto es aprehendido. Y por esto, el amor requiere cierta aprehensión del bien amado”¹³⁸. El argumento de Santo Tomás es el siguiente: el amor es un acto del apetito; el apetito tiene por objeto el bien, y el bien no mueve al apetito sino en cuanto es aprehendido. Por tanto, para que se produzca el amor es preciso que el bien sea conocido.

El razonamiento resulta perfectamente válido respecto al amor elícito, justamente porque este amor es un movimiento del apetito que procede de la forma aprehendida; en cambio, no parece apropiado para el amor natural. No obstante, para Santo Tomás, el conocimiento es necesario no sólo respecto al amor elícito, sino también para el amor del apetito natural. “Incluso el amor natural, que se halla en todas las cosas, tiene por causa un conocimiento, que no existe, es cierto, en la mismas cosas naturales, sino en Aquel que instituyó la naturaleza”¹³⁹.

“Nada se ama si no se conoce”, afirmó San Agustín. Este principio debe aplicarse a todos los modos posibles de amor, por varios motivos.

En primer lugar porque el conocimiento permite la *presencia* del bien que se requiere para que exista el amor. Recordemos que el amor no es tendencia

Además nótese que si fuese más apetecido algo únicamente por ser más común, la naturaleza no saldría de su solipsismo, puesto que es también ‘generalísimo’ que cada ente apetezca su propia perfección individual, de modo que el bien ‘común’ sería exclusivamente la suma de bienes y perfecciones particulares. Pero el bien común del Universo no consiste en que cada individuo alcance sus bienes particulares, sino en el orden del Universo, en el cual cada parte se relaciona debidamente con las otras y cumple su función para bien del todo; este orden supone que las perfecciones individuales, pero las supera en perfección y le están subordinadas. A su vez, el orden del Universo se subordina al más universalísimo fin que es la Gloria de Dios (es decir, que las criaturas conozcan y amen a Dios).

¹³⁸ *Summa Theol.*, 1-2, q.27, a.2.

¹³⁹ “Etiam amor naturalis, qui est in omnibus rebus, causatur ex aliqua cognitione, non quidem in ipsis rebus naturalibus existente, sed in eo qui naturam instituit”. *Summa Theol.*, 1-2, q.27, a.2 ad 3. Cfr. *ibíd.*, q.26, a.1; q.1, a.2; 1, q.6, a.1 ad 2.

ciega, justamente porque se refiere a un bien que es *fin* de una *tendencia*; desde el momento en que el amor es una tendencia orientada en un sentido determinado, es preciso que el fin sea *proyectado* por el sujeto que intenta el fin. Esta *proyección del fin* es función propia de las potencias cognoscitivas. ¿Adónde puede llegar un movimiento que nadie dirige? A cualquier parte. Pero justamente el amor natural es inclinación hacia un fin determinado, señal de que se encuentra orientado por alguien que conoce el fin.

En segundo lugar porque el amor, en cuanto es *fuerza que une*, supone siempre algún modo de *alteridad*; esto es evidente respecto al bien del cual se carece. Sin embargo, también es así respecto del bien presente, e incluso respecto del bien identificado con la sustancia misma del amante. El amor se refiere siempre a lo que de algún modo es *otro*, porque el mismo amor es fuerza que *une* y que *comunica*: si no hubiese ningún modo de alteridad, entonces, no habría propiamente amor, sino simplemente *identidad*. Esta alteridad es, de manera básica, la establecida por el mismo conocimiento, en la medida en que *todo lo que es conocido, en cuanto es conocido, se presenta como otro que el cognoscente*. Incluso cuando lo conocido es la misma inteligencia que conoce, el hecho mismo de la presencia cognoscitiva ante sí mismo establece una distinción. Sólo gracias a esta distinción es posible que se establezca entre ambos términos del amor (amante y amado) una verdadera relación de unión y de entrega.

En tercer lugar, porque si el amor es reposo y complacencia en el bien en cuanto proporcionado, tal reposo no es posible sino en cuanto, *de alguna manera*, se conoce el bien. Sólo en la medida en que se *experimenta* el bien es posible que haya verdadera complacencia y reposo. Ahora bien, siempre la *experiencia* corresponde a algún modo de conocimiento. Ésta es, nos parece, la razón fundamental por la cual se precisa de conocimiento para que se origine el amor: nadie se inclina a algo como a fin sino aquello que, de un modo u otro, experimenta como bueno.

El conocimiento causa el amor en la medida en que *presenta* el bien. Ciertamente la forma apprehendida no causa el amor *en cuanto apprehendida*, sino *en cuanto buena*; de lo contrario, el cognoscente amaría todo aquello que conociese; lo cual es falso¹⁴⁰: lo que esencialmente causa el amor es el bien; sin embargo, el bien sólo puede hacerse presente por algún modo de conocimiento.

Ahora bien, si la forma conocida no es causa del amor en cuanto es conocida, sino en cuanto es buena, es manifiesto que no cualquier conocimiento sobre las cosas dará origen a un amor, sino sólo aquél que manifieste la bondad de la cosa apprehendida. Es preciso, por tanto, para que el bien pueda actuar como fin, un cierto *juicio de bondad*. Y puesto que el bien es justamente una perfección *proporcionada* al apetente, el juicio de bondad ha de manifestar no simplemente lo que la cosa es, sino también la *proporción* o *conveniencia* que existe entre la cosa y el amante. Ciertamente, un juicio tal compete únicamente a la potencia intelectual, pues el conocimiento sensitivo no llega a alcanzar las razones de las cosas, ni puede comparar las naturalezas entre sí. Sin embargo, los animales

¹⁴⁰ Cfr. *De Verit.*, q.22, 1 ad 3.

participan, en cierto grado, del juicio de bondad por medio de la *estimativa*, puesto que si no tuviesen presente, de algún modo, la forma sensible *en cuanto buena*, no podría seguirse del conocimiento sensitivo ninguna apetencia elícita

En definitiva, el amor requiere siempre de conocimiento como condición *sine qua non*, porque sólo mediante el conocimiento el bien está presente en el que tiende no simplemente como acto, sino como *fin*.

3. 4. Causas indirectas.

La pasión no es causa propia del amor. En primer lugar, porque no todo amor es, en sentido estricto, una pasión; en segundo lugar, porque, como pasión, el amor es el primero de todos los movimientos del apetito: en sentido absoluto, no es posible que exista una pasión anterior al amor. “No existe ninguna pasión del alma que no presuponga algún amor. El motivo de esto estriba en que toda otra pasión del alma o importa movimiento hacia algo o quietud en algo; y todo movimiento hacia algo y toda quietud en algo procede de alguna ‘coadaptación’ o connaturalidad, las cuales pertenecen a la razón de amor”¹⁴¹.

Sin embargo, como apunta Santo Tomás, puede suceder que ciertas pasiones referidas a un objeto sean motivo del amor a otro, es decir, sean razón de que otras cosas nos produzcan complacencia. Así, por ejemplo, el amor y el deseo del dinero pueden despertar nuestra simpatía hacia una persona rica, o hacia un posible comprador de nuestras mercancías. Ahora bien, como el principio de todo movimiento del apetito se encuentra siempre en el amor, debemos decir que –de un modo absoluto– un amor puede despertar otro amor y ser causa de éste. Y así vemos que el amor al fin causa el amor a los medios proporcionados para aquel fin, y el amor a Dios es motivo del amor a los prójimos¹⁴².

¹⁴¹ “Nulla alia passio animae est quae non praesupponat aliquem amorem. Cuius ratio est quia omnis alia passio animae vel importat motum ad aliquid, vel quietem in aliquo. Omnis autem motus in aliquid, vel quies in aliquo, ex aliqua connaturalitate vel coaptatione procedit: quae pertinet ad rationem amoris”. *Summa Theol.*, 1-2, q.27, a.4.

¹⁴² “El entendimiento, a partir de la certeza de los principios (a los que asiente de manera inamovible), avanza, razonando, a las conclusiones, en cuyo conocimiento descansa, en cuanto se reducen a los primeros principios, las conclusiones contenidas virtualmente en ellos.

De manera semejante también el afecto, a partir del amor del fin, que es como un principio, avanza deseando las cosas que están en orden al fin y, por el amor, descansa en éstas, en la medida en que las toma como conteniendo, de algún modo, el fin en sí mismas. Por esta razón, el deseo se sigue del amor del fin, aunque preceda al amor de los medios en orden al fin” *In III Sent.*, d.27, q.1, a.3 ad 1.

“Porque el deleite también puede ser amado como un cierto bien, por esto puede suceder, por accidente, que algún amor sea causado por el deleite, así como el acto es causado por su objeto o su fin”.

“Sed quia delectatio etiam potest amari ut quoddam bonum, ideo contingit per accidens ut aliquis amor ex delectatione causetur, sicut actus ab objecto vel fine”. *Ibid.*, d.27, q.1, a.3 ad 2.

Se puede decir que la pasión y el hábito son causas *indirectas* del amor en la medida en que influyen en la disposición interior del sujeto frente a los objetos: influido por una pasión o por otra, o determinado según un hábito o según otro, el apetente se encontrara diversamente *proporcionado*, según el caso, respecto de un mismo objeto. Así, al iracundo le parecerá bueno lo que le parecería mal si estuviese sereno; y al lujurioso le será proporcionado un cierto desorden que, si fuese virtuoso, le causaría repugnancia¹⁴³. Así, por tanto, puesto que las diversas pasiones y los hábitos pueden influir sobre la semejanza afectiva de un ente con determinado bien, debe entenderse que hábitos y pasiones son causas de un determinado amor, aunque siempre y en todos los casos tales hábitos y tales pasiones sean, a la vez, causados por algún amor previo.

4. Efectos.

Expondremos los efectos del amor de un modo genérico, según que pueden deducirse necesariamente de la esencia del amor. Ahora bien, puesto que el amor es una realidad análoga, también lo serán sus efectos. Por tanto, según el modo de amor, sus efectos se concretarán de manera distinta. Las características específicas de los efectos de cada modo de amor se estudiarán en los capítulos correspondientes.

Considerando la naturaleza del amor podemos decir que los efectos del amor se engloban en tres grupos: efectos a modo de *transformación*, efectos a modo de *éxtasis* y efectos a modo de *operación y movimiento*.

En un sentido casi-genérico hemos definido el amor como el principio de inclinación hacia el fin amado. Puesto que el amor consiste en un *principio* y todo principio es inmóvil en su género, el primer efecto del amor es un aquietamiento que proviene de la posesión de una forma, es decir, es el *transformarse en lo amado*. Por otra parte, como se trata de un acto o movimiento del apetito, el cual se refiere esencialmente a lo *otro* que el apetente, el segundo efecto del amor es el *éxtasis*. La tercera consecuencia del amor abarca *todo el obrar* del ente, porque el amor es principio del movimiento del apetito, y el apetito es principio de todo el obrar del ente¹⁴⁴.

4. 1. Transformación afectiva.

En este ámbito de efectos se incluye la *unión* del amante con el amado, la *mutua inhesión*, y el *perfeccionamiento* o el *deterioro* del amante.

El amor es en sí mismo ‘cierta transformación del afecto en la cosa amada’, que Santo Tomás llama unión afectiva: el apetito del amante queda

¹⁴³ Cfr. *Summa Theol.*, 1, q.83, a.1 ad 5.

¹⁴⁴ “Es, pues, evidente que la potencia motriz del alma es el apetito”.
o7ti mèn ou3n h2 toiau'th du'namiV kinei= th=V yuch=V, h2 kalouménh o5rexiV,
fanerón. ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, III, c.10, 433 a 30 – b 1.

informado por la forma de lo amado y se hace uno con aquello. Por este motivo, si lo amado no está *efectiva y realmente* unido al amante, entonces éste *tiende a unirlo a sí mismo*. Si lo que ama es un accidente, entonces intenta *adquirirlo y asimilarlo*; si ama un bien subsistente buscará el máximo de *unidad* manteniendo la *alteridad* (lo cual se da principalmente en la convivencia)¹⁴⁵.

Esta unión del amante al amado alcanza su grado máximo en la *mutua inhesión*; unión afectiva propia de los seres racionales por la cual ‘el amante está en el amado y el amado en el amante’ de modo que se vuelven espiritualmente uno solo¹⁴⁶.

Por el amor, el amante queda informado por lo amado, no simplemente en cuanto a la forma sino principalmente respecto del ser real; de aquí que el amor, más que ningún otro acto, signifique la *transformación* del amante en lo amado *sin perder en ello su propia identidad*. Debido a esta *transformación*, el amor conlleva necesariamente el perfeccionamiento del ser del amante o su deterioro: si lo amado es un verdadero bien, entonces el amante se perfecciona, mas si es bien aparente y, en realidad, un mal, entonces el amante queda deteriorado o *herido* por el amor hacia aquella cosa¹⁴⁷.

4. 2. Apertura amorosa.

En cuanto el amante queda informado por el bien, puede decirse que en cierto modo *sale de sí*, en cuanto su intención se orienta a lo *otro* que él. Ya el hecho mismo de tender a transformarse según el ser real en lo amado, le lleva a *abandonar* su forma presente y propia, y quedar como orientado hacia lo otro¹⁴⁸. Por el amor, el ente busca un bien fuera de sí mismo; o si no busca el bien de otro distinto de sí mismo.

Este ‘salir de sí’ que corresponde al éxtasis es efecto necesario del amor en cuanto supone una ordenación hacia bien. El amor en sí mismo entraña la referencia a lo *otro*; de manera que cuanto más perfecto el amor tanto más completo el *éxtasis*.

¹⁴⁵Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, q.28, a.1.

¹⁴⁶Cfr. *Summa Theol.*, 1-2 q.28, a.2.

¹⁴⁷Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, q.28, a.3.

Dentro de los efectos de perfeccionamiento del amante en la unión amorosa con el verdadero bien se encuentran de manera destacada la paz y el gozo. Cfr *In III Sent.*, d.27, q.1, 3 ad 5.

¹⁴⁸ Esto interpreta Santo Tomás cuando dice que el amor ‘ablanda’ o que ‘licúa’, pues hace que el ente salga de sus términos propios para recibir la formalidad del otro. Cfr. *In III Sent.*, d.27, q.1 a.1 ad 4.

4. 3. Dirección operativa.

En la medida en que el bien amado se vuelve forma del afecto, viene también a constituirse en fin de las operaciones del sujeto y, por tanto, principio del obrar de éste.

“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, es inclinado 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”¹⁴⁹.

El bien amado es forma del amante y adquiere, así, razón de fin, de tal modo que, por el amor, el sujeto amante queda inclinado a obrar según las *exigencias* de lo amado; y actuar así es gozoso para el amante porque aquel modo de obrar es el más proporcionado a su forma.

Todo movimiento tiene su principio en algo inmóvil, y toda demostración en principios indemostrables; así también toda inclinación tiene su principio en el amor al fin hacia el cual se inclina: toda apetencia del fin tiene su principio y su fuerza en la proporción y quietud que entraña el amor a tal fin. De esta proporción amorosa procede, por tanto, en primer lugar, todas las pasiones del apetito sensitivo y todos los afectos de la voluntad; y a partir de estos, todas las acciones del sujeto.

Las causas esenciales del amor son el bien, la semejanza y el conocimiento; pero desde la primera aproximación a los efectos del amor notamos que *bien, semejanza y conocimiento* resultan afectados por el amor mismo. *Las causas del amor son también efectos propios del amor*. Así vemos que el bien que es causa del amor, resulta afectado por el amor mismo, pues éste hace que el amante perciba más profundamente su bondad: el amor mismo aumenta la razón de bien. Además, del mismo amor brotan una serie de bienes *amables* que son todas las acciones del amante. Y si se requiere una semejanza para producir el amor, el mismo amor aumenta la semejanza y la hace más interior y fuerte, pues el amor es lazo de unión y de transformación. En cuanto al conocimiento, no sólo es requisito del amor, sino que el conocimiento mismo resulta afectado por el amor, puesto que el amor hace que el pensamiento salga del sujeto y penetre en el objeto e impulsa a una comprensión cada vez íntima y plena de lo amado.

¹⁴⁹ “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”. *In III Sent.*, d.27, q.1 a.1; a.3; *Summa Theol.*, 1-2, q.28, a.6.

Habiendo establecido la naturaleza genérica del amor como *fuera unitiva* y *complacencia en el bien en cuanto proporcionado*, y habiendo estudiado con cierto detenimiento, aunque desde una perspectiva general las causas y los efectos del amor, procederemos ahora al análisis más detenido de los diversos modos de amor (amor natural, sensitivo e intelectual) para determinar en ellos la posibilidad de un verdadero desinterés.

CAPÍTULO TERCERO

AMOR NATURAL Y AMOR SENSITIVO

1. El Amor Natural

Todo ente existente tiene algún modo de apetito. Para el Doctor Angélico esto es una evidencia de experiencia: todas las cosas tienden a operar generalmente *de la misma manera* si nada lo impide (los leones engendran leones, el fuego normalmente quema y los cuerpos pesados tienden a caer y no a elevarse). Ahora bien, el *obrar* mismo de cada ente procede de principios *intrínsecos* al sujeto, y por tanto, *procede de la naturaleza*; y la *constancia* en ese obrar es señal por sí misma de que la naturaleza del sujeto se encuentra *ordenada hacia un determinado fin*. Así pues, si la noción de apetito significa *la tendencia al fin desde principios intrínsecos*, es manifiesto que en todo ente hay apetito, pues todo ente tiende a obrar según el fin al cual se ordena su naturaleza.

“A toda forma le sigue una inclinación”. Si la existencia del apetito se presenta como una evidencia de experiencia, la explicación racional de esta experiencia es, para el Angélico, el hecho de que a toda forma existente en acto le sigue *necesariamente* un orden: ante la forma aprehendida, el orden no será otro sino el acto de amor o de odio del apetito elícito respecto del ente concreto aprehendido bajo aquella formalidad; desde la forma natural, el orden no será más que la *inclinación*, *apetito* o *amor natural* del ente hacia aquellas cosas proporcionadas a su naturaleza.

En el ámbito de la inclinación natural es equivalente hablar de *amor* o de *apetito* natural. Podría querer entenderse el amor natural como cierto *principio* de

movimiento del apetito natural, al modo como el amor elícito es el principio de inclinación del apetito elícito. Sin embargo, el amor elícito es *acto* y el apetito elícito es *potencia operativa*; en cambio, el apetito natural no es propiamente una facultad o potencia operativa, sino el *orden entitativo* de la cosa hacia su bien proporcionado. De aquí que el amor natural tampoco pueda entenderse como un *acto* distinto y sobreañadido a una supuesta potencia de apetencia natural¹. Esta identidad entre el apetito y el amor naturales queda manifiesta en el hecho de que el amor del apetito natural se encuentra determinado *ad unum*, pues por el apetito natural el ente *ama* necesariamente ciertos bienes y no puede cambiar su inclinación: así, pues, el apetito natural es uno solo y su amor es uno solo (en el sentido de que no cambia). En cambio, el apetito elícito, siendo uno, puede actualizarse según diversos amores, y reaccionar de diversa manera frente a un mismo objeto, puesto que el apetito elícito es una única potencia, pero sus actos son diversos.

El apetito natural es, por tanto, *la inclinación del ente que se sigue de la forma natural*². Es la tendencia a *ser* y a *obrar* de una determinada manera según la naturaleza propia del ente. No constituye, como ya se dijo, una potencia especial, porque emana directamente de la misma forma natural, sin que medie la acción de las potencias aprehensivas. Si, por el contrario, fuese una potencia especial del ente, entonces sería una potencia operativa (capaz de generar movimientos de tendencia) y su operación no procedería directamente de la forma natural, sino de una forma sobreañadida, a saber, de una forma aprehendida. Pero el apetito que se sigue de una forma aprehendida ya no es natural, sino animal o elícito.

Puesto que se sigue de la forma natural, el apetito natural se encuentra en todos los entes que poseen alguna naturaleza: en las substancias, en los cuerpos, en las cosas, en las personas, en las partes del cuerpo y en las potencias del alma; incluso la voluntad misma tiene un apetito natural. Todas las cosas tienden al fin que les es proporcionado según su forma, y por esto mismo cada una tiende a tal fin según su modo propio de ser³.

¹ El amor natural “se trata de la *relación trascendental* por la que una entidad se ordena a otra (la esencia a la existencia, la materia a la forma, a potencia al acto): es algo ontológico y entitativo, previo al orden dinámico u operativo. Llamar apetito a este peso innato es hablar impropriamente. El apetito es movimiento hacia algo; pero una mera entidad ordenada o conmensurada naturalmente no es un movimiento, sino una *disposición* al movimiento: es algo estático, quieto y permanente”. CRUZ C., J. *Op. cit.*, p.37.

² “En aquellos que carecen de conocimiento, se encuentra sólo la forma que determina a cada ente hacia un único *esse* propio. A esta forma natural le sigue una inclinación natural que se llama *apetito natural*”.

“In his enim quae cognitionem carent, invenitur tantummodo forma ad unum esse proprium determinans unumquodque, quod etiam uniuscuiusque est. Hanc igitur formam naturalem sequitur naturalis inclinatio, quae ‘appetitus naturalis’ vocatur”. *Summa Theol.*, 1, q.80, a.1.

³ “Así, por tanto, debe decirse que el apetito natural está en todas las potencias del alma y en todas las partes del cuerpo respecto al bien propio”.

1.1. Propiedades del apetito natural.

El apetito natural no es un movimiento azaroso, sino que es *tendencia hacia un fin determinado* porque proviene de una forma determinada. Si el obrar de las cosas naturales fuese azaroso, es decir, movido por la necesidad de causas extrínsecas, sin ordenación a un fin determinado, entonces los acontecimientos de la naturaleza no ocurrirían frecuentemente, sino rara vez, porque los hechos del azar acontecen rara vez. Mas la experiencia muestra que el obrar de las cosas naturales se repite generalmente de la misma manera, por tanto, debe deducirse de aquí que la naturaleza no actúa por azar, sino en orden a un fin⁴. Las acciones y movimientos de los entes naturales tienden a un fin, y la tendencia hacia un fin es propia del apetito.

El apetito natural no es movimiento violento, sino *inclinación interior* del ente, puesto que proviene de la naturaleza misma de la cosa. “A veces, aquello que es dirigido y llevado hacia un fin, alcanza del que lo dirige y mueve una forma por la cual tal inclinación le compete, de manera que también tal inclinación será *natural*, como teniendo un principio natural”⁵. Si las cosas naturales se dirigiesen al fin sin tener en sí mismas el principio de orden hacia el fin, su movimiento sería violento, y podría entenderse como un *dirigirse* hacia el fin, pero no como *apetecer* el fin, así como la flecha es *dirigida* hacia la diana, pero no la *apetece*, porque clavarse en la diana no es su fin natural.

No obstante, todo apetito se define como *tendencia intrínseca* del ente hacia el fin, ¿qué distingue, por tanto, al apetito natural del elícito? En primer y principal lugar, que el apetito natural es la inclinación que proviene de *la forma natural*; en cambio, el apetito elícito proviene de la forma aprehendida⁶. En segundo lugar, el apetito natural consiste en *una inclinación necesaria*, tan necesaria como la forma misma de la cual proviene: mientras el ente posea la forma que tiene, poseerá también la ordenación hacia el bien proporcionado a

“Sic ergo dicendum est quod appetitus naturalis inest omnibus potentiis animae et partibus corporis respectu propii boni” *In III Sent.*, d.27, q.1, a.2 pto. 43. Cfr. *Summa Theol.*, 1, q.80, a.1 ad 3; q.60, a.1.

⁴ Cfr. *De Verit.*, q.22, a.1; *Cont.Gentes* III, 2.

⁵ “Aliquando autem id quod dirigitur vel inclinatur in finem, consequitur a dirigente vel movente aliquam formam per quam sibi talis inclinatio competat: unde et talis inclinatio erit naturalis, quasi habens principium naturale: sicut ille qui dedit lapidi gravitatem inclinavit ipsum ad hoc quod deorsum naturaliter fertur; per quem modum generans est motor gravibus et levibus, secundum Philosophum”. *De Verit.*, q.22, a.1.

⁶ Existe un caso singular en que el apetito natural proviene a la vez de cierta ‘realidad’ aprehendida, el del apetito natural de la voluntad. La voluntad es en sí misma apetito elícito, pero se encuentra en ella una tendencia necesaria hacia el fin último; esta tendencia puede llamarse apetito natural en cuanto proviene de la misma naturaleza de la voluntad, que es ella misma inclinación hacia el Bien Universal. Esta ‘inclinación’ proviene también de cierta aprehensión, porque la voluntad no puede apetecer ‘actualmente’ el fin último si el sujeto no posee actual conocimiento de algún bien, es decir, si no tiene alguna experiencia del bien.

dicha forma. No hay elección sobre la inclinación natural, pues ningún ente puede elegir no amar o no tender al bien al cual se ordena su naturaleza⁷.

Íntimamente unida a la propiedad anterior, encontramos una tercera nota del apetito natural: la determinación *ad unum*; pues por el apetito natural el ente reacciona siempre de una única manera determinada frente a su objeto ¿Por qué? Porque su inclinación proviene de la forma natural y la forma natural sólo puede ser una y con un orden único hacia el bien. Por este motivo, el agua siempre tenderá a evaporarse cuando hay calor, el fuego a quemar y la gallina a poner huevos.

El carácter necesario del apetito natural se encuentra presente en todos los entes, incluso en la voluntad. La inclinación natural no es elegible para la criatura, lo mismo que no es elegible la esencia que posee. El Creador determina la inclinación de cada ente en cuanto determina y crea su naturaleza. En consecuencia, *todo* apetito natural se encuentra *establecido y determinado por Otro*, en la medida en que es Otro el que impone la naturaleza a cada cosa⁸.

El apetito elícito, en cambio, supone que el ente ‘de algún modo’ (que puede ser más perfecto o menos) se determine a sí mismo hacia un fin específico; y, por el hecho de determinarse a sí mismo, pueda obrar de una manera o de otra. Ahora bien, para ordenarse a sí mismo hacia el fin es preciso tener presente el fin de alguna manera, y tal presencia sólo es posible por el conocimiento; el apetito elícito requiere que el apetente conozca, de alguna manera, el fin. En contraposición, el apetito natural *no requiere que exista conocimiento del fin en el ente que tiende*, puesto que se halla dirigido por otro; basta con que el que dirige la cosa hacia el fin conozca el fin⁹. Sin embargo, aunque no requiere el

⁷ “Siempre lo anterior se conserva en lo posterior. Ahora bien, la naturaleza es anterior al entendimiento, porque la naturaleza de cada cosa es su esencia; y por esto es preciso que aquello que corresponde a la naturaleza se conserve también en los que tienen entendimiento. Y es común a toda naturaleza que posea una inclinación que es el apetito o amor natural”.

“Semper prius salvatur in posteriori. Natura autem prior est quam intellectus: quia natura cuiuscumque rei est essentia eius. Unde id quod est naturae, oportet salvari etiam in habentibus intellectum. Est autem hoc commune omni naturae, ut habeat aliquam inclinationem, quae est appetitus naturalis vel amor”. *Summa Theol.*, 1, q.60, a.1; cfr. *Ibid.*, q.82, a.1.

⁸ “Todas las cosas del mundo son movidas por algo, excepto el agente primero, el cual obra de tal manera que no es movido por nadie ni de ningún modo, y en el cual se identifican naturaleza y voluntad. Por tanto, no es inconveniente que el ángel sea movido, en la medida en que su inclinación natural le ha sido impuesta por el Autor de su naturaleza”.

“Omnia quae sunt in toto mundo, aguntur ab aliquo, praeter primum agens, quod ita agit quod nullo modo ab alio agitur: in quo est idem natura et voluntas. Et ideo non est inconveniens si angelus agatur, in quantum inclinatio naturalis est sibi indita ab auctore suae naturae”. *Summa Theol.*, 1, q.60, a.1 ad 2. Cfr. *ibid.*, 1-2, q.1, a.2; *De Verit.*, q.22, a.1.

⁹ “Puesto que el conocimiento se realiza por asimilación, la semejanza en el ser natural no produce conocimiento, sino más bien lo impide; y por este motivo, es preciso que los órganos de los sentidos están libres de especies sensibles, para poder recibirlas según el

conocimiento del fin, tampoco lo excluye, de modo que también puede darse el apetito natural en los seres y potencias cognitivas.

El amor o apetito natural *se da de manera diversa según las diversas naturalezas*, y adquiere en cada una ciertas características peculiares. Pues en las naturalezas intelectivas encontramos la inclinación natural según el modo de la voluntad (la cual se ordena al Bien Universal, y al fin en su razón de fin); en las naturalezas sensitivas, según el modo del apetito sensitivo (que tiene presente la forma y el fin, pero no en su razón de fin) y en las naturalezas no cognoscentes, según el orden único de la naturaleza hacia algo¹⁰. Trataremos, pues, ahora del apetito natural en los seres irracionales, en la medida en que su estudio nos permita esclarecer las causas propias del amor y profundizar, luego, en la comprensión de la inclinación natural de la voluntad y del apetito sensitivo.

1. 2. El apetito natural en los seres no cognoscentes.

El amor o apetito natural de los *entes no cognoscentes* consiste en una *inclinación intrínseca dirigida por un agente extrínseco* al apetente mismo¹¹. Ciertamente, la inclinación del apetito natural siempre es *intrínseca* al ente, porque éste tiende a lo proporcionado según su naturaleza; sin embargo, se trata de una inclinación dirigida hacia el fin por un ser distinto al ente que tiende, a

ser espiritual, que es causa del conocimiento. Debido a esto, las cosas que sólo pueden recibir algo según el ser material, de ningún modo pueden conocer; y sin embargo, pueden apetecer, en cuanto se ordenan a alguna cosa existente en ser natural. En efecto, el apetito no se refiere necesariamente al ser espiritual, así como el conocimiento; y por tanto, puede existir apetito natural, y no haber conocimiento. Y esto no lo impide el hecho de que, universalmente, el apetito se sigue de un conocimiento, porque en las cosas naturales se sigue también de una aprehensión o conocimiento, no presente en los apetentes mismos, sino en el que los ordena hacia el fin”.

“Cum cognitio sit per assimilatione, similitudo in esse naturae, non facit cognitionem, sed magis impedit; ratione cuius oportet organa sensuum a speciebus sensibilibus esse denudata, ut possint eas recipere secundum esse spirituale, quod cognitione causat. Unde illa quae nullo modo possunt aliquid recipere nisi materiale secundum esse, nullo modo possunt cognoscere, tamen possunt appetere, in quantum ordinantur ad aliquam rem in esse naturae existentem. Appetitus enim non respicit de necessitate esse spirituale, sicut cognitio. Unde potest esse naturalis appetitus, sed non cognitio. Nec tamen hoc prohibetur per hoc quod appetitus in universalibus cognitionem sequitur: quia in rebus naturalibus sequitur apprehensionem vel cognitionem: non tamen ipsorum appetentium, sed illius qui ea in finem ordinat”. *De Verit.*, q.22, a.1

¹⁰ Cfr. *Summa Theol.*, 1, q.60, a.1.

¹¹ “Aquellas cosas que carecen de razón, tienden al fin por una inclinación natural, como movidos por otro y no por sí mismos, puesto que no conocen la razón de fin, y por esto no pueden ordenar nada hacia el fin, sino solamente ser ordenados a él por otro. Toda naturaleza irracional se compara con Dios así como el instrumento con el agente principal”.

“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 ordinatur. Nam tota irrationalis natura comparatur ad Deum sicut instrumentum ad agens principale”. *Summa Theol.*, 1-2, q.1, a.2. Cfr. *De Verit.*, q.22, a.1; *In III Sent.*, d.27, q.1, a.2.

saber, dirigida por Aquél que da la naturaleza a cada cosa. Cada ente tiende desde sí mismo al fin que le es proporcionado, pero ese fin no lo ha determinado el ente mismo que tiende, sino el Creador, que le ha dado su naturaleza.

Ser una tendencia intrínseca y estar necesariamente determinado al fin por el Creador de la naturaleza corresponde, en realidad, al apetito natural de cualquier ente; pero lo propio del apetito natural de los seres no cognoscentes es que, de tal manera tienden al fin, que *no poseen en sí mismos el objeto apetecible en cuanto tal*, es decir, no poseen en sí mismos el motor de la inclinación, que es el bien *en cuanto es fin*. Por tanto, si se dirigen hacia el fin y aciertan, lo hacen dirigidos por Otro que conoce el fin y el bien proporcionado a sus naturalezas.

“De dos maneras un ente puede dirigirse u ordenarse hacia otra cosa como hacia su fin. *Una*, por sí mismo, como el hombre, que por sí mismo se dirige al lugar al cual tiende; *la otra*, movido por otro, como la flecha, que es dirigida por el arquero hacia un lugar determinado. Ciertamente, dirigirse *por sí mismo* al fin, sólo lo pueden aquellos que conocen el fin; pues es preciso que el que dirige conozca aquello hacia lo cual dirige. En cambio, pueden ser dirigidas *por otro* hacia un fin determinado aquellas cosas que no conocen el fin”¹².

La fuerza del bien para mover al apetito está en su razón de fin, sin este carácter, el bien no puede ser motor. Lo que no puede tener presente el bien *como fin* no puede inclinarse ni tender hacia él sino movido por un agente extrínseco. Los animales en cierto modo poseen en sí mismos el objeto apetecible, es decir, el bien en cuanto es fin porque poseen la forma accidental apprehendida por los sentidos, y tal fin, presente dentro de ellos mismos, los mueve a obrar; de modo que el principio por el cual se mueven es más interior en ellos que en los seres no cognoscentes. Sin embargo, se encuentran determinados necesariamente hacia el fin que conocen y no pueden determinarse desde sí mismos a apetecerlo o no; no existe en ellos la libertad. En este sentido también los animales irracionales se inclinan hacia su fin dirigidos extrínsecamente. Los entes racionales, en cambio, conocen el fin en su razón de fin y la proporción de los medios en orden al fin, y pueden determinarse a sí mismos en orden a un fin o a otro: se mueven, pues, desde sí mismos al fin y no dirigidos de manera necesaria por otro¹³.

Todo movimiento se define por su término ... y también por su principio, pues no es lo mismo un movimiento de A a C que un movimiento de B a C, aunque el término sea el mismo (C). Es preciso analizar con detalle cuál es el principio de la inclinación del apetito natural de las cosas no cognoscentes, y también su fin o término para esclarecer la esencia de dicho apetito.

¹² “Dupliciter autem contingit aliquid ordinare et dirigi in aliquid sicut in finem: *uno modo* per seipsum, sicut homo qui seipsum dirigit ad locum quo tendit; *alio modo* ab altero, sicut sagitta quae a sagittante dirigitur ad determinatum locum. *Per se quidem* in finem dirigi non possunt nisi illa quae finem cognoscunt. Oportet enim dirigens habere cognitionem eius in quod dirigit. Sed *ab alio* possunt dirigi in finem determinatum quae finem non cognoscunt”. *De Verit.*, q.22, a.1.

¹³ Cfr. *De Verit.*, q.22, a.4; *In III Sent.*, d.27, q.1, a.2.

El principio del apetito natural es *la forma natural del ente*, es decir, aquella forma que le hace ser lo que es. No hay que olvidar, pues, que el principio de la inclinación natural no se encuentra ni en la forma aprehendida ni en una formalidad impuesta extrínsecamente (como la forma en las obras del arte y de la técnica). Sin embargo, como la forma natural está determinada por el Autor de la Naturaleza, se debe decir que también Dios es principio del apetito natural.

Dios, que da la forma y la naturaleza de cada cosa, da también el fin natural, pues la cosa no se determina a sí misma hacia su fin, sino que es dirigida por su Creador. Ahora bien, la forma no inclina por sí misma sino en cuanto participa del acto de ser: la fuerza que tiende al fin es la del acto de ser, la forma simplemente orienta hacia el fin. La forma por sí misma no mueve sino por el *esse* del que participa; por tanto, Dios dirige y mueve hacia el fin no sólo comunicando a cada cosa su forma natural, sino comunicándole el acto de ser y el obrar, y manteniéndola en el ser y en el obrar. El amor natural por el cual cada cosa se dirige hacia su fin proporcionado está *constantemente* dirigido y movido por Dios.

Dios dirige de este modo (a saber, comunicando la naturaleza y el acto de ser) todo apetito natural, tanto de los entes cognoscentes como de los no-cognoscentes; ¿por qué, entonces, se dice que es propio de los entes no cognoscentes el ser inclinados por principio extrínseco?, ¿no es esto común a todo apetito natural?

La respuesta a esta objeción ya está dicha: de tal manera mueve Dios el apetito natural de los entes cognoscentes que estos, *a la vez*, poseen en sí mismos el fin al cual se dirigen; pues a los animales los mueve de tal modo que adquieren la forma que es fin mediante la acción de sus sentidos; y a las personas creadas, de manera que tienen el fin presente en su razón de fin, gracias a su inteligencia, y se determinan libremente hacia el fin gracias a su voluntad¹⁴. En cambio, para los no cognoscentes este fin, *en cuanto fin*, les es extrínseco: *en los seres no cognoscentes no existe la intención del fin, en ningún grado; la intención del fin está sólo en Dios*.

Esto no significa, sin embargo, que la inclinación natural de los no cognoscentes sea extrínseca; lo extrínseco es el motor del apetito, es decir, lo apetecible *en cuanto apetecible*. Por el apetito natural el ente no cognoscente se dirige al fin movido por Otro como por agente extrínseco, pero de tal modo que *posee en sí mismo el principio por el cual esa inclinación no le es contraria*, sino conforme a su naturaleza; y ese principio es su propia forma natural. Las cosas naturales de tal modo son movidas por Dios que en cierto sentido ellas mismas

¹⁴ La moción de Dios sobre la voluntad de la persona creada no contradice la libertad de ésta, porque el que la voluntad se mueva a sí misma no excluye que también pueda ser movida por otro. “Ser movido voluntariamente es ser movido por sí, esto es, por principio intrínseco. Mas esto no excluye que dicho principio intrínseco sea movido por otro principio extrínseco. Y de este modo moverse por sí mismo no está en contradicción con ser movido por otro”.

“Moveri voluntarie est moveri ex se, idest a principio intrinseco: sed illud principium intrinsecum potest esse ab alio principio extrinseco. Et sic moveri ex se non repugnat ei quod movetur ab alio”. *Summa Theol.*, 1, q.105, a.4. Cfr. *Cont. Gent.*, III, cc.73, 89 y 90.

van espontáneamente hacia su fin, porque el fin al que Dios las mueve les es proporcionado¹⁵.

Ahora bien, que el ente tenga en sí mismo su propia forma natural ¿no es, acaso, tener en sí mismo el objeto apetecible? Es claro que si el apetito se dirige hacia un ente distinto del sujeto apetente, no es lo mismo tener la forma natural que tener la forma de lo apetecible; pero ¿qué decir cuando el sujeto apetece su propio ser? Pues, de hecho, por amor natural lo más directamente apetecido y amado es el propio ser del apetente.

Debe decirse que incluso entonces, cuando el apetente ama por apetito natural su propio ser, no posee en sí mismo el objeto apetecible *en cuanto apetecible* porque lo apetecible dice razón de fin y el fin en cuanto tal sólo está presente al conocimiento. *El objeto apetecible, el fin en cuanto fin, se posee por medio de la forma aprehendida y no por la forma natural.*

De manera que, teniendo en sí mismos los principios de inclinación hacia un fin determinado, la *intención* del fin se encuentra absolutamente en Dios y no en ellos; esto es lo mismo que decir que el bien *en cuanto apetecible* no está en ellos. De aquí se sigue que Dios mueve a los seres no cognoscentes a modo de instrumentos. El modo como Dios mueve los entes no-cognoscentes a su fin se asemeja al modo como el hombre mueve la mano: no es contrario a la naturaleza de la mano moverse según la voluntad del hombre, la mano tiende desde sí misma al fin impuesto, pero la intención del fin se encuentra en la voluntad del hombre y no en la mano, o mejor dicho, en la mano en cuanto movida por el hombre.

Es cierto que también los animales irracionales son movidos por Dios a modo de instrumentos, porque se encuentran necesariamente determinados hacia el fin que conocen: adquieren la forma por su propia capacidad, y en este sentido se mueven más a sí mismos que los no cognoscentes, pero no se determinan a sí mismos hacia la forma conocida; simplemente el bien sensible conocido les atrae y tienden con necesidad hacia él. Pero esta carencia de autodeterminación se debe justamente al hecho de que no hay en los animales una plena presencia del fin *en su razón de fin*, de manera que tampoco hay verdadera intención del fin. En cuanto no tienen en sí mismos la intención del fin como fin, dicho fin al que se ordenan los entes irracionales es siempre el fin intentado por Dios y según el orden y grado en que Dios lo intenta. Nada hay en ellos que pueda oponerse a la moción divina.

En definitiva, si en todos los entes existe apetito natural –en la medida en que todos poseen una determinada naturaleza–, la diferencia entre el apetito natural de los cognoscentes y de los no cognoscentes, radica en que éstos últimos se mueven hacia el fin *sin tener presentes en sí mismos el fin en cuanto tal*, sino simplemente como dirigidos al fin por Dios; los cognoscentes, en cambio, se dirigen hacia su fin natural *conociéndolo*, es decir, teniéndolo presente, de algún modo, *como fin*. Cuanto más perfecto sea el conocimiento del fin, tanto más

¹⁵ Cfr. *De Verit.*, q.22, a.1. Esto se enseña en el libro de la Sabiduría cuando se dice que Dios “mueve todo suavemente”. *Sab.* 8,1.

interior al sujeto será el fin, y tanto más intrínseca la apetencia y el obrar que surja de tal apetencia.

1. 3. El fin de Dios en sus criaturas.

Cabe plantearse, ahora, una cuestión central: ¿el apetito natural es un apetito desinteresado?, es decir, ¿cuál es el fin del apetito natural? ¿meramente la perfección del apetente mismo o algo superior a esto? El problema pide una solución no sólo en el orden del apetito natural de los no-cognoscentes, sino en el de todo ente, puesto que –como veremos más adelante– toda apetencia elícita tiene su raíz más profunda en el apetito natural. Para contestarlo es preciso considerar que todos los entes se inclinan de manera natural a aquel fin impuesto por Dios, que ha dado la naturaleza a cada uno; de manera que, en realidad, preguntar por el interés o el desinterés del apetito natural es preguntarse cuál es ese fin que Dios intenta en sus criaturas.

“Todo agente obra necesariamente en vistas de un fin”¹⁶; también Dios. Sin embargo, su obrar en orden al fin no implica jamás carencia del fin o de la perfección intentada; significa simplemente que Dios, al obrar, tiene una *intención*. Sus operaciones intrínsecas son necesarias, pero no indigentes; su operación extrínseca es la creación, surgida totalmente de su decisión libre, y su obra exterior es el Universo y su orden. Ni su operación ni su obra extrínsecas influyen en modo alguno en su propia Perfección, ni la aumentan ni la disminuyen: Dios sigue siendo siempre en Sí mismo completamente Feliz, Perfecto, Sabio y Bueno. Sin embargo, al crear Dios obra en vistas de un fin, a saber, su propia bondad. “Podemos colegir, de lo dicho, que puede señalarse el motivo de la voluntad divina. Pues el fin es la razón de querer lo ordenado al fin; y Dios quiere su bondad como fin, y todo lo demás como ordenado al fin. Su bondad es, por lo tanto, la razón de querer los seres distintos de Él”¹⁷.

¿Qué significa que Dios quiera todo lo creado *en orden a su bondad*? Que, no careciendo de nada, quiere comunicar su bondad a otros porque *es propio del bien el comunicarse a sí mismo*. No le hace falta comunicar a las criaturas, porque ya se comunica a sí mismo en su Vida Trinitaria, pero *quiere* comunicarse a otros por decisión libre de su Voluntad. ¿Por qué? Porque es Bueno y tiene decidido comunicar su bien a otros distintos de sí. Éste es el motivo del obrar de Dios: la infinita bondad de su Voluntad; y éste es, por tanto, su fin: su bondad. Crea, por tanto, porque decide libremente comunicar su Bien, es decir, porque la misma sobreabundancia de su Bien le lleva a darse a sí mismo este fin: comunicar su Bien. *El fin intentado por Dios al crear es comunicar su bondad.*

¹⁶ “Omnia agentia necesse est agere propter finem”. *Summa Theol.*, 1-2, q.1, a.2.

¹⁷ “Colligere autem ex praedictis possumus quod divinae voluntatis ratio assignari potest. Finis enim est ratio volendi ea quae sunt ad finem. Deus autem vult bonitatem suam tanquam finem, omnia autem alia vult tanquam ea quae sunt ad finem. Sua igitur bonitas est ratio quare vult alia quae sunt diversa ab ipso”. *Cont. Gentes*, I, c.86, *Colligere autem*.

“Todo agente obra en vistas de un fin; de otro modo, de la acción del agente no se seguiría más esto que aquello, sino que el efecto surgiría por azar. Ahora bien, el agente y el paciente tienden a un mismo fin, en cuanto es tal (es decir, en cuanto es fin), pero de diversa manera. Porque una y la misma cosa es lo que el agente intenta imprimir y lo que el paciente intenta recibir. Las cosas que, a la vez, obran y padecen, son agentes imperfectos, de los cuales es propio que, también al obrar, tiendan a adquirir algo. Pero no es propio del agente primero, que sólo es agente, obrar para adquirir fin alguno, sino que él intenta únicamente comunicar su perfección, que es su propia bondad. En cambio, cada criatura intenta alcanzar su perfección, que es semejanza de la perfección y bondad divina; y así la bondad divina es fin de todas las cosas”¹⁸.

Comunicar su bondad en nada aprovecha al Creador, no es algo que Él necesite ni para realizar las operaciones de bondad que le son propias, ni para adquirir un bien del que carezca, ni para poder reconocerse a sí mismo como bueno. Dios quiere comunicar su bondad y amar a sus criaturas simplemente *porque es Bueno*¹⁹. Así, pues, el principio de todo ente creado se encuentra en la misma bondad divina y el fin intentado por Dios en toda criatura es que ésta *reciba y manifieste* en la medida de lo posible la bondad de Dios.

¿De qué manera comunica Dios su Bien? Haciendo participar de su propia perfección. Y como Dios es el *Ipsum Esse Subsistens*, comunicar su perfección es comunicar el acto de ser en la medida de lo posible, es decir, según el modo propio de cada naturaleza creada. Por consiguiente, querer comunicar su bondad es querer comunicar el ser y la perfección a cada criatura según su modo²⁰.

¹⁸ “Omne agens agit propter finem: alioquin ex actione agentis non magis sequeretur hoc quam illud, nisi a casu. Est autem idem finis agentis et patientis, inquantum huiusmodi, sed aliter et aliter: unum enim et idem est quod agens intendit imprimere, et quod patiens intendit recipere. Sunt autem quaedam quae simul agunt et patiuntur, quae sunt agentia imperfecta: et his convenit quod etiam in agendo intendant aliquid acquirere. Sed primo agenti, qui est agens tantum, non convenit agere propter acquisitionem alicuius finis; sed intendit solum communicare suam perfectionem, quae est eius bonitas. Et unaquaeque creatura intendit consequi suam perfectionem, quae est similitudo perfectionis et bonitatis divinae. Sic ergo divina bonitas est finis rerum omnium”. *Summa Theol.*, 1, q. 44, a. 4. Cfr. *ibíd.*, 1, q.4, a.2; *De Verit.*, q.22, a.2.

¹⁹ “Porque Dios es bueno, somos, y en cuanto somos, somos buenos”.

“Quia Deus bonus est, sumus; et inquantum sumus, boni sumus”. SAN AGUSTÍN, *De doctrina christiana*, I, 32 (PL 34, 32).

²⁰ Ahora bien, recordemos que ninguna criatura tiene la totalidad de la perfección de su naturaleza únicamente por su acto de ser sustancial, sino que requiere el advenimiento de otras formas y actos accidentales que le permitan llevar a pleno desarrollo las potencialidades de su propio ser. En la medida en que la criatura actúa conforme a su naturaleza, se va perfeccionando, va participando de un ser más perfecto; de modo que cuanto más perfectamente obra, tanto más participa del bien divino. Así, pues, al crear las cosas, Dios intenta comunicar su propia bondad no sólo *dándole a cada cosa un modo sustancial* de ser, sino *comunicándoles también el obrar*, mediante el cual la criatura alcanza la máxima semejanza posible, según su naturaleza, con Dios. Cfr. *Contr. Gentes*, II, c.45.

Pero, puesto que es lo mismo lo que el agente intenta comunicar y lo que el paciente tiende a recibir, debe decirse que, así como Dios intenta comunicar su propia perfección, *cada ente intenta alcanzar, en la medida de lo posible a su naturaleza, la máxima semejanza con el Ser divino*, mediante su propia existencia y su operación propia. “El *esse* mismo es semejanza de la bondad divina; de aquí que, en la medida en que las cosas desean el ser, deseen *implícitamente* la semejanza con Dios y a Dios mismo”²¹.

Así, pues, todos los entes tienden, con inclinación o amor natural, a alcanzar su perfección individual, en la medida de lo posible; y esta tendencia no es perversa, sino impuesta por el Autor mismo de la naturaleza. Dios quiere que las cosas alcancen las perfecciones que corresponden a su naturaleza, y por esto, cada criatura tiende, de manera natural, a su propia perfección.

Sin embargo, la perfección individual *no es el único fin* al que tiende el amor natural de cada ente, *ni tampoco es el fin principal*; que la criatura, al tender a la perfección de su ser, tienda *implícitamente* a Dios mismo, señala que la inclinación natural de la criatura tiene un *orden*. Y realmente es así puesto que el querer de la Voluntad divina tiene un orden; según ese orden se establece también el orden del amor natural en la criaturas²².

1. 3. 1. El orden de la intención divina.

El intento de Dios al crear es comunicar su propio bien a la criatura. Pero Dios no ha creado individuos aislados a modo de mundos incomunicados; Dios ha creado un *cosmos*, un conjunto *ordenado* de seres distintos relacionados entre sí de diversas manera y *jerarquizados* entre sí según lo establecido por la Inteligencia creadora. ¿Por qué lo ha querido así? Porque su bondad se comunica de manera más perfecta en el orden y armonía universal que en la existencia de cada individuo por separado: la armonía de los entes entre sí supone una comunicación más perfecta de la Sabiduría divina.

“Dios quiere mucho más el bien de la totalidad de sus efectos que un bien particular, *porque en él hay una semejanza más completa de su bondad*. (...) El bien del universo consiste en un cierto *orden*, como se manifiesta en el libro XI de la *Metafísica*”²³. Por tanto, debemos concluir de aquí, que al querer comunicar su

²¹ “Ipsum esse est similitudo divinae bonitatis; unde in quantum aliqua desiderant esse, desiderant Dei similitudine et Deum implicite”. *De Verit.*, q.22, a.2, ad 2.

²² Este orden de la inclinación natural de los entes corresponde a lo que se ha llamado ‘ley natural’.

²³ “Deus principalius vult bonum universitatis suorum effectuum quam aliquod bonum particulare: quanto in illo completior invenitur suae bonitatis similitudo. (...) Bonum universi in quodam ordine consideratur, ut patet in XI *Metaphysicae*”. *Contr. Gentes*, I, c.85.

“Como todo agente tiende a plasmar su semejanza en el efecto, según la capacidad del efecto, tanto más perfectamente hace esto el agente, cuanto es más perfecto; y así es evidente que cuanto algo está más caliente, tanto más calienta, y que, cuanto mejor es el artífice, más perfectamente plasma en la materia la forma artística. Ahora bien, Dios es el agente perfectísimo; por tanto, a Dios le corresponde plasmar, de la manera más perfecta,

bondad a las cosas creadas, Dios intenta *primero* el bien del Universo en su conjunto, antes que el de los individuos aislados. Es decir, antes que para los individuos aislados, Dios quiere la perfección de todo el Universo completo, porque tal perfección entraña una más plena comunicación de su bondad y una manifestación más clara de su Sabiduría.

Ciertamente, el orden del Universo se establece según las jerarquías o los grados de perfección de los entes; pero estas mismas jerarquías están diferenciadas según las diversas naturalezas específicas, de modo que se requiere la existencia de las *especies* y *géneros* para mantener la armonía del Universo. Al querer el bien del *Universo* y en orden a él, Dios quiere también la generación, mantención y desarrollo de las *especies*; y como en el mundo material, la naturaleza específica sólo existe en los individuos, quiere Dios la perfección de la naturaleza específica en los *individuos concretos*.

Así, pues, en el pensamiento del Doctor Angélico, existe en Dios un cierto *orden de intención*, no porque Él necesite de unas cosas para alcanzar otras, sino porque las diversas cosas que quiere participan diversamente de su bondad. Así, pues, Dios quiere, *primero* y necesariamente, su propia bondad; *segundo*, en la decisión libre de su Voluntad, motivada por su misma bondad, quiere el bien del Universo creado; bien del Universo que es idéntico a la *manifestación* de su Gloria, porque la perfección de las cosas consiste en asemejarse lo más posible a

su semejanza en las cosas creadas, en la medida que conviene a la naturaleza creada. Pero las cosas creadas no pueden alcanzar una perfecta semejanza con Dios dentro de una sola especie de criaturas, porque, cuando la causa al efecto, lo que está en la causa de modo simple y unificado, se encuentra en el efecto de manera compuesta y multiplicada; a no ser que el efecto tenga igual especie que su causa, lo cual no tiene lugar en el caso propuesto pues la criatura no puede ser igual a Dios. Luego, fue oportuno que hubiese multiplicidad y variedad en las cosas creadas, para encontrar en ellas una semejanza perfecta de Dios, a su modo. (...) Además, a la obra hecha por un artífice consumado no le debe faltar la suma perfección. Y así, siendo el bien del orden de diversos seres mejor que cualquiera de los ordenados considerado en sí mismo –por ser lo formal respecto de los singulares, así como la perfección del todo respecto de las partes-, no debió faltar el bien del orden a la obra de Dios”.

“Cum enim omne agens intendat suam similitudinem in effectum inducere secundum quod effectus capere potest, tanto hoc agit perfectius quanto agens perfectius est: patet enim quod quanto aliquid est calidius, tanto facit magis calidum; et quanto est aliquis melior artifex, formam artis perfectius inducit materiam. Deus autem est perfectissimum agens. Suam igitur similitudinem in rebus creatis ad Deum pertinebat inducere perfectissime, quantum naturae creatae convenit. Sed perfectam Dei similitudinem non possunt consequi res creatae secundum unam solam speciem creaturae: quia, cum causa excedat effectum, quod est in causa simpliciter et unite, in effectum invenitur composite et multipliciter, nisi effectus pertingat ad speciem causae; quod in proposito dici non potest, non enim creatura potest esse Deo aequalis. Oportuit igitur esse multipliciter et varietatem in rebus creatis, ad hoc quod inveniretur in eis Dei similitudo perfecta secundum modum suum. (...) Amplius. Operi a summe bono artifice facto non debuit deesse summa perfectio. Sed bonum ordinis diversorum est melius quolibet illorum ordinatorum per se sumpto: est enim formale respectu singularium, sicut perfectio totius respectu partium. Non debuit ergo bonum ordinis operi Dei deesse”. *Cont. Gentes*, II, 45.

Dios y manifestar en sí mismas la perfección divina²⁴. *Tercero*, en orden al bien y perfección del Universo quiere Dios la perfección de las especies; y *cuarto*, en orden a las especies, quiere la existencia y perfección de los individuos²⁵.

²⁴ ¿Qué es primero en la intención divina? ¿El bien del Universo o su Gloria? Es decir, ¿quiere que el Universo tenga el bien para que se manifieste su Gloria, o a la inversa, quiere manifestar su Gloria porque esto constituye la perfección y bien del Universo? Por una parte, Dios decide dar el ser a las cosas y ordenarlas al bien sin ninguna necesidad de ellas: Él no necesita la gloria de las criaturas. Por otra, Dios no puede tener otro fin que a sí mismo y su bondad, y todo otro ‘fin’ como ordenado a su bondad.

“Por eso decimos que Dios en la creación del mundo no pudo tener otro motivo o fin que su bondad. Dios creó todas las cosas para su bondad, para *comunicar y derramar esta misma bondad* sobre las criaturas. Ni aun esta comunicación externa y participación de su bondad en las criaturas es *término activo o motivo* de su querer o acción creadora, sino sólo -dice Santo Tomás- la bondad divina subsistente, “por cuyo amor Dios quiere comunicarla a otros” (*De pot.*, q.3, a.15 ad 14um; *Summa Theol.*, 1, q.32, a.1; q.44, a.4). La *comunicación* de ser a las criaturas constituye sólo el efecto y terminación pasiva - ‘aquello que es para el fin’, y a veces fin secundario y material- del amor divino, siempre actual, por el que ama su bondad y que mueve a su voluntad a comunicarla a los seres creados.” URDANOZ, T., *op.cit.*, p.93.

El motivo radical de la Creación es el amor sobreabundante a su propia bondad. Esto es semejante a cuando alguien, por amor a una persona muy buena, quiere hacer algo que le agrade; así Dios, por consideración a su propio Ser (en el que hay tres Personas) quiere realizar algo proporcionado a sí mismo, a saber, comunicar su propio ser.

²⁵ “El bien particular se ordena al bien del todo como a un fin, como lo imperfecto a lo perfecto. De esta manera, algunas cosas caen bajo la divina voluntad en cuanto se encuentran ordenadas al bien. Resulta, por tanto, que el bien del universo es la razón por la cual Dios quiere cada uno de los bienes particulares en el universo.

Supuesto que Dios quiera algo, cosa ya demostrada, ha de querer necesariamente lo indispensable para aquello (que quiere); y aquello que impone necesidad a otras cosas, es la razón por la cual estas otras cosas existen. De modo que la razón por la cual Dios quiere que exista lo indispensable para cada cosa es que exista la cosa misma que lo exige. Y así podemos proceder a asignar razones a la voluntad divina: Dios quiere que el hombre tenga razón para que sea hombre; y quiere que el hombre exista para que se dé la plenitud del Universo; y quiere el bien del Universo por ser esto conforme a su bondad”.

“Bonum particulare ordinatur ad bonum totius sicut ad finem, ut imperfectum ad perfectum. Sic autem cadunt aliqua sub divina voluntate secundum quod se habent in ordine boni. Relinquitur igitur quod bonum universi sit ratio quare Deus vult unumquodque particulare bonum in universo.

Item. Sicut supra ostensum est, supposito quod Deus aliquid velit, sequitur ex necessitate quod velit et quae ad illud requiruntur. Quod autem alii necessitatem imponit, est ratio igitur quare Deus vult ea quae requiruntur ad unumquodque, est ut sit illud ad quod requiritur.

Sic igitur procedere possumus in assignando divinae voluntatis rationem. Deus vult hominem habere rationem ad hoc quod homo sit, vult autem hominem esse ad hoc quod completio universi sit; vult autem bonum universi esse quia decet bonitatem ipsius”.

Cont.Gentes, I, c.86.

“Existe una doble distinción en las cosas, una *formal*, que se da entre las cosas que difieren por especie, y otra, *material*, existente entre aquellas cosas que difieren únicamente en número. Ahora bien, puesto que la materia existe a causa de la forma, la distinción material se da en vistas de la formal. Por esto vemos que, en las cosas incorruptibles, sólo existe un único individuo de cada especie, porque la especie se

Ahora bien, si el fin del apetito natural es aquel intentado por Dios, y en los seres no-cognoscentes es de tal modo intentado por Dios que tal fin está *sólo en la intención divina*, debe concluirse que en los seres no-cognoscentes existe la tendencia natural al fin *en el orden y en la medida en que Dios lo intenta*. Esto significa que tales entes tienden por apetito natural, primero, a la Gloria de *Dios* (bien de Dios) y al bien del *Universo*; segundo, al bien de la *especie* a la cual pertenecen; tercero, la perfección de *su propio ser* mediante la mantención de su existencia y el ejercicio de sus operaciones propias. Y si llamamos *amor natural* a este apetito natural, debemos decir que los entes irracionales, por naturaleza, *aman* más a Dios y el bien del Universo que su propio bien individual²⁶.

Ahora bien, puesto que toda naturaleza y todo orden de naturaleza han sido impuestos por Dios mismo al crear, debemos afirmar que el orden del amor natural en las criaturas no-cognoscentes no es distinto al de los animales, ni tampoco al de las personas creadas, con la diferencia de que la persona creada puede asumir o no libremente ese orden, y aceptar u oponerse así a la Voluntad de Dios. Es evidéntísimo que para el pensamiento del Angélico, también las criaturas intelectivas aman, por amor natural, más a Dios y al bien de la especie que a sí mismas²⁷.

Sin embargo, una tesis tal como la anterior parece chocar contra el pensamiento mismo del santo doctor, que afirma que Dios ama a las criaturas racionales por sí mismas, en su ser individual y no por orden a otro. “En el

conserva convenientemente en un solo individuo; en cambio, en los seres que se generan y se corrompen, existen muchos individuos dentro de una sola especie, en orden a la conservación de la especie. De aquí se manifiesta que la distinción formal es más importante que la material. Pero la distinción formal siempre supone desigualdad, porque –como se dice en la *Metafísica*– las formas de las cosas son como los números, en los cuales las especies varían por adición y sustracción de unidades. Debido a esto, en las cosas naturales, aparecen las especies ordenadas gradualmente (...) Y así como la Sabiduría divina es causa de la distinción de las cosas *en vistas de la perfección del universo*, así también lo es de la desigualdad; pues *el universo no sería perfecto si encontráramos en las cosas únicamente un solo grado de bondad*”.

“Duplex enim distinctio invenitur in rebus: una formalis, in his quae differunt specie; alia vero materialis, in his quae differunt numero tantum. Cum autem materia sit propter formam, distinctio materialis est propter formalem. Unde videmus quod in rebus incorruptilibus non est nisi unum individuum unius speciei, quia species sufficienter conservatur in uno: in generabilibus autem et corruptilibus, sunt multa individua unius speciei, ad conservationem speciei. Ex quo patet quod principalior est distinctio formalis quam materialis. Distinctio autem formalis semper requirit inaequalitatem: quia, ut dicitur in VIII *Metahys.*, formae rerum sunt sicut numeri, in quibus species variantur per additionem vel subtractionem unitatis. Unde in rebus materialibus gradatim species ordinatae esse videntur (...). Sicut ergo divina sapientia causa est distinctionis rerum propter perfectionem universi, ita et inaequalitas. Non enim esset perfectum universum, si tantum unus gradus bonitatis inveniretur in rebus”. *Summa Theol.*, 1, q.47, a.2.

²⁶ De aquí, podemos concluir, por lo pronto, que puede postularse cierto desinterés en el amor natural de los entes no-cognoscentes, en la medida en que, dirigidos por Dios, tienden efectivamente más al bien de Dios y del todo cósmico, que su propio bien individual.

²⁷ Cfr. *Summa Theol.*, 1, q.60, a.5 y ad 3.

Universo, sólo la naturaleza intelectual es buscada a causa de sí misma, y todas las demás, para ella”; y esto no sólo en referencia a la especie, sino respecto a cada individuo racional, de manera que el gobierno de Dios sobre cada criatura intelectual se ordena al bien de la misma criatura y no meramente de su especie: “La criatura racional está sometida a la Divina Providencia como gobernada y atendida *por sí misma*, y no sólo en vistas de la especie, como las criaturas corruptibles; porque el individuo que es gobernado sólo en vistas de la especie, no es gobernado a causa de sí mismo. Pero la criatura racional es gobernada a causa de sí misma (...). Tiene Dios cuidado de los actos de los hombres no sólo en cuanto pertenecen a la especie, sino en cuanto son actos personales”²⁸.

Para encontrar una respuesta, volvamos a considerar el orden de la intención divina respecto de las criaturas: Dios quiere, antes que la perfección de los individuos, la perfección del Universo, *en la medida en que esto supone una mayor comunicación de su bondad*²⁹. Ahora bien, la perfección del Universo puede entenderse desde dos perspectivas: por una parte, según que se considere *un fin intrínseco* al Universo mismo, el bien y perfección del Universo equivale a su *armonía interna*, es decir, a la correcta ordenación y subordinación de todas sus partes hacia un mismo fin (lo mismo que la perfección intrínseca de un cuerpo vivo consiste en el equilibrado y armónico funcionamiento de todos sus órganos en orden a la vida del animal). Por otra parte, considerando *el fin extrínseco* al Universo, debe decirse que el bien del Universo es *Dios mismo*, porque todo lo perfecto tiende hacia lo perfecto, y todo lo de amable que tiene el mundo creado viene de Dios y en Dios se encuentra plenamente³⁰.

²⁸ “Sola igitur intellectualis natura est propter se quaesita in universo, alia autem omnia propter ipsam”. *Cont. Gentes* III, 112 *Amplius. Quandocumque*.

“Creatura autem rationalis divinae providentiae substat sicut secundum se gubernata et provisa, non solum propter speciem, ut aliae corruptibiles creaturae: quia individuum quod gubernatur propter seipsum; creatura autem rationalis propter seipsam gubernatur (...). Quae quidem ideo dicuntur, quia de humanibus actibus Deus curam habet non solum prout ad speciem pertinet, sed etiam secundum quod sunt actus personales”. *Cont. Gentes.*, III, 113.

²⁹ En realidad, el razonamiento es inverso: puesto que la perfección del Universo entero es efectivamente mayor que la de cada una de sus partes, queda manifiesto que Dios ha querido más el bien del Universo completo que de sus partes por separado, porque la Voluntad de Dios es causa de la bondad de las cosas. Pero para nuestro asunto es igual una cosa que la otra.

³⁰ “Según el Filósofo hay en el Universo un doble bien de orden: *uno*, en cuanto todo el Universo se ordena a aquello que está fuera del Universo, así como el ejército se ordena al general en jefe; *otro*, según las partes del Universo se ordenan mutuamente, así como también las partes del ejército. Y este segundo orden está subordinado al primero. Pues bien, Dios, porque se quiere a sí mismo como fin, quiere las demás cosas que se ordenan a sí mismo como lo ordenado al fin, como ya se ha probado. Quiere, por tanto, el bien de todo el Universo en cuanto se ordena a Él y el bien del Universo en cuanto se ordena en sus partes”.

“Secundum Philosophum, in XI *Metaph.*, duplex bonum ordinis invenitur in universo: unum quidem secundum quod totum universum ordinatur ad id quod est extra universum, sicut exercitus ordinatur ad ducem; aliud secundum quod partes universi ordinantur ad invicem, sicut et partes exercitus. Secundus autem ordo est propter primum. Deus autem,

Ahora bien, este fin extrínseco puede conseguirse de dos maneras: una, *por asimilación*, es decir, en cuanto cada criatura participa según su naturaleza de cierta semejanza con la perfección divina; así, al tender a la perfección propia tiende a asemejarse a Dios³¹. La otra, por *posesión*; posible únicamente mediante el conocimiento y el amor intelectual. Esto último es *el modo más perfecto que tiene el Universo de alcanzar su fin*; sin embargo, tal posesión (que es, más bien, un ser *poseído* y una identificación amorosa) es posible sólo para las personas creadas y no para los irracionales³².

Así, pues, la interna jerarquización de las partes del Universo (es decir, su finalidad intrínseca) se subordina a la finalidad extrínseca, y esto por dos razones. Primero, porque en la armónica y ordenada relación de las partes entre sí se encuentra una mayor semejanza de la perfección divina que en la perfección aislada de una parte³³: el Universo tiende al orden interno justamente porque, siendo así más perfecto, se hace más semejante a Dios que con la sola existencia de sus partes. Y en segundo lugar –y de manera más radical–, porque *la culminación de la finalidad del Universo entero se encuentra en la posesión de Dios por medio de las criaturas intelectivas*. Éstas son, por tanto, las partes principales de la creación, hacia cuya perfección ordena Dios todo el resto de las

ex hoc quod vult se ut finis, vult alia quae ordinantur in ipsum ut in finem, sicut probatum est. Vult igitur bonum ordinis totius universi in ipsum, et bonum ordinis universi secundum partes suas ad invicem”. *Cont. Gentes*, 1, 78. *Amplius*.

“En cuanto el principio de las cosas es algo extrínseco a todo el universo, a saber, Dios, como antes se ha demostrado, es necesario que también el fin de las cosas sea cierto bien extrínseco. Y esto se manifiesta por la razón. Es evidente que el bien tiene razón de fin. De aquí que el fin particular de una cosa sea cierto bien particular; mientras que el fin universal de todas las cosas es cierto Bien Universal. Pero Bien Universal es el que es bueno por sí mismo y por su esencia, el que es la esencia misma de la bondad; en cambio, bien particular es el que es bueno por participación. Y es patente que en todo el universo de criaturas no hay ningún bien que no sea bien por participación; por tanto, es preciso que aquel bien que es fin de todo el Universo sea extrínseco a todo el Universo”.

“Cum igitur principium rerum sit aliquid extrinsecum a toto universo, scilicet Deus, ut ex supra dictis patet; necesse est quod etiam finis rerum sit quoddam bonum extrinsecum. Et hoc ratione apparet. Manifestum est enim quod bonum habet rationem finis. Unde finis particularis alicuius rei est quoddam bonum particularre: finis autem universalis rerum omnium est quoddam bonum universale. *Bonum autem universale est quod est per se y per suam essentiam bonum, quod est ipsa essentia bonitatis*: bonum autem particulare est quod est participative bonum. Manifestum est autem quod in tota universitate creaturarum nullum est bonum quod non sit participative bonum. Unde illud bonum quod est finis totius universi, oportet quod sit extrinsecum a toto universo”. *Summa Theol.*, 1, q.103, a.2.

³¹ Cfr. *De Verit.*, q.22, a.2 ad 2; *Summa Theol.*, 1, q.65, a.2 ad 1.

³² “Una cosa se une más íntimamente a Dios si es capaz de alcanzar de alguna manera su sustancia, lo cual ocurre cuando uno puede conocer algo de la divina sustancia, que consiguiendo una determinada semejanza con la misma”.

“Vicinius autem coniungitur aliquid Deo per hoc quod ad ipsam substantiam eius aliquo modo pertingit, quod fit dum aliquid quis cognoscit de divina substantia, quam dum consequitur eius aliquam similitudinem”. *Cont. Gentes*, III, 25.

³³ Se refleja mejor no sólo porque el bien en común es mayor bien que el de un solo individuo material, sino principalmente porque el orden del Universo refleja más perfectamente la Sabiduría divina, que todo lo dispone ‘con número, peso y medida’

partes del mundo creado, pues sólo por la subordinación de las partes irracionales a la perfección de las personas creadas y de éstas, a Dios, puede alcanzar acabadamente su fin el Universo *entero*. “Siempre que haya cosas ordenadas a un fin, si entre ellas hay algunas que no pueden llegar a él por sí mismas, es preciso ordenarlas a aquellas que lo alcanzan, que son las que por sí mismas se ordenan a él. Así como, por ejemplo, el fin del ejército es la victoria, que los soldados alcanzan por sus propios actos, luchando; de donde en el ejército, los soldados son buscados por sí mismos, y todos los otros hombres, destinados a los otros oficios, como a guardar los caballos o a preparar las armas, se buscan en atención a los soldados. Ahora bien, consta por lo expuesto que el fin último del Universo es Dios, a quien sólo la criatura intelectual puede alcanzar en sí mismo, es decir, conociéndole y amándolo, como se ve por lo dicho. Luego, únicamente la criatura intelectual es buscada por sí misma, y las demás, para ella”³⁴.

Dios quiere el bien del individuo irracional *absolutamente* en orden al bien de la especie, y ésta en orden al bien del Universo. Dios quiere el bien de los irracionales como *medio* para la perfección del Universo y para la manifestación de su Gloria, de modo que la mantención y perfeccionamiento del individuo se subordina del todo a este fin. En cambio, Dios quiere los seres racionales como *fines en sí mismos*, porque la perfección plena que ha querido comunicar a la creación no es otra que la de conocerle y amarle. Por eso, aunque también el apetito natural del ente racional se ordena al bien del universo, esa ordenación de su amor natural le lleva a amar más la perfección de los entes racionales que la de cualquier otra especie del Universo.

Quiere Dios las cosas por una razón y con cierto orden impuesto por su Sabiduría. Quiere su propia bondad de manera necesaria y, supuesta su decisión libre, quiere el bien del Universo. En orden al bien del universo quiere las partes: especies e individuos; pero las quiere de manera distinta según el ser de cada una: unas como meros instrumentos y otras como culminación de la perfección del Universo. Esta ordenación del querer divino es análoga a la manera como el hombre quiere la existencia y operación de cada una de sus partes: quiere el funcionamiento de su corazón para poder vivir, mientras que quiere la operación y perfección de su inteligencia, es decir, la intelección de lo real no como medio para sostener su vida, sino como culminación y fin de su vida; en realidad, quiere su vida intelectual como su verdadera vida.

Así, puesto que el orden del apetito natural se encuentra directamente impuesto por Dios en sus criaturas, debe concluirse que, así como es *intentado* el

³⁴ “Amplius. Quandocumque sunt aliqua ordinata ad finem aliquem, si qua inter illa ad finem pertingere non possunt per seipsa, oportet ea ordinari ad illa quae finem consequuntur, quae propter se ordinantur in finem: sicut finis exercitus est victoria, quam milites consequuntur pro proprio actu pugnando, qui soli propter se in exercitu quaeruntur; omnes autem alii, ad alia officia deputari, puta ad custodiendum equos, ad parandum arma, propter milites in exercitu quaeruntur. Constat autem ex praemissis finem ultimum universi Deus esse, quem sola intellectualis natura consequitur in seipso, eum scilicet cognoscendo et amando, ut ex dictis patet. Sola igitur intellectualis natura est propter se quaesita in universo, alia autem omnia propter ipsam”. *Cont. Gentes*, III, 112, *Amplius. Quandocumque*.

fin por la Voluntad divina, así también es intentado el fin por el apetito natural de *todos* los individuos creados. “De aquí que, como todas las cosas naturales están inclinadas con cierta inclinación natural hacia sus propios fines por el motor primero, que es Dios, es preciso que aquello hacia lo cual cada cosa se inclina por naturaleza sea aquello que es querido e intentado por Dios”³⁵. De manera que cada ente se ordena *por su misma inclinación natural, de menor a mayor intensidad*, a su propia perfección, a la perfección de las criaturas más nobles, a la perfección del universo, y a Dios y a su Gloria. Sin embargo, cada ente se ordena a tales bienes según el modo concreto y el lugar concreto en que Dios lo ha querido dentro del orden universal³⁶. Así, la criatura racional la quiere Dios como bien en sí mismo, no como bien de otro, sino para darle el bien, para que sea feliz. La crea, por tanto, capaz de recibir y de poseer este bien, la crea capaz de conocer y amar a Dios y de unirse así a su bien, la hace, para esto, intelectual y libre. En definitiva, al querer comunicar su bondad a la creación, Dios ha querido principalmente comunicarla a las *personas* creadas, y en vistas de esto y por orden a esto ha querido el resto del Universo.

Por esto, el subsistente racional se ama, *por amor natural*, a sí mismo como a fin. Ciertamente, ama por naturaleza *el bien del Universo*; pero como el bien y fin del universo consiste en su propia perfección, se ama naturalmente a sí mismo por sobre toda otra parte del cosmos, en cuanto en sí mismo está la culminación de aquél; se ama, por tanto, a sí mismo como fin para sí. Sin embargo, *debido al mismo amor natural*, la persona creada ama, más que a sí misma, la perfección de la comunidad de los entes racionales, y sobre esto, la Gloria de Dios.

³⁵ “Unde, cum omnia naturalia naturali quadam inclinatione sint inclinata in fines suos a primo motore, qui est Deus, oportet quod illud in quod unumquodque naturaliter inclinatur, sit id quod est volitum et intentum a Deo”. *De Verit.*, q.22, a.1.

³⁶ “Y no es contrario a lo que acabamos de explicar (a saber, que las criaturas intelectuales son gobernadas en vistas de ellas mismas) el que todas las partes del Universo se ordenen a la perfección del todo, pues se ordenan a la perfección del todo en cuanto una está al servicio de la otra (...). Ni tampoco se opone a lo ya dicho el que los individuos se ordenen a sus propias especies, porque por el hecho de estar ordenados a ellas se ordenan ulteriormente a la naturaleza intelectual. (...) Además al decir que la divina providencia ordena las sustancias intelectuales por ellas mismas, no entendemos que ellas mismas no estén ordenadas ulteriormente a Dios y a la perfección del universo. Se dice que son gobernadas por causa de ellas mismas porque los bienes que reciben de la divina providencia no se les dan para utilidad de otros”.

“Non est autem ei quod praemissis rationibus est ostensum contrarium, quod omnes partes universi ad perfectionem totius ordinantur: sic enim ad perfectionem totius omnes partes ordinantur, inquantum una deservit alteri (...). Similiter etiam praedictis non obviat quod individua sunt propter proprias species. Per hoc enim quod ad suas species ordinantur, ordinem habent ulterius ad intellectualem naturam (...). Per hoc autem quod dicimus substantias intellectuales propter se a divina providentia ordinari, non intelligimus quod ipsa ulterius non referantur in Deum et ad perfectionem universi. Sic igitur propter se procurari dicuntur et alia propter ipsa, quia bona quae per divinam providentiam sortiuntur, non eis sunt data propter alterius utilitatem”. *Cont. Gentes* III, 112.

En cambio, el ente irracional *tiende* a la mantención de su ser, pero no puede amar su propio ser como fin en sí mismo. El ente irracional tiende, por apetito natural, de manera absoluta más al bien del Universo que a su propia perfección, de tal modo que se mantiene en su propia naturaleza y existencia en tanto y en cuanto esto colabora con la perfección y armonía de la especie y del Universo. ¿Por qué? Radicalmente porque *todo su ser individual es querido en orden a otro*. La razón más profunda por la cual el ente irracional no sea fin para sí mismo se encuentra *en la manera en que Dios lo ha querido*: lo ha querido en orden al bien de otra cosa. Por este motivo no posee una naturaleza capaz de tener en sí misma el conocimiento del fin ni la capacidad de autodeterminarse a él³⁷.

Ciertamente, el orden que Santo Tomás estipula para todo amor natural, parece contradecir no sólo aquella interpretación que entiende el amor natural *únicamente como el apetito de la propia perfección*, sino también nuestra percepción cotidiana de las cosas, puesto al ver la actividad de todas las cosas nos parece que todas tienden, más que a nada, a mantener su propio ser y a alcanzar su perfección individual.

Sin embargo, no debe olvidarse que el apetito natural es el amor del bien creado tal y cual como Dios lo ama, y el orden de este amor se encuentra primera y principalmente en la intención divina. Es cierto que todas las cosas tienden hacia su propio mantenimiento y perfección, pues esta tendencia está puesta en los entes por Dios mismo que sostiene el ser de todo. Sin embargo, al inclinarse de manera natural a su propia perfección, la intención de la inclinación se dirige, a la vez y en mayor medida, al bien del todo que al bien particular, de modo que la parte se inclina a su perfección en orden al todo, cada una según su grado en la jerarquía de los entes.

Hasta ahora hemos establecido el orden del amor natural desde la perspectiva de la Primera Causa Eficiente: lo intentado por la inclinación natural de la criatura es lo mismo que lo intentado por Dios, porque lo que el agente intenta comunicar es lo mismo que lo que el paciente intenta adquirir³⁸. Pero se hace preciso abordar el mismo asunto desde la perspectiva del efecto, para poder alcanzar una comprensión ascendente del orden del apetito natural, que nos muestre su fundamentación en la esencia misma del acto de ser

Esta nueva perspectiva tiene una doble justificación: en primer lugar, el querer de Dios no es arbitrario, es decir, aunque no tenga causa, sí tiene un motivo, y por tanto, quiere las cosas según un orden intelectual, justificado por la naturaleza misma de las cosas que ha querido: ama más lo que es objetivamente más amable. En segundo lugar, porque lo amado por la naturaleza es el bien propio o proporcionado, y por tanto, cada cosa tenderá naturalmente hacia otra en cuanto aquella sea un bien en proporción consigo misma. En definitiva, el orden

³⁷ Un caso especial es el del animal irracional, puesto que por la inclinación de su apetito sensible tiende primeramente al placer sensible, que es un bien particular. Sin embargo, no deja de gobernar en él la inclinación del amor natural a la especie y a Dios más que a sí mismo.

³⁸ Cfr. *Summa Theol.*, 1, q.44, a.4.

querido por Dios es un orden *intrínseco* a la naturaleza misma de las cosas y debe precisarse cómo se encuentra en ella.

1. 4. Fundamento ontológico del orden natural del amor.

La tesis del Doctor Angélico sosteniendo que toda criatura, viva o inerte, cognoscente o no, *por naturaleza* ama el bien del todo al que pertenece (especie, Universo, Dios) más que a sí misma, tiene su fundamentación en la naturaleza misma de las cosas, en la esencia misma del acto de ser.

Santo Tomás induce su afirmación de un hecho de experiencia: la parte de un ente natural se inclina por naturaleza a mantener y defender antes el bien del todo al cual pertenece que su propia existencia y perfección. Así vemos que la mano automáticamente defiende al hombre, y el buen ciudadano arriesga su vida por la defensa de su país.

“En los seres naturales observamos que aquello cuyo ser, por naturaleza, es de otro, se inclina con preferencia y más al otro que a sí mismo. Esta inclinación natural se observa en aquellas cosas que se obran en la naturaleza, porque, como dice el Filósofo: *así como se hace cada cosa por naturaleza, así es natural que sea hecha*. Y en efecto, vemos como la parte se expone al peligro para conservar el todo, como por ejemplo, la mano que se expone sin deliberación para conservar el bien de todo el cuerpo”³⁹.

Ahora bien, este principio inducido de la experiencia se concreta principalmente en la relación de las criaturas a Dios: toda criatura, por naturaleza, en cuanto es, es de Dios, puesto que participa del *esse*; por tanto, toda criatura *ama* más el bien de Dios que el suyo propio. Así, cuando, entre dos entes, “uno de ellos es toda la razón de la existencia y de la bondad del otro, éste por naturaleza le ama más que a sí mismo, a la manera que la parte ama naturalmente más al todo que a sí misma, conforme hemos visto, y el individuo por naturaleza ama más el bien de su especie que el suyo particular. Pero Dios no solamente es el bien de una especie, sino el mismo Bien Universal y absoluto. Por consiguiente, todo lo que existe, cada cosa a su manera, ama por naturaleza a Dios más que a sí misma”⁴⁰.

³⁹ “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. Et haec inclinatio naturalis demonstratur ex his quae naturaliter aguntur: quia *unumquodque, sicut agitur naturaliter, sic aptum natum est agi*, ut dictum est in II *Physic*. Videmus enim quod naturaliter pars se exponit ad conservationem totius: sicut manus exponitur ictui, absque deliberatione, ad conservationem totius corporis”. *Summa Theol.*, 1, q.60, a.5.

⁴⁰ “Sed 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”. *Summa Theol.*, 1, q.60, a.5 ad 1.

La parte se inclina más al bien del todo que al suyo particular porque su propio ser y su amabilidad dependen del todo como de su causa. Evidentemente, la parte debe amar el bien del todo porque se ama a sí misma, pues no hay bien de la parte sin el bien del todo⁴¹. Pero los pasajes citados pretenden ir más lejos: el fundamento de que el individuo ame más al todo que a sí mismo, no puede encontrarse meramente en la tendencia del individuo hacia la perfección de su propio ser. Va más allá.

No puede negarse que cada ente, en la medida en que participa del ser, se ama naturalmente a sí mismo y tiende a mantenerse en el ser. Pero si el ente es, por naturaleza, algo *de otro ente*, el motivo de amarse a sí mismo radica en el ser del *todo* al que pertenece, porque aquello que la parte ama en sí misma es justamente lo que el todo tiene con mayor plenitud. Así, por ejemplo, la célula de un animal no es meramente *célula*, sino que es célula *de un animal*; en cuanto célula, *es viva* y en la medida en que tiende a mantenerse en el ser, tiende a mantenerse en la vida animal (cuando muera seguirá siendo un cuerpo, pero no una célula); ahora bien, la vida que en sí misma tiene es *la vida animal*, de modo que ella, al tender a mantenerse en su propio ser, tiende y *ama* una perfección de la cual ella participa imperfectamente y el animal entero con perfección, a saber, la vida animal. Así, por tanto, al tender a mantener la vida animal que hay en sí misma, tenderá más intensamente a mantener la vida de todo el animal.

*“El bien particular se ordena al bien del todo como a un fin, así como lo imperfecto a lo perfecto”*⁴². Es éste el principio que ilumina la doctrina sobre el apetito natural de los entes. La parte tiende y ama el bien del todo como lo imperfecto a lo perfecto, porque todo el bien que el ente imperfecto ama en sí mismo, se encuentra con mayor plenitud en el todo del cual procede su propia bondad: *si la parte ama su ser, ama más aquello en que se encuentra la plenitud de bondad de su ser*. De aquí que toda criatura, en cuanto partícipe del *esse*, que en Dios se encuentra en plenitud, por naturaleza tienda y ame más a Dios que a su propio bien particular: porque aquel bien que la criatura ama en sí misma se encuentra plenamente en el ser divino. Si el ente ama a Dios más que a sí mismo se debe a que la perfección de aquello que él ama (a saber, de su ser) se encuentra plenamente en Dios y de Éste depende. Y entendemos que esta doctrina está supuesta tras el discutido pasaje del Tratado de la Caridad: “(En la Patria) Dios

⁴¹ En este sentido se ha querido interpretar aquel pasaje de la Suma Teológica donde se afirma que “no estaría en la naturaleza de un ente que amase a Dios, si no fuese porque este ente depende de aquel bien que es Dios”.

“Non enim 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 2um.

⁴² “Bonum particulare ordinatur ad bonum totius sicut ad finem, ut imperfectum ad perfectum”. *Cont. Gentes* I, 86, *Rursus*.

‘Imperfecto’ no significa aquí ‘deforme’ o ‘malo’, sino ‘bien no acabado’ o ‘participado’ de otro más noble y en el cual su naturaleza propia encuentra su plenitud. Así la mano es por naturaleza propia un bien ‘incompleto’ pues es algo del hombre y al hombre se ordena; los sentidos son una participación imperfecta del entendimiento y se ordenan al acto intelectual; la pieza de un instrumento sólo ‘vale’ en cuanto esté en el instrumento, y el instrumento mismo se ordena a la música. En cambio, no se puede decir que un ‘enano’ se ordene al hombre, ni que la enfermedad se ordene a la salud.

será para cada uno toda la razón de amar, porque Dios es todo el bien del hombre. Y dado el imposible de que Dios no fuese el bien del hombre, no habría en Él motivo de amor”⁴³. Realmente Dios será toda la razón de amar porque en Él se contiene toda bondad, todo lo amable que existe en el hombre mismo y en las cosas.

Así, cada criatura ama por naturaleza más aquello donde se encuentra en mayor grado el objeto de su amor, y el objeto último de amor de cada criatura es el *acto de ser* en proporción a su propia forma; donde se encuentre la perfección del acto de ser *manteniendo la proporción a su forma*, cada criatura encontrará el objeto de su amor. Y ese acto de ser proporcionado lo halla ciertamente en sí misma, pero más aún que en sí misma, en aquello que es causa de su ser, a saber, en el *todo* al cual pertenece y al cual se ordena, y en la *causa agente* del todo. En definitiva, el ente se ama de manera natural a sí mismo como un cierto bien⁴⁴, pero, a la vez, aquel bien que ama en sí mismo, lo ama *más* en donde lo encuentra de manera *más perfecta* y, la vez, *más unida* a sí mismo.

Encontramos, por tanto, que en el individuo creado existe, *por naturaleza*, como un *doble amor* o *doble inclinación* respecto al todo y a Dios. Por una parte, en cuanto toda criatura tiende a mantener su propio ser y alcanzar su perfección particular, existe una tendencia hacia el bien del todo y hacia Dios como *hacia lo que es perfección propia e individual*. Así el individuo tiende hacia el bien del todo, porque el individuo no es perfecto sin la perfección del todo al cual pertenece; hacia Dios, porque la perfección de la criatura consiste en asemejarse lo más posible a Dios. Esta inclinación o amor corresponde a la inclinación de la potencia al acto, en cuanto lo que es potencial tiende necesariamente a alcanzar su acto y perfección propia; y tiene su fundamento en el amor al propio ser individual. Este amor a Dios y al bien mayor es, ciertamente un amor interesado, que en la criatura racional ha de llamarse amor de concupiscencia.

Por otra parte, sin embargo, la criatura tiende a amar *más* el bien del todo y la gloria de Dios que a sí misma, porque se encuentra en ellos más perfectamente que en sí misma el objeto de su amor. Como antes hemos dicho, podría llamarse éste un amor desinteresado, si no fuese porque la *intención* del amor natural de las criaturas está más en Dios que en ellas mismas, puesto que la criatura no conoce o no puede conocer a Dios para poder amarle con una intención consciente; sin embargo, en la criatura racional este amor natural desinteresado a la comunidad de los hombres y a Dios más que a sí misma, puede volverse actual y efectivo por la libre decisión de la voluntad, como más adelante veremos.

⁴³ “Unicuique erit Deus tota ratio diligendi eo quod Deus est totum hominis bonum; dato enim, per impossibile, quod Deus non esset hominis bonum, non esset in ei ratio diligendi”. *Summa Theol.*, 2-2, q.26, a.13 ad3.

⁴⁴Cfr. *De Verit.*, q. 22, a.2 ad2; *ibíd.*, ad3.

1. 5. Causas del amor natural.

Por amor natural la criatura ama más el bien de Dios que el suyo particular porque encuentra en Dios de manera perfecta el objeto de su propia tendencia. ¿Cuál es ese objeto? *La perfección de esse proporcionada a su naturaleza.*

Dos son, pues, las condiciones del objeto del amor natural: el *acto de ser* (fundamento último de la apetibilidad de una cosa) y la *proporción* o *semejanza* de lo amado respecto a la naturaleza del apetente. Corresponde, pues determinar de qué manera intervienen estos dos constitutivos del bien en la generación del amor natural.

1. 5. 1. El bien y la semejanza.

Lo amado naturalmente por cada cosa es siempre cierto esse, porque es el *esse* el fundamento de toda apetibilidad, y por tanto, de toda bondad. De aquí que Santo Tomás afirme que, si la criatura se ama a sí misma, se ama justamente porque es semejante a Dios, y no a la inversa (es decir, no ama a Dios porque Él sea semejante a sí misma). “Este o aquel bien particular es apetecible en cuanto es semejanza de la bondad primera; por este motivo tiende hacia su propio bien: porque tiende a la semejanza divina, y no a la inversa”⁴⁵.

Sin embargo, el amor de cada ente está orientado según la forma natural propia; de aquí que la noción de bien deba incluir tanto el acto de ser como la determinación específica. Lo que hace que algo sea apetecible y amable es su actualidad, pero se trata de la actualidad *de una determinada naturaleza*, y por lo mismo, se trata de una actualidad *apetecida según el modo de una naturaleza determinada*. “El bien es lo que todos apetecen, como afirma óptimamente el Filósofo en la introducción al libro primero de la *Ética*. Y todas las cosas apetecen *ser en acto según su modo*; lo cual se manifiesta en que a todas las cosas les repugna, por naturaleza, su propia corrupción. Por tanto, el ser en acto constituye la razón de bien; y de aquí que el mal se siga de la privación del acto en la potencia”⁴⁶.

De manera que en el amor a una cosa influyen ambos principios: la *perfección entitativa* de la cosa y su *unidad* o *proporción* con el sujeto amante. Ahora bien, con cierta facilidad entendemos porqué el acto de ser es objeto del apetito: en cuanto el *esse* le da a la cosa la constitución en la realidad, no es posible que el ente dirija su apetito a otra cosa sino a lo que participa de algún modo del acto de ser, puesto que el apetito adhiere justamente al ente en su existencia real. Pero ¿por qué se precisa la unidad y la semejanza? Porque de otro

⁴⁵ “Bonum autem hoc vel illud particulare habet quod sit appetibile in quantum est similitudo primae bonitatis. Propter hoc igitur tendit in proprium bonum, quia tendit in divinam similitudinem, et non e converso.” *Cont. Gentes*, I, 24, *Planum*.

⁴⁶ “Bonum est quod omnia appetunt: ut Philosophus optime dictum introducit, I *Ethicorum*. Omnia autem appetunt esse actu *secundum suum modum*: quod patet ex hoc quod unumquodque secundum naturam suam repugnat corruptioni. Esse igitur actu boni rationem constituit: unde et per privationem actus a potentia consequitur malum”. *Cont. Gentes*, I, 37, *Adhuc*.

modo el ente no podría establecer relación ni referencia con el bien; la perfección entitativa tiene que serle *proporcionada y conveniente* porque sólo entonces es *su bien*, un bien capaz de afectar el apetito del individuo. El acto de ser no puede extenderse a lo distinto de él, es decir, a la nada: el *esse* no llega allí donde no está. De manera análoga, el *esse* de un individuo determinado, *esse* que tiene un *modo* determinado, no puede extenderse a lo que es distinto *en la medida en que es distinto*, porque en cuanto *distinto*, el otro carece de la perfección que el ente ama. Así, pues, *cada ente tiende no simplemente al acto de ser, sino a su propio y natural modo de participar del acto de ser*. La tendencia apetitiva de la naturaleza requiere no sólo la perfección del *esse*, sino también de la orientación de la *forma*, porque la apetencia del ente sólo alcanza hasta donde se extiende su naturaleza. Incluso en el caso del subsistente espiritual, cuya naturaleza intelectual se abre al ente en cuanto tal, la posibilidad de que *cualquier* cosa pueda constituirse en *su bien* estriba justamente en la *proporción* de su naturaleza respecto del ente en cuanto ente. Sin esta conveniencia a la propia naturaleza el amor no puede alcanzar al ente como bueno, aunque el ente posea efectivamente una actualidad real. Así el agua no tiende en sí misma a convertirse en diamante, ni la tierra tiende a evaporarse, porque ninguna de estas modalidades de ser les son proporcionadas; ni tiende el hierro a pensar, ni tiende la oveja a cuidar la cría de un pato, sino al cordero, que pertenece a su propia especie.

En otras palabras, la naturaleza es ‘curva en sí misma’, porque ama lo que de algún modo le está unido: la cosa, por amor natural, no puede amar sino el bien *proporcionado* a su naturaleza; por esto, afirma el Angélico que el amor de cada ente se refiere a lo que es bien *propio* o *su bien*: “La misma relación o ‘coadaptación’ del apetito a algo como a *su bien* se llama amor”⁴⁷. Y sin embargo, no significa esto que el amor natural se dirija necesariamente a lo proporcionado como a lo *provechoso* para la perfección particular del ente: el ente ama y tiende por naturaleza a la perfección del acto de ser, en la que se fundamenta la razón de bien de las cosas. De manera que, si el amor natural exige la proporción con la naturaleza, esto se debe a que requiere de tal proporción para alcanzar al ente como bueno; pero *supuesta la unidad*, el amor se dirigirá siempre en mayor medida a lo que tenga mayor perfección en el ser.

Podemos ahora aplicar los dos principios de amor (bien y unidad) a los diversos objetos que puede amar el ente con un amor natural. En primer lugar, respecto a los individuos distintos al apetente mismo y que no son causa de su propia apetibilidad, el ente los puede apetecer o amar según estén unidos o proporcionados a sí mismo por cierta semejanza, porque sólo entonces se establece cierta relación hacia el acto de ser de los otros. Sin embargo no los puede amar *más* que a sí mismo, porque el objeto de su amor lo encontrará más en sí mismo que en el otro, en la medida en que el ente se encuentra más unido a sí

⁴⁷ “La misma relación o ‘coadaptación’ del apetito a algo como a *su bien* se llama amor; pero todo lo que se ordena a algo como a su bien, tiene aquello, de algún modo, presente y unido según cierta semejanza, al menos de proporción”.

“Ipsa igitur habitudo vel coaptatio appetitus ad aliquid velut ad suum bonum amor vocatur. Omne autem quod ordinatur ad aliquid sicut ad suum bonum, habet quodammodo illud sibi praesens et unitum secundum quamdam similitudinem, saltem proportionis”. *In De Div. Nom.*, IV, lec. 9, n.401.

mismo que a otro individuo independiente, y tiene por tanto más estrecha relación consigo mismo que con el otro. De manera que toda tendencia al ente distinto y que no es causa del propio ser estará siempre fundada en el amor del ente a sí mismo, porque será amado en tanto y en cuanto semejante a sí mismo⁴⁸.

De entre los individuos existentes al mismo nivel óntico, la criatura amará con amor natural sólo a los que le estén unidos con cierta unidad natural (por especie, por género, o por unidad de sangre). ¿Qué amará en aquellos? Amará el bien que hay en ellos, es decir, la perfección de su acto de ser, pero en cuanto proporcionada a sí misma, y la amará o como perfección *para sí* o como perfección *en sí misma*. Pero en ningún caso, la naturaleza puede dirigir al individuo a amar a otro individuo del mismo nivel entitativo *más* que a sí mismo, porque la perfección del otro sólo será buena *en tanto y en cuanto* tenga semejanza con la perfección propia; antes que al amor al igual, la naturaleza ordena al amor hacia sí mismo, porque el ente posee en sí mismo el ser que ama, y en el otro, sólo por semejanza.

¿Qué sucede con lo que es causa del ser del amante y, por consiguiente, de su bondad? Es decir, ¿qué sucede en el amor natural respecto del *todo* y de *Dios*?

Como causa del ser y de la bondad del individuo, lo superior y más perfecto está unido al individuo de modo distinto que lo que se le une sólo por cierta semejanza, pues está unido, en cierto modo, a su misma entidad natural, puesto que es propio del agente el estar presente en aquello que causa. “Es preciso que todo agente esté en contacto con aquello en lo que inmediatamente obra, y lo alcance con su virtud o poder, por lo cual se demuestra en la Física que el motor y el móvil han de darse a la vez. Como Dios es el ser por esencia, el ser creado ha de ser necesariamente su efecto propio, lo mismo que encender es el efecto propio del fuego. Pero Dios causa este efecto en las cosas no sólo cuando por primera vez empiezan a existir, sino durante todo el tiempo que se conserven en el ser, así como el sol está causando la iluminación del aire durante todo el tiempo en que el aire permanece iluminado. Por tanto, en tanto y en cuanto la cosa tenga ser, en esa medida es preciso que Dios esté presente en ella, según el modo en que tiene ser. Pues bien, el ser es lo más íntimo de cada cosa y lo más profundo que hay en ellas, puesto que es lo formal respecto a todo lo que existe en la cosa, como antes

⁴⁸ Para rechazar la posibilidad de que el ángel ame, con amor natural, a Dios más que a sí mismo, se objeta que “el amor natural se funda sobre la unión natural” (“*dilectio naturalis fundatur super unione naturali*). Pero responde Santo Tomás que “esta razón es procedente para aquellos entes que se distinguen dentro de un mismo nivel, entre los cuales uno no es la causa del ser y de la bondad del otro. Entre tales, cada uno se ama más a sí mismo que al otro, porque es más *uno* consigo mismo que con el otro”. “*Ratio illa procedit in his quae ex aequo dividuntur, quorum unum non est alteri ratio existendi et bonitatis: in talibus enim unumquodque diligit naturaliter magis seipsum quam alterum, in quantum est magis sibi ipsi unum quam alteri*”. *Summa Theol.*, 1, q.60, a.5 ad1.

se ha dicho. Por consiguiente, es necesario que Dios esté en todas las cosas y les sea íntimo”⁴⁹.

Resulta, así, que el ente que es *todo* y *causa* del individuo es más amable para éste por dos conceptos: porque tiene un ser *más perfecto* y porque le está *íntimamente unido*, casi constitutivamente unido. El bien que es causa del ser y de la bondad de un individuo se encuentra realmente presente en el individuo (así la especie como parte de su entidad, y Dios como Causa Eficiente primera) y, a la vez, es un bien más perfecto, signo de lo cual es el hecho de que sea bien de muchos individuos o de todos. De manera que en la causa de la bondad de un ente se concentran los principios básicos que originan el amor.

1. 5. 2. El conocimiento.

La fuerza del bien para mover al apetito estriba en su carácter de fin; para ser apetecido o amado el bien debe estar presente en su carácter de fin, es decir, en su carácter de perfección proporcionada y perfectiva del ser. Ciertamente un bien puede estar realmente presente en una cosa como perfección real, así como lo está la especie o el acto de ser; pero eso no significa que esté presente en la cosa en su carácter propio de *fin*. En realidad, en su carácter de fin, el bien sólo está presente ante una inteligencia, que puede comprender el fin en cuanto tal.

El bien actúa en el ente en cuanto es fin, y sólo actúa como fin *por presencia intencional* y, específicamente, por presencia intelectual. Así, pues, todo amor requiere como causa algún conocimiento intelectual, también el amor natural, tanto en los no cognoscentes como en los cognoscentes, porque no puede determinarse alguien al fin sin intención del fin, y no hay intención del fin sino en quien lo conoce como fin.

Ahora bien, que una cosa tienda a un bien del cual carece no significa que *comprenda* que eso que busca es bueno para ella, sino que simplemente tiende; si un ente ama el ser que ya posee, no significa que *entienda* que ese ser es amable porque supone cierta perfección, sino que simplemente tiende a mantenerse en el ser. Pero el hecho de que un ente tienda interiormente a su bien sin saber que es su bien y sin poder *proyectar* como bien suyo aquello a lo cual tiende, es señal clara de que ese movimiento debe estar dirigido por otro: por una Inteligencia que

⁴⁹ “Oportet enim omne agens coniungi ei in quod immediate agit, et sua virtute illud contingere: unde in VII *Physic*. Probatum quod motum et movens oportet esse simul. Cum autem Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quod esse creatum sit proprius effectus eius; sicut ignire est proprius effectus ignis. Hunc autem effectum causat Deus in rebus, non solum quando primo esse incipiunt, sed quando in esse conservantur; sicut lumen causatur in aere a sole quando aer illuminatus manet. Quando 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 quod profundius omnibus inest: cum sit formale respectu omnium quae in re sunt, ut ex supra dictis patet. Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime”. *Summa Theol.*, q.8, a.1.

conozca lo que es proporcionado a la naturaleza del ente en cuestión y que pueda dirigir interiormente las cosas hacia su bien⁵⁰.

Todo apetito y todo amor deben nacer de una aprehensión, pero el apetito natural se deriva de una aprehensión no unida al sujeto que apetece. “El amor natural, que se encuentra en todas las cosas, tiene por causa un conocimiento, no existente, en realidad, en las cosas mismas naturales, sino en Aquel que instituyó la naturaleza”⁵¹. Ahora bien, ¿esto es así en todo apetito natural, tanto de los irracionales como de los entes de naturaleza intelectual? Es decir, ¿también el apetito y amor natural de las criaturas intelectivas deriva de una aprehensión no unida al apetente?

En nuestra opinión debe afirmarse que el apetito y amor natural de *toda* criatura deriva de una aprehensión no unida al apetente, porque deriva de la naturaleza recibida, en cuanto el apetito natural es el *orden* de cada naturaleza hacia su bien. Por tanto, por lo mismo que no depende de la aprehensión del apetente el recibir esta o aquella naturaleza, tampoco es consecuencia de su aprehensión el que se encuentre por naturaleza determinado y orientado hacia ciertas perfecciones como hacia su bien.

De manera que el hombre ama por naturaleza su propio ser, y tiende, por tanto, a su conservación y perfección; tiende también por naturaleza al bien de toda la comunidad de los hombres, amando el bien de la comunidad más que el suyo propio. Por naturaleza ama el bien del Universo y ama más a Dios que a sí mismo. En cuanto impuestos por la naturaleza tales *amores* no son elegidos, sino necesarios, como en todas las criaturas

Ahora bien, para que este amor natural exista en el hombre ¿se requiere algún modo de conciencia de dicho amor por parte del sujeto apetente? No, no se requiere; o mejor dicho, no se requiere ningún conocimiento *actual* para que exista amor natural a todos estos bienes, lo mismo que no se requiere que haya conciencia *actual* de uno mismo para poseer la naturaleza humana. La inclinación de la naturaleza intelectual hacia el Bien Universal está presente *antes* de cualquier conocimiento actual del hombre, aunque está presente no de modo actual, sino de modo *habitual* (de esto trataremos en el capítulo correspondiente). Por tanto, si esa inclinación proviene de alguna aprehensión actual del bien, esa aprehensión es, en primer lugar, la aprehensión divina, que conoce el fin de las criaturas intelectivas y las ordena hacia Él.

Entonces, ¿en qué se diferencia el apetito natural de la criatura intelectual y el de los seres irracionales? De hecho, ambos parecen estar dirigidos extrínsecamente. No obstante, los seres irracionales son dirigidos extrínsecamente de tal manera que nunca llegan al conocimiento de su fin natural en cuanto fin (como máximo, llegan a la aprehensión de una forma accidental, sensitiva): toda

⁵⁰ Cfr. *In III Sent.*, d.27, q.1, a.4 .

⁵¹ “Etiam amor naturalis , qui est in omnibus rebus, causatur ex aliqua cognitione, non quidem in ipsis rebus naturalibus existente, sed in eo qui naturam instituit”. *Summa Theol.*, 1-2, q.27, a.2 ad 3. Cfr. *ibíd.*, q.26, a.1; 1, q.6, a.1 ad 2.

su actual tendencia está movida directamente por Dios, sin que ellos puedan nunca determinarse a sí mismos hacia el fin al cual tiende su naturaleza.

En cambio, las criaturas intelectivas están determinadas por naturaleza hacia su fin de tal manera que pueden conocerse a sí mismas como ordenadas y dirigidas hacia el fin natural (es decir, hacia Dios, hacia las demás personas y hacia sí mismos) y pueden asumir en su voluntad por elección libre aquel fin al cual necesariamente tienden: pueden determinarse a sí mismas hacia su fin natural concreto, o pueden libremente rechazarlo. Pero cuando lo rechazan *no dejan* de tener su amor natural determinado según el orden antes definido; sucede, entonces, que ese amor natural queda pervertido por la elección voluntaria contraria; al rechazar la ordenación natural, la persona creada se rechaza a sí misma. Por el contrario, cuando se asume libre y amorosamente tal orden, la persona queda realizada en su mismo ser, hace lo que realmente quiere⁵².

Ésta es, pues, la diferencia entre el amor natural de los irracionales y de los racionales: que los irracionales nunca llegan a amar *explícitamente* el fin último en cuanto fin, puesto que son incapaces de conocer este fin en cuanto tal, ni tampoco su propia ordenación a él: lo apetecen y aman *implícitamente* porque no pueden resolver explícitamente sus apetencias en Dios, y no pueden, por tanto, comprender que los bienes que aman son cierta participación deficiente de un Bien mayor que es Causa de toda bondad y amabilidad. “Así como Dios, porque es la causa eficiente primera, actúa en todo agente, así también, porque es el último fin, es apetecido en todo fin; pero esto es apetecer *implícitamente* a Dios.

⁵² La tendencia a la felicidad pertenece al apetito natural de cada hombre de manera que no puede dejar de querer ser feliz; toda persona creada en cuanto puede poner un acto de su voluntad asume necesariamente el amor al fin último. Pero este amor al fin tiene un orden, que también se encuentra ‘inscrito’ en la naturaleza de la persona creada: realmente la persona tiende con necesidad de naturaleza (aunque no siempre conscientemente) más a Dios que a sí misma. ¿Por qué? Porque su naturaleza es personal, posee un espíritu abierto a la perfección del acto de ser, su voluntad tiene por objeto el bien de la razón que es el Bien Universal ¿Qué significa esto? Que por naturaleza su voluntad ama el bien más perfecto; de ahí que su misma naturaleza ‘pida’ amar más a Dios que a sí mismo. Ciertamente la persona creada quiere necesariamente el fin último, pero este fin último tiene un ‘orden natural’ que ella puede conocer y asumir libremente. Porque quiere necesariamente el fin último, la criatura personal quiere necesariamente y por naturaleza ser feliz, pero la felicidad incluye la propia perfección de la persona en su naturaleza individual, la perfección de la comunidad de su especie, de su género y la Gloria de Dios. *Por naturaleza* en esa ‘felicidad’ que es su fin último existe un orden: por naturaleza ama más a Dios que a su propia perfección individual. De modo que la plena ‘realización’ o afirmación de su propia naturaleza se encuentra en la ‘asunción’ libre de este orden.

¿Cómo es posible que la criatura intelectual pueda ir en contra de su ordenación natural? ¿Acaso no es necesaria? Es necesaria en cuanto necesario amor al bien en cuanto tal: la voluntad creada ama por naturaleza y necesariamente aquello que es su objeto absoluto, es decir, el Bien Universal (Dios mismo). Pero el amor natural a Dios más que a sí mismo no es un amor *necesario* respecto a la consideración del bien absoluto, puesto que la inteligencia finita puede considerar como bien absoluto algo que no lo es, a saber, a sí misma. Por tanto, la persona creada ama necesariamente el bien absoluto, pero no conoce necesariamente a Dios como el bien absoluto mientras no conozca la esencia divina.

Pero, puesto que la virtud de la causa primera está en las segundas como están los principios en las conclusiones, y resolver las conclusiones en sus principios y las causas segundas en las primeras pertenece únicamente a la potencia racional; sólo la naturaleza racional puede reducir, como por vía de resolución, los fines secundarios en Dios, para así apetecer a Dios *explícitamente*⁵³.

Expuestas las causas del amor natural, nos resulta más fácil responder al problema central de esta tesis, al menos en el plano de dicho amor: ¿puede hablarse de desinterés en el apetito natural?

Sí, por cuanto el individuo como parte de un todo tiende y se ordena más al bien del todo que a sí mismo. No, porque el amor natural es una tendencia necesaria; y específicamente, porque en los irracionales, el bien no se encuentra plenamente en su razón de fin, de modo que su tendencia es absolutamente dirigida por otro.

La *razón* por la cual el ente irracional tiende a su propia perfección (y a todo aquellos que favorece esa perfección) radica en que su propio *esse* es un bien, una participación de la bondad divina y en cuanto tal ordenado a la Gloria divina. La *razón* por la cual el ente irracional tiende más al bien del todo que al suyo particular consiste en que su propia perfección y amabilidad se funda en ser parte de un todo, más perfecto, del cual depende y en ser cierta semejanza de la bondad divina, de la cual es efecto. Pero *las razones sólo existen en los seres que son capaces de tener razones, es decir, en los entes de naturaleza intelectual*.

Si los entes irracionales se inclinan *por naturaleza* hacia un fin, entonces esa inclinación es interior y su causa primera sólo puede estar en Aquél que les ha dado su forma natural. Si esa inclinación es *cierto movimiento y actualización*, entonces su causa primera sólo puede estar en Aquél que da el ser y el obrar. Y si ese movimiento se dirige *hacia un fin*, entonces su causa directa y próxima sólo puede estar en quien conozca el fin y su razón de fin, es decir, en un ser inteligente. Y el ente que da el ser y el obrar, y la naturaleza, y que conoce y entiende perfectamente el fin del Universo y de cada criatura, ese sólo es Dios.

Por consiguiente, en el apetito natural de los irracionales no puede hablarse con propiedad de interés ni desinterés, porque el fin al que se inclinan

⁵³ “Et ideo, sicut Deus, propter hoc quod est primum efficiens, agit in omni agente, ita propter hoc quod est ultimus finis, appetitur in omni fine. Sed hoc est appetere ipsum Deum *implicite*. Sic enim virtus primae causae est in secunda, ut principia in conclusionibus; resolvere autem conclusiones in principia, vel secundas causas in primas, est tantum virtutis rationalis. Unde sola rationalis natura potest secundarios fines in ipsum Deum per quamdam viam resolutionis inducere, ut sic ipsum Deum *explicite* appetat”. *De Verit.*, q.22, a.2.

Porque puede conocer su ordenación natural a Dios, está también en poder de la persona creada el asumir libre y amorosamente tal ordenación, o rechazarla; aunque esto último significará desvirtuar su propia naturaleza, puesto que siempre será su misma inclinación natural al bien la que le lleve a rechazar el bien verdadero en pro de un bien aparente.

naturalmente es conocido por otro y por otro son orientados en la dirección de su obrar. En el no-cognoscente no existe, ni mucho ni poco, *intención* del fin, sino sólo inclinación natural hacia él. Así, pues, cuando los entes inertes y las plantas (y en cierto modo, también los animales) comunican algún bien a los demás entes mediante sus acciones propias, no puede decirse que esa comunicación sea propiamente *interesada* ni *desinteresada*, y sin embargo, la intención de su actividad se dirige desinteresadamente más al bien de Universo que al suyo individual.

¿Y qué sucede en el apetito natural de los seres intelectivos? Tampoco puede hablarse propiamente de interés o desinterés si consideramos la tendencia natural de la persona creada con anterioridad a la aprehensión del individuo mismo. El amor natural y el orden natural de ese amor vienen determinados por Dios, necesariamente (es decir, viene determinado por la misma naturaleza espiritual). Pero, en la medida en que la criatura puede alcanzar un conocimiento actual del bien y, por éste, tiene la posibilidad de asumir libremente tal ordenación a Dios como a fin último del propio ser, existe también para la persona creada la posibilidad de orientar su amor al bien de una manera conscientemente *interesada* o *desinteresada*. Así, aunque el amor natural como tendencia previa a la decisión libre de la voluntad no puede llamarse interesado ni desinteresado, sin embargo, esa misma tendencia natural es fundamento de un amor desinteresado hacia Dios y hacia el prójimo; pues –como antes explicábamos– el amor natural tiene *razones*, conocidas por Dios y fundadas en la misma perfección entitativa de la realidad; en la medida en que tales *razones* pueden ser conocidas actualmente por la criatura personal y asumidas por decisión libre, la inclinación natural se vuelve amor elícito de la voluntad⁵⁴.

1. 6. El amor natural del apetito elícito.

“De toda forma se sigue una inclinación”. Si la forma es natural se sigue de ella una inclinación natural al bien proporcionado; si la forma es aprehendida se sigue una inclinación elícita, es decir, producida como operación o movimiento de una potencia específica. El apetito natural no es potencia operativa ni operación sino el *orden* mismo del ente hacia su bien; el apetito elícito es necesariamente una *potencia operativa*, porque su objeto es una forma *sobreañadida* al ente, y por tanto, *accidental*. Y la operación o movimiento básico del apetito elícito se llama amor.

La función de todo apetito creado es *mover*, es decir, llevar o inclinar al apetente hacia su fin; y de aquí que el acto del apetito se asemeje más al movimiento que el acto de las potencias aprehensivas. Movimiento *interior*, el apetito debe distinguirse de los movimientos y cambios exteriores de los cuerpos, que pueden estar causados por la forma y actualidad misma de la cosa, como en el caso de los vivientes; así, encontramos, por ejemplo, que las plantas poseen

⁵⁴ Aquí entra en juego otro factor que tocaremos en su momento: no sólo porque sea ‘razonable’ amar a Dios más que a uno mismo se le quiere amar más; sino que se le ama más en la medida en que se ‘experimenta’ como más bueno. ¿Y cómo experimentamos su bondad? Por los efectos de su amor y por la conciencia de su amor sobre nosotros.

automovimiento en cuanto a la actividad de su organismo (así el crecer, alimentarse y reproducirse), pero *no* poseen grado alguno de *autodeterminación* de su movimiento interior hacia el fin⁵⁵.

En referencia a los movimientos del ente, en los vivientes cognoscentes aparece una doble novedad: respecto al movimiento *exterior*, aparece el *movimiento a distancia*, y respecto al movimiento interior, aparece el *apetito elícito*.

El nuevo modo de acción exterior exige un nuevo modo de apetencia: el movimiento local supone que el animal debe desplazar su cuerpo (o alguna parte de su cuerpo) hacia un fin que está alejado y conducirse a sí mismo de una determinada manera según las circunstancias y el fin apetecido, cuando ni unas ni el otro son siempre los mismos. La nueva conducta exterior exige, como condición de posibilidad, el *conocimiento* del fin hacia el cual se dirige, puesto que el desplazamiento local supone que el animal de algún modo *se mueve a sí mismo* hacia el fin alejado: no puede mover *desde* sí mismo sus miembros hacia fin si no lo conoce de algún modo (aunque no es necesario que lo conozca en su razón de fin): sólo por el conocimiento, el fin se hace presente dentro del ente. Pero el animal no se mueve hacia la cosa conocida si ésta no le atrae como *bien propio*; la forma aprehendida, que es principio de un nuevo modo de automovimiento, no puede constituirse en tal principio sino en cuanto *apetecible*, es decir, en cuanto se aprehende como proporcionada a la tendencia del sujeto. Y este movimiento interior de atracción que provoca la forma aprehendida en el animal es operación o acto del apetito elícito⁵⁶.

Para comprender la novedad del apetito elícito frente al apetito natural de todas las criaturas debe comprenderse porqué dicho apetito es irreducible al apetito natural ¿Por qué? Radicalmente, porque *es una nueva y más perfecta manera de apetecer el bien*. “Apetecer, que es en cierto modo común a todos los entes, se realiza de una manera especial en los animales, en la medida en que en ellos se encuentra el apetito y *lo que mueve al apetito*, pues el bien aprehendido es lo que mueve al apetito, según afirma el Filósofo en el *De Anima*”. Completa Santo Tomás esta idea en el artículo siguiente, al afirmar que “así como el apetito sensitivo se distingue del apetito natural por el más perfecto modo de apetecer, así el apetito racional del apetito sensitivo”⁵⁷.

El apetito elícito es un nuevo principio de movimiento hacia el bien, de manera que el cognoscente *posee en sí mismo, en algún grado, el motor que, por*

⁵⁵Cfr. *Summa Theol.*, 1, q.18, a.3.

⁵⁶ Cfr. ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, III, c.10, 433b 10-16; *In III De Anima*, lec. 15, n.831.

⁵⁷ “Similiter appetere, quod quodammodo commune est omnibus, fit quodammodo speciale animatis, scilicet animalibus, in quantum in eis invenitur appetitus, et movens appetitum. Ipsum enim bonum apprehensum est movens appetitum, secundum Philosophum in libro III *De Anima*”. *De Verit.*, q.22, a.3.

“Sicut appetitus sensitivus distinguitur ab appetitu naturali propter perfectiorem modum appetendi; ita appetitus rationalis ab appetitu sensitivo”. *Ibid.*, a.4.

una parte, genera su obrar en orden al bien y que, por otra, imprime la dirección en orden a ese bien.

Es preciso atender esta diferencia entre ambos apetitos, para entender luego de qué manera el apetito natural puede ser fundamento del apetito elícito. Hay quienes han intentado negar la existencia de un apetito elícito (es decir, la existencia de una potencia específica generadora de actos específicos de apetencia del bien) reduciéndolo al apetito natural. Dos son los principales argumentos en favor de esta reducción. El primero considera el hecho de que cada potencia, en cuanto es una forma natural, posee ya en sí misma la tendencia natural a su operación propia, tanto las potencias vegetativas, como las cognitivas (pues cada facultad se inclina por naturaleza a realizar su función propia, cada sentido se inclina a conocer su objeto propio, y la inteligencia tiende naturalmente a la verdad de las cosas); de manera que incluso la inclinación que proviene de la forma aprehendida por las potencias cognitivas, no es más que una inclinación natural.

Ante este razonamiento responde el Angélico que cada facultad se ordena a su bien propio que es su objeto y su operación propios, pero no al bien de todo el viviente; en cambio, el apetito elícito se ordena a apetecer el bien propio del viviente y no sólo de las potencias aisladas. “Cada una de las potencias del alma es cierta forma o naturaleza, y tiene una inclinación natural hacia algo, de aquí que cada una apetezca el objeto que le es conveniente con apetito natural. Sobre éste se encuentra el apetito animal, que se sigue de la aprehensión y por el cual una cosa se apetece no porque sea conveniente para el acto de esta o aquella potencia, como la visión para ver y la audición para oír, sino porque es conveniente de manera absoluta al animal”⁵⁸.

Ahora bien, la segunda objeción va más a fondo: también de la forma substancial del viviente, es decir, del alma, procede un apetito natural ordenado al bien del viviente completo. En la respuesta a esta objeción Santo Tomás declara la principal razón de distinción entre ambos apetitos: el apetito elícito es un modo distinto y más perfecto de apetencia porque consiste en un apetecer el bien ‘desde sí mismo’, lo cual exige una presencia intencional del bien. “Aunque el bien sea apetecido tanto por apetito animal como por apetito natural, sin embargo, por apetito natural una cosa no apetece el bien *desde sí mismo*, así como lo apetece por apetito animal; y por esto, para apetecer el bien con apetito animal se exige una potencia que no se exige para apetecer con apetito animal”⁵⁹.

⁵⁸ “Unaquaeque potentia animae est quaedam forma seu natura, et habet naturalem inclinationem in aliquid. Unde unaquaeque appetit obiectum sibi conveniens naturali appetitu. Supra quem est appetitus animalis consequens apprehensionem, quo appetitur aliquid non ea ratione qua est conveniens ad actum huius vel illius potentiae, utpote visio ad videndum et auditio ad audiendum; sed quia est conveniens simpliciter animali”. *Summa Theol.*, 1, q.80, a.1 ad 3.

⁵⁹ “Quamvis bonum appetatur *tam* per appetitum animale *quam* per appetitum naturalem, tamen per *naturalem* appetitum non appetit aliquid bonum ex seipso, sicut per *animalem*; et ideo ad appetendum bonum appetitu animali exigitur potentia, quae non exigitur ad appetendum per appetitum naturalem”. *De Verit.*, q.22, a.3 ad 3.

Debemos señalar ahora una precisión. El apetito elícito en los animales irracionales se ordena *exclusivamente* a permitir el nuevo modo de obrar de la vida animal, a saber, el movimiento local progresivo (el cual está, por definición, orientado hacia un fin). El principio de este automovimiento local radica en el apetito elícito (y también en las potencias cognitivas, en cuanto hacen presente el bien), pues es éste el motor que mueve a las potencias locomotrices a obrar; en otras palabras, *si el animal no se inclinara elícitamente hacia un bien aprehendido, no movería a sus miembros a obrar*. Sin apetito elícito, no hay propiamente movimiento local, sino tropismos, es decir, reacciones físicas y químicas, como las plantas. Así, pues, gracias al apetito elícito el animal se determina, en cierto sentido, a moverse exteriormente; sin embargo, *el animal irracional no puede determinar su movimiento interior, esto es, su propio apetito o inclinación*: no puede moverse a sí mismo a apetecer una cosa o la otra, sino que se encuentra necesariamente determinado por el bien sensible que conoce. El *automovimiento* del animal es sólo exterior: interiormente se encuentra por necesidad determinado en su apetecer, al igual que los seres no-cognoscentes. El apetito elícito de los animales irracionales, que no es otro que el apetito sensitivo, puede determinar al animal a mover su cuerpo, pero no puede determinarse a sí mismo en su propia operación; esta autodeterminación es privativa de la voluntad⁶⁰. Atendida esta graduación de apetitos, puede afirmarse de manera general que el apetito elícito es un modo más perfecto de apetencia en tanto y en cuanto su motor es más intrínseco al ente mismo: siendo el bien el motor propio del apetito, el ente cognoscente tiene en sí mismo no simplemente la forma natural, sino la *forma intencional del bien* al cual tiende.

Con todo, debe decirse que *el apetito natural es el fundamento de los actos del apetito elícito*. Al hablar del apetito natural, podemos usar el término en dos sentidos: uno, como *inclinación propia de los entes no-cognoscentes*; el otro, como *inclinación proveniente de la naturaleza del ente*. En este segundo sentido, debe afirmarse la existencia de apetito natural en todas las naturalezas, cognitivas o no, y en todas las potencias operativas; y considerado en este sentido, puede afirmarse que el apetito natural es fundamento de todo apetito elícito, puesto que también el apetito elícito es una potencia operativa y tiene una forma natural propia⁶¹.

¿En qué consiste el amor natural del apetito elícito?, ¿es un acto efectivamente *elícito* de este apetito?, ¿o es, más bien, el orden que se sigue de la facultad apetitiva, en cuanto esta facultad posee una cierta naturaleza? Y si es el orden, ¿tal *orden natural* no es más que la inclinación de una determinada potencia hacia su objeto propio y exclusivo?, ¿o no debería, más bien, identificarse este amor natural del apetito elícito con el amor natural de todo el

El apetito elícito es el nombre de una potencia operativa cuya operación propia es 'apetecer'; y puesto que está potencia aparece en el grado de la vida sensitiva, se le puede llamar 'apetito animal'. De manera que, el Doctor Angélico, al hablar de apetito animal, se refiere tanto al apetito sensitivo como el intelectivo; y así, por ejemplo, en el libro III del *Comentario a las Sentencias*, llama 'amor animal' al acto de la voluntad. Cfr. *In III Sent.*, d.27,q.1, a.1 ad 9.

⁶⁰ Cfr. *De Verit.*, q.22, a.4.

⁶¹ Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, q.10, a.1 ad 1.

viviente hacia su bien completo? Si el amor natural del apetito elícito no es otra cosa que la inclinación de una potencia *más* del viviente, entonces, tal amor natural procede directamente de la forma accidental de la potencia, pero si es al contrario, entonces el amor natural del apetito elícito se identifica plenamente con el orden no ya de una determinada potencia sino del alma misma del viviente.

El amor natural del apetito elícito no es otra cosa que la inclinación natural de la potencia apetitiva hacia su bien propio, inclinación que existe con anterioridad a cualquier acto elícito de tal apetito. Esta inclinación, en sí misma considerada, es inclinación propia de una forma accidental, que se ordena a su objeto propio, pero considerada según la naturaleza en que dicha inclinación inhiere, puede identificarse plenamente, según el caso, con la inclinación natural del alma hacia el bien completo del individuo.

Santo Tomás parece afirmar que efectivamente la inclinación natural del apetito elícito se identifica con el amor natural de todo el sujeto apetente. “Es común a todas las naturalezas el tener alguna inclinación, que es el apetito o amor natural; el cual, sin embargo, no se halla de la misma manera en las diversas naturalezas, sino en cada una conforme a su propio modo; de aquí que en la naturaleza intelectual se halle una inclinación natural según la voluntad; en la sensitiva, según el apetito sensitivo, y en las naturalezas carentes de conocimiento, según el único orden de la naturaleza hacia algo”⁶².

Al hablar de ‘naturaleza sensitiva’, Santo Tomás es consciente de que tal naturaleza asume en sí todas las potencias inferiores, que a la vida sensitiva se ordenan; de manera análoga lo entiende de una vida intelectual racional o humana. Y sabe que todas las potencias inferiores tienen su tendencia natural hacia su propio objeto y operación; sin embargo, la inclinación propia de la naturaleza sensitiva en cuanto tal se da según el modo del apetito sensitivo, y no según el apetito de ninguna potencia inferior, por el hecho mismo de que toda otra facultad del animal tiene su razón de ser en su ordenación hacia la perfección de la vida animal, que es vida según los sentidos: la inclinación natural del apetito sensitivo se identifica con la inclinación natural al bien propio de todo el animal irracional. *Mutatis mutandis*, la naturaleza intelectual, aunque pueda asumir en sí misma otras potencias inferiores, tiene como tendencia natural general la inclinación conforme la voluntad, de manera que la inclinación natural de la voluntad no es otra que la inclinación natural al bien de todo el viviente intelectual: la inclinación natural de la voluntad no procede de una forma accidental, sino de la misma forma substancial de la persona.

¿Qué significa inclinación natural *según el sentido* o *según la voluntad*?

⁶² “Est autem hoc commune omni naturae, ut habeat aliquam inclinationem, quae est appetitus naturalis vel amor. Quae tamen incliantio diversimodi invenitur in diversis naturis, in unaquaque secundum modum eius. Unde in natura intellectualli invenitur inclinatio naturalis secundum voluntatem; in natura autem sensitiva secundum appetitum sensitivum: in natura vero carente cognitione, secundum solum ordinem naturae in aliquid”. *Summa Theol.*, 1, q.60, a.1; cfr. *ibíd.*, ad 1.

Lo propio de todo amor o apetito es ordenarse a un fin; de modo que una inclinación natural *según el sentido* o *según la voluntad* significa que un amor tal tiene por fin de su tendencia lo que es bien para sentido o lo que es bien para la voluntad. Que la inclinación natural de la vida animal o de la vida sensitiva se dé ‘según el apetito sensitivo’ o ‘según la voluntad’ no significa que el apetente se autodetermine a sí mismo respecto a la apetencia del fin. Como todo apetito natural, tal tendencia viene impuesta por la naturaleza misma y, en consecuencia, por el Autor de la naturaleza: es una tendencia tan necesaria como la naturaleza misma.

No obstante, la inclinación natural de las naturalezas cognoscentes se da ‘según el modo de esas naturalezas’. Esto significa, *por una parte*, que el bien al que tiende todo el subsistente es el bien del sentido (en el caso de la naturaleza sensitiva) o el bien de la razón (en el caso de la naturaleza intelectual); y *por otra*, que el fin al que se tiende por naturaleza *puede ser conocido y amado según el modo de esa naturaleza*. Así, la naturaleza sensitiva se inclina al placer sensible, que es el reposo en la posesión sensitivamente consciente del bien (es decir, es el aquietamiento que se produce por el conocimiento sensible de la posesión de un bien corpóreo), de modo que puede conocer y reconocer las cosas que producen placer sensible y amarlas sensitivamente. Y de manera semejante puede tender la naturaleza intelectual hacia su fin último conociéndolo y amándolo intelectivamente.

Ciertamente, por amor natural cada una de las potencias del animal tenderá hacia su perfección propia, pero el animal tenderá de manera general a la subsistencia y perfección del animal entero y de su naturaleza animal; y esta inclinación general proviene no de una forma accidental, sino de la misma forma substancial, es decir, del alma del animal. Por tanto, si el alma del viviente posee una naturaleza sensitiva (de modo que la perfección de su acto de ser llega al grado de la vida según los sentidos), entonces la inclinación natural *general* del viviente tendrá como objeto el bien y el mal en el orden sensitivo, a saber, el placer y el dolor. No significa esto que la vida sensitiva excluya la inclinación natural de las potencias inferiores, sino que todas esas inclinaciones tendrán por término último la perfección de la vida animal, que es vida según los sentidos; ahora bien, la perfección de vida según los sentidos culminará siempre en el estado *placentero* del animal.

Por su parte, el amor natural del apetito sensitivo tiene por objeto último el placer, de modo que la inclinación natural del apetito sensitivo coincide con la inclinación proveniente del alma sensitiva en cuanto tal. Aunque el acto del apetito elícito procede de una forma aprehendida y, por tanto, accidental, no obstante, la inclinación del apetito elícito hacia el bien sensible es previa a todo conocimiento sensible, y se refiere al mismo objeto que el amor de la naturaleza sensitiva en cuanto tal. Por tanto, la inclinación natural del apetito sensitivo en el animal irracional no es la mera inclinación de una potencia hacia su bien propio, sino la inclinación natural del viviente completo hacia su bien propio, en cuanto éste no es otra cosa que el acto de ser proporcionado a los sentidos. Es decir, la inclinación o amor natural del apetito sensitivo se identifica con el apetito *global* de la naturaleza del animal irracional hacia la perfección propia de tal naturaleza,

por eso, el apetito sensitivo inclina al animal irracional hacia el bien de todo el viviente.

Si pasamos ahora a la consideración de la naturaleza intelectual, entonces encontramos que se da una situación análoga, pero ya no respecto al apetito sensitivo, sino respecto al apetito intelectual o voluntad. El subsistente individual de naturaleza intelectual (es decir, la persona) no posee un ser de nivel sensitivo, sino intelectual. En el caso de la persona humana, ese ser intelectual asume en sí todas las potencias inferiores de la vida corpórea; pero la forma subsistente del hombre, su alma, tiene propiamente un *esse* espiritual e intelectual. De ahí que la inclinación propia del alma humana tenga por objeto el bien de la naturaleza intelectual, a saber, el Bien Universal, el bien de la razón. La perfección plena de la naturaleza humana está en alcanzar el bien según el orden de la razón, y a este fin se subordinan todas las demás potencias; por esto, la inclinación natural de la persona humana se ordena al Bien Universal como a su fin último. También en este caso, la inclinación natural *general* del individuo subsistente coincide con la inclinación natural de su potencia apetitiva más perfecta, es decir, con la inclinación natural de la voluntad, que tiene por objeto propio el Bien Universal. Y esto no es una mera coincidencia, porque la inclinación natural de la voluntad (real y presente con anterioridad a cualquier intelección actual) no es la inclinación de una forma accidental, sino que se identifica plenamente con el *orden* que dice el alma humana (forma subsistente) hacia el bien de la naturaleza racional.

¿Qué sucede en el hombre con la tendencia natural del apetito sensitivo? El alma humana no es un alma sensitiva, sino racional, aunque asume en sí misma las potencias inferiores. ¿Existe en el hombre el apetito natural del bien sensible? Sí, pero de tal manera que no se identifica con la inclinación u orden natural del sujeto entero, sino con la inclinación de una potencia específica, la del apetito sensitivo: se trata de una inclinación surgida de una forma accidental, aunque se trate de un accidente *propio* de la vida racional, y como tal, participativo, de manera imperfecta, de la vida del espíritu.

En definitiva, el amor natural propio de la potencia apetitiva será idéntico con la tendencia natural del ente completo hacia su perfección global, *siempre y cuando* dicha potencia emane según el modo más perfecto del ser del viviente. Por esto, para el animal irracional su apetito natural *global* se dará *según el modo de la naturaleza sensitiva* y será idéntico con el amor natural del apetito sensitivo, pues el apetito sensitivo estará ordenado a alcanzar la máxima perfección posible para el animal. En cambio, en el hombre, el orden e inclinación natural será *según el modo de la voluntad*, pues será la voluntad la que por naturaleza se incline a alcanzar la máxima perfección de la persona, y será ella la que mueva a todo el individuo hacia ese fin.

Por último, debemos definir qué relación existe entre el apetito natural del cognoscente y el *acto* del apetito elícito, por el cual el viviente se dirige conscientemente hacia un bien concreto.

La relación establecida entre la tendencia natural del cognoscente y la tendencia elícita es análoga a la que existe entre forma substancial y forma accidental (como accidente propio). Así como la forma accidental recibe su ser de la actualidad del subsistente en el que inhiere (y por tanto, de la forma substancial existente en acto), así también la actual apetencia elícita recibe su impulso y fuerza de la inclinación natural del viviente: *la inclinación natural es el fundamento de toda apetencia elícita actual.*

El amor natural es el fundamento del apetito elícito porque “lo anterior se salva siempre en lo posterior”, y la naturaleza es anterior al apetito elícito. Toda naturaleza está ordenada por Dios hacia el bien y tiende naturalmente a él. El apetito elícito también es una naturaleza y pertenece a una naturaleza y tiende, por consiguiente, al bien conveniente o proporcionado.

El apetito o amor elícito es movimiento de tendencia que surge de una forma *aprehendida como buena*. Requiere, pues, conocimiento en el mismo apetente; pero no basta con la aprehensión de la forma, sino que es preciso que lo conocido se juzgue, de algún modo como bueno, es decir, como apetecible (o amable). Y ¿dónde se encuentra la *medida* de este juicio de bondad? En la proporción o semejanza del ser de la cosa conocida respecto a la naturaleza del apetente: la cosa debe captarse como *proporcionada o conveniente* respecto a la naturaleza específica e individual del sujeto. Así establecido el juicio sobre la apetibilidad de la cosa, brota de la potencia apetitiva, según su modo propio, un acto de apetencia hacia la cosa concreta. Así, la causa de que una cosa concreta sea amada o elegida por una potencia apetitiva estriba en que esa cosa se ha juzgado *proporcionada* según la naturaleza. Pero, en realidad, el hecho de que sea proporcionada a tal naturaleza, no movería a apetecerla, si no existiese, con anterioridad al juicio o estimación, una inclinación u orden natural hacia aquello que es proporcionado a la naturaleza. En otras palabras, la fuerza de inclinación del apetito elícito radica en la inclinación natural al bien: para que una cosa sea amada en acto, debe ser *amable* para la naturaleza.

En el caso del amor de la voluntad: toda elección de un bien y todo amor electivo se funda en el amor natural de la voluntad al fin último; porque todo bien que es elegido por la voluntad y hacia el cual ésta se autodetermina tiene el carácter de *medio* para alcanzar el fin último. En cambio, el amor al fin último, es decir, a la felicidad, no se elige, sino que pertenece a la necesaria constitución de la potencia volitiva. Ninguno de los bienes elegibles para la voluntad podría mover a ésta, si no fuese por su carácter de amable, más su amabilidad proviene de su relación con el fin último, que la voluntad apetece por naturaleza.

Pero también, lo mismo que la forma accidental viene a completar el ser del subsistente concreto, de modo que éste adquiere la plena perfección de su naturaleza mediante ciertas formas accidentales propias, así también la apetencia elícita completa la inclinación natural del cognoscente, convirtiéndola en una inclinación *consciente y actual*.

Aunque el amor elícito tiene su fundamento en el amor natural, sin embargo, el acto del apetito elícito añade cierta perfección a la mera inclinación natural, de manera análoga a como la forma accidental significa cierta perfección

sobreañadida a los meros constitutivos esenciales de la sustancia. Pues, de partida, el amor elícito importa la *actualidad de la operación*, sin la cual la naturaleza de un subsistente no está completa. Añade, además, *la posibilidad de logro efectivo* del bien hacia el cual el ente se ordena por naturaleza, puesto que el principio próximo del obrar exterior está en la potencia apetitiva. Pero debe afirmarse todavía más: en el caso la naturaleza intelectual creada, debe decirse que los actos de la voluntad añaden como *una nueva ordenación* a la misma inclinación natural, a modo de una segunda naturaleza. Los actos de la voluntad y, fundamentalmente, el amor elícito de la voluntad hacia determinados bienes, añade una *cierta especificación* de la inclinación natural hacia algún bien o bienes concretos, que se aman bajo la razón de bien, y más radicalmente aún, bajo la razón de fin último. Los actos elícitos y electivos de la voluntad añaden sobre la misma inclinación natural, un orden nuevo hacia un bien determinado (que puede ser un bien conforme con la naturaleza o contrario a ella), un orden a modo de acto primero del apetito y que se llama ‘hábito moral’, virtud o vicio. Este nuevo orden no suprime la inclinación de la naturaleza, puesto que en ella se fundamenta (el bien, verdadero o aparente, siempre será amado bajo la razón de bien y, por tanto, de proporcionado a la naturaleza), simplemente lo específica, lo concreta ... para perfección o para degradación de la persona.

2. El Amor Sensitivo:

Dentro de los grados de perfección de los entes encontramos la vida animal, que es vida según los sentidos y que la naturaleza humana asume en sí misma. La vida según los sentidos implica no sólo el conocimiento sensible, sino también y necesariamente, por una parte, la existencia de un amor conforme a la *naturaleza sensitiva*, y la potencia apetitiva sensitiva que haga *actual y operativa* dicha inclinación.

2. 1. Apetito Sensitivo.

El apetito sensitivo es, pues, una potencia operativa, principio motor de los movimientos externos del animal, y su acto u operación propia consiste en una especie de movimiento: el movimiento de inclinación hacia el bien aprehendido por los sentidos⁶³.

Hasta ahora sabemos que se trata de un modo de apetencia más perfecto que la apetencia natural de los no-cognoscentes, puesto que la inclinación procede, en cierto modo, desde el apetente mismo, en cuanto posee en sí, de manera intencional, el motor de la inclinación: el bien apetecible. Pero el apetito sensitivo no se determina a sí mismo en su tendencia, sino que apetece de manera

⁶³ El acto de apetencia sensitiva, y toda apetencia elícita, puede llamarse ‘movimiento’ no como acto de lo imperfecto, sino como acto de lo perfecto (Cfr *In III De Anima*, lec.15, n.831). Sin embargo, como veremos, el acto del apetito sensitivo entraña también un ‘movimiento’ en sentido propio, porque supone alteración orgánica, por eso su acto recibe el nombre de ‘pasión’.

necesaria aquello que se le presenta como bien sensible. Por este motivo debe decirse que los animales más que *mover*, son *movidos*⁶⁴, y a semejanza de los seres carentes de conocimiento constituyen meros *instrumentos* que Dios ordena en vistas de un bien mayor.

El *acto* propio del apetito sensitivo es el movimiento de inclinación que se sigue a la aprehensión sensitiva del bien. Los actos o movimientos del apetito sensitivo reciben el nombre de *pasiones* y se diversifican según el diverso modo en que los sentidos pueden aprehender el bien y el mal (presente o futuro, arduo o fácil).

El *objeto* propio del apetito sensitivo es el bien según que es aprehendido por los sentidos. Y ¿cuál es el bien según el sentido? El placer o deleite sensible, es decir, *el reposo o quietamiento del animal que surge por el conocimiento sensible de la posesión de un bien*. El fin al cual se ordena naturalmente el apetito sensitivo es el placer sensible, y el mal que le repugna es el dolor sensible. En orden a alcanzar este fin se producen todas las demás pasiones y en orden a este fin las pasiones mueven a las potencias locomotrices.

Así pues, la inclinación natural del apetito sensitivo tiene por objeto el placer sensible, y no sólo el apetito sensitivo, sino que, en los animales irracionales, la inclinación natural de *todo* el animal tiene como fin el placer sensible. No obstante, esta última afirmación parece contradecir lo establecido

⁶⁴ “La naturaleza sensitiva, como se aproxima más a Dios (que la naturaleza no cognoscente), tiene en sí misma aquello que inclina, es decir, lo apetecible aprehendido, pero su propia inclinación no está en poder del animal que se inclina, sino determinada desde fuera. Pues el animal, a la vista de lo deleitable, no puede no desear aquello, porque no tiene dominio de su inclinación; por esto, más que actuar, es actuado, como dice el Damasceno. Esto se debe a que la potencia apetitiva sensible tiene un órgano corporal, y así está más cercana a las disposiciones de la materia y de las cosas corporales, de modo que le corresponda más ser movida que mover. Pero la naturaleza racional, que es la más próxima a Dios, no sólo tiene inclinación hacia algo así como los seres inanimados, ni sólo mueve esta inclinación como determinada desde fuera de los entes mismos, como sucede en la naturaleza sensible, sino que, por sobre esto, tiene en su poder su propia inclinación; de manera que no se inclina necesariamente ante lo apetecible aprehendido, sino que puede inclinarse o no inclinarse. Y así la su inclinación no está determinada en ella por otro, sino por sí misma”.

“Natura enim *sensitiva* ut Deo propinquior, in seipsa habet aliquid inclinans, scilicet appetibile apprehensum; sed tamen inclinatio ipsa non est in potestate ipsius animalis quod inclinatur, sed ei aliunde determinata. Animal enim ad aspectum delectabilis non potest non concupiscere illud; quia illa animalia non habent dominium suae inclinationis; unde non agunt, sed magis aguntur, secundum Damascenum; et hoc ideo quia vis appetitiva sensibilis habet organum corporale, et ideo vicinatur dispositionibus materiae et rerum corporalium, ut moveatur magis quam moveat. Sed natura *rationalis*, quae est Deo vicinissima, non solum habet inclinationem in aliquid sicut habent inanimata, nec solum movens hanc inclinationem quasi aliunde eis determinatam, sicut natura sensibilis; sed ultra hoc habet in potestate ipsam inclinationem, ut non sit ei necessarium inclinari ad appetibile apprehensum, sed possit inclinari vel non inclinari. Et sic ipsa inclinatio non determinatur ei ab alio, sed a seipsa”. *De Verit.*, q.22, a.4. Cfr. *Summa Theol.*, 1, q.18, a.3. SANTO TOMÁS llama ‘voluntario imperfecto’ a la acción animal movida por el apetito sensitivo. Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, q.6, a.2.

acerca de la ordenación propia del apetito natural: primero a Dios, luego al bien del Universo, de la especie y del individuo.

Para resolver la cuestión recurriremos a la doble consideración de la *razón* de fin establecida por Santo Tomás y que Geiger entiende como distinción entre bien *objetivo* y bien *subjetivo*. Según la perspectiva en que se considere, podemos denominar *fin del apetito*, por una parte, a *la cosa misma* existente que implica una perfección objetiva para el apetente: en este sentido el fin corresponde al *bien objetivo*. Por otra parte, el *fin del apetito* también consiste en la *posesión misma* del bien objetivo por parte del apetente, y entonces el fin puede recibir el nombre de *bien subjetivo*; le llamamos *subjetivo* no porque no se refiera un verdadero bien, sino en cuanto significa la *reacción* del sujeto ante la posesión del bien objetivo⁶⁵.

Objetivamente la naturaleza sensitiva se ordena a la perfección el individuo y a la mantención de su especie⁶⁶, de ahí que el bien objetivo del animal radique en la realización de las operaciones propias de cada una de sus potencias y en la obtención y posesión física de los bienes que permitan su supervivencia y desarrollo y la prolongación de la especie. Por tanto, la comida, la pareja, las crías, el ambiente adecuado... son bienes *objetivos* para el animal.

El ejercicio de las operaciones propias, pero sobre todo la posesión física de cualquiera de los bienes objetivos, puede ser conocido *sensiblemente* por el animal, especialmente por el sentido del tacto⁶⁷. Esta conciencia sensible del bien poseído produce el *placer* sensible, acto del apetito sensitivo, reposo del apetito sensitivo en el bien poseído. El deleite o placer sensible es la *reacción* del animal en la posesión *consciente* (con conciencia sensitiva) de un bien objetivo.

Puesto que el apetito sensitivo tiende al bien aprehendido por los sentidos, se sigue, de ahí, que el apetito sensitivo tiene por *objeto propio* el placer sensible, es decir, el *bien subjetivo*. Es verdad que el placer es signo de la posesión de un bien objetivo para el animal, pero *el animal no puede apeteer conscientemente más que el placer*, porque el animal apetece el bien conocido por sus sentidos, y los sentidos no pueden conocer el bien objetivo en cuanto tal. Los sentidos no pueden comprender que una cosa sea buena para la propia naturaleza o para la especie, no pueden entender la cosa como perfectiva del propio ser, simplemente pueden *sentir* el bien. Sólo la inteligencia puede llegar a la esencia de la cosa y del

⁶⁵ Cfr. GEIGER, *op.cit.* p.47.

⁶⁶ También al orden del Universo y a la Gloria de Dios; pero la realización efectiva de estos fines se da en la medida en que animal alcanza su propia perfección en cuanto animal y la mantención de su especie.

⁶⁷ Puesto que el animal irracional no tiene inteligencia, todo su bien objetivo se encuentra en aquello que permite su supervivencia y la continuación de su especie. Pero el sentido más estrechamente relacionado con el cuerpo y con la supervivencia del cuerpo es el tacto, de ahí que todo el placer del animal esté vinculado al tacto, incluso el placer que siente en el ejercicio de sus potencias cognoscitivas, como la vista. Porque el animal, al ver, no se goza ni deleita en la visión misma, como el ser humano, sino en la aprehensión de lo que le proporcionará un deleite corpóreo, es decir, en la aprehensión de la comida o de la pareja, o de otras cosas semejantes. Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, q.31, a.6.

bien; los sentidos captan formas accidentales y bajo las condiciones individuantes de la materia; por esto, una inclinación que surja del conocimiento sensible sólo puede ordenarse al fin que puede alcanzar el conocimiento sensible, y esto es el placer. Ciertamente, el animal se encuentra ordenado *por naturaleza* al bien objetivo: al bien individual, específico, universal y a Dios mismo. Pero en el horizonte de su conciencia sensible estos fines no pueden presentarse como objetos conocidos apetecibles, porque el sentido no los puede conocer. La conciencia sensible capta la *sensación* proveniente de la conmoción orgánica producida por la posesión de un bien objetivo sensible, y obviamente no puede encontrar placer en la captación del orden del Universo, ni en la Gloria de Dios porque la captación de aquel orden y de esta Gloria no es algo sensible, sino inteligible. Aunque lo que produzca el deleite sensible en el animal sea, en la mayoría de los casos, un bien objetivo –es decir, un bien proporcionado a la naturaleza entera del viviente–, sin embargo, aquello que le mueve *interiormente* como fin que activa su apetencia no puede ser la razón de *proporcionado* o *perfectivo* de la propia naturaleza, ni tampoco la razón de *ordenado al bien de la especie* o *a la gloria de Dios*; sino que es el *deleite sensible* que conlleva la posesión *sentida* del bien objetivo. “La aprehensión sensitiva no alcanza la razón común de bien, sino cierto bien particular que es lo delectable. Y por esto, conforme al apetito sensitivo que existe en los animales, las operaciones se buscan en vistas del deleite”⁶⁸. Por tanto, el objeto propio del apetito sensitivo será siempre el placer sensible (y por contrapartida el dolor sensible), aunque ese deleite esté ordenado por Otro a la consecución de bienes objetivamente perfectivos de la naturaleza animal y del orden del Universo.

Si el apetito sensitivo se dirige por naturaleza al placer, entonces toda la natural tendencia *sensitivamente consciente* del animal se dirigirá al mismo objeto; lo cual no quita que el amor natural del animal se dirija también, como disposición *no consciente*, hacia los bienes objetivos de la propia subsistencia, mantención de la especie y de la gloria de Dios. De manera natural, *todo* el animal se dirige con conciencia sensitiva hacia el placer: la inclinación natural del apetito sensitivo hacia el placer es inclinación natural de todo el animal, procedente del alma sensitiva. Pero, a la vez, *todo* el animal se ordena por amor natural, aunque no conocido sensiblemente, sino que guiado por una Inteligencia, a los bienes objetivos antes enumerados y según el orden dicho.

A pesar de que el apetito sensitivo tiene por objeto *general* el placer sensible, sin embargo, dentro del género de este apetito encontramos dos modalidades o especies. La presencia de conductas de defensa o de ataque en los animales, la ardua tarea a que se entregan para alcanzar su bien proporcionado, y más aún, el *olvido de sí* que parece darse en el cuidado de la prole, son hechos que manifiestan claramente que existe un gobierno de la razón en la conducta del animal. Esa razón *gobernante* no se encuentra en el mismo animal irracional, pero

⁶⁸ “Apprehensio sensitiva non attingit ad communem rationem boni, sed ad aliquod bonum particulare, quod est delectabile. Et ideo secundum appetitum sensitivum qui est in animalibus, operationes quaeruntur propter delectationem”. *Summa Theol.*, 1-2, q. 4, a.2, ad 2.

su acción queda *plasmada* en la tendencia apetitiva por la presencia del *apetito irascible*. El animal no sólo reacciona ante el placer y el dolor considerados en un sentido absoluto, sino también ante los obstáculos que le impiden alcanzar el bien amado o rechazar el mal que se avecina. Estas reacciones frente al bien o el mal en su carácter de *arduo* o *difícil*, pertenecen a una potencia especial dentro del apetito sensitivo, llamada apetito irascible, y que se divide respecto del llamado apetito concupiscible, que reacciona ante el bien o el mal sensible tomados en una *consideración absoluta*. Ahora bien, las reacciones del irascible frente a su objeto suponen un *proyectarse* más allá de lo que es percibido en el presente por los sentidos, es decir, suponen el juicio de la estimativa, pero más aún el impulso natural de enfrentar y combatir lo contrario a su propio bien. Este impulso no se puede reducir al impulso del concupiscible, a la mera inclinación de la naturaleza sensitiva a buscar el placer, porque el *enfrentamiento* con las dificultades entraña siempre y de partida cierto dolor y esfuerzo contrario a la inclinación absoluta al placer. El impulso irascible de empuje y rechazo de las dificultades está puesto en la naturaleza por el Creador, para que cada ente ejerza sus operaciones propias y se mantenga en el ser lo más posible. Es un impulso que entraña la ordenación de una inteligencia. Con todo, y aunque no puede reducirse al apetito *absoluto* del bien sensible (apetito concupiscible), sin embargo se ordena a éste como a principio y como a fin de sus movimientos.

Puesto que el tema de esta investigación es el amor, no profundizaremos mayormente en la naturaleza de las pasiones del irascible, baste saber que todas tienen su principio en el amor al bien aprehendido por los sentidos, y tienden al placer como a su término. Amor y placer son las coordinadas esenciales de los movimientos del apetito sensitivo, tanto del concupiscible como del irascible.

2. 2. Naturaleza del amor sensitivo.

El objeto y fin de la tendencia apetitiva es el deleite sensible; pero el motor que mueve al animal hacia tal deleite es el amor sensitivo. Es, pues, el amor sensitivo el principio de inclinación hacia el bien sensible, aquello que hace que la cosa conocida se vuelva *deleitabile* para el animal.

2. 2. 1. El amor como pasión.

El amor sensitivo es una *pasión del alma*, principio de todo movimiento del apetito elícito. Santo Tomás y, en general, el pensamiento medieval, utilizaba el término ‘pasión del alma’ (*passio animae*) para designar cualquiera de los actos o movimientos propios del apetito sensitivo, es decir, toda afección del alma que se siga del conocimiento sensible⁶⁹.

⁶⁹ “El movimiento del apetito sensitivo se denomina propiamente *pasión*, según lo expuesto. Mas toda afección procedente de la aprehensión sensible es un movimiento del apetito sensitivo”.

“Motus appetitus sensitivi proprie passio nominatur, sicut supra dictum est. Affectio autem quaecumque ex apprehensione sensitiva procedens, est motus appetitus sensitivi”. *Summa Theol.*, 1-2, q.31, a.1.

¿Qué es la *pasión*?

En el lenguaje actual la palabra *pasión* no posee el mismo significado que en el pensamiento antiguo. Hoy entendemos por *pasión*, una alteración profunda y repentina del ánimo, que conlleva la momentánea, pero casi absoluta pérdida de dominio de sí mismo, es decir, del gobierno de la razón en la propia conducta⁷⁰. Pero no es éste el significado exacto de lo que se entendía por *passio* en el pensamiento medieval; en realidad, el sentido original del término se conserva más entero en el verbo del cual procede dicha palabra: en el verbo *padecer*. Actualmente el término *padecer* entraña un carácter marcadamente negativo; significa siempre algún modo de sufrimiento, de contrariedad para el sujeto que padece: padecer equivale a sufrir un daño o un dolor o una tristeza, y en un sentido más activo equivale a un soportar, aguantar, tolerar... Pero siempre se subentiende, primero, cierta *pasividad* o *recepción* por parte de quien padece, y segundo, la recepción de algo *contrario* al paciente: implica una contrariedad⁷¹.

También en el pensamiento antiguo el término padecer (*pati*) implicaba cierta *recepción* de algo *contrario*. Pues –como explica Santo Tomás– el verbo *pati* implica siempre en su razón propia la idea de *ser llevado*, *ser arrastrado* (*traxi*) por cierto agente hacia aquello que es propio del agente. Pero que una cosa sea *arrastrada* o *llevada a la fuerza* significa que aquello hacia lo que es llevada es contrario a la inclinación de la cosa; entonces se dice con toda propiedad que una cosa *padece* la acción de otra. “Se dice que algo *padece* cuando es arrastrado hacia el agente; y parece que lo que más es *arrastrado* hacia otro es aquello que se separa de lo que le es conveniente”⁷². Así, la noción de *pati* entraña esencialmente la *recepción pasiva* y la *contrariedad*, de manera que cuanto más contrario es el término hacia el cual es movido el paciente, tanto más entendemos que su movimiento es cierta *pasión* del sujeto. No obstante, si se considera el verbo *padecer* en una acepción genérica, se puede equiparar la *pasión* con *cualquier modo* de recepción y de pasividad frente a la acción de un agente. En este sentido la *pasión* consiste simplemente en *el efecto del agente sobre un paciente*; y así podemos decir que la iluminación del aire por la luz es cierto *padecer*, y que el sentir y el entender son ciertas *pasiones* del alma, en cuanto suponen la previa *recepción* de las especies y la actualización de una potencia operativa.

En sentido estricto, el padecer entraña *contrariedad*, es decir, el hecho de ser llevado a un término contrario. Por ende, en sentido estricto, el padecer y la *pasión* suponen que algo le es *sustraído* o *quitado* al paciente por la acción del

⁷⁰ Así encontramos, por ejemplo, la siguiente definición de *pasión* en un diccionario de psicología: “expresión emotiva, fuerte, incontrolada”. WARREN, H.C. editor, *Diccionario de psicología*. F.C.E., México – Buenos Aires, 1966, 6ª ed., p.259.

Existen, en realidad, otros sentidos en el uso actual de la palabra *pasión*, casi todos referentes a la idea de *padecer* (‘Pasión’ de Cristo, ‘pasión’ por el fútbol, etc.), pero en cuanto la *pasión* se asume como cierto principio activo de conducta, el significado antes expuesto parece ser el más común; es la idea supuesta detrás de expresiones tales como ‘actuar por *pasión*’ o ‘acción pasional’.

⁷¹ Cfr. M. MOLINER, *op.cit.*, voz: *padecer*, p.600.

⁷² “Nam pati dicitur ex eo quod aliquid trahitur ad agentem: quod autem recedit ab eo quod est sibi conveniens, maxime videtur ad aliud trahi”. *Summa Theol.*, 1-2, q.22, a.1.

agente, puesto que el paciente es *trasladado* desde una forma que ya tenía a otra distinta, que es *contraria* y que *expulsa* a la forma anterior. En la pasión propiamente tal el paciente en cierto modo es absorbido por el agente y éste le es contrario, en cuanto priva al paciente de algo de su sustancia. Por este motivo, la pasión es propiamente un movimiento, pues pertenece a la esencia del movimiento el pasar de un contrario al otro⁷³. Así, *la pasión es un movimiento que importa el paso de un contrario a otro, y que es causado por la acción de un agente distinto al paciente*, pues la pasión jamás puede entenderse como un automovimiento.

En cuanto implica un movimiento, la pasión, tomada en sentido propio, sólo puede darse en los cuerpos, en los compuestos de materia y forma, pues sólo la materia puede perder una forma y adquirir otra, y compete especialmente a la materia el carácter de receptividad y pasividad. La forma, en cambio, no puede convertirse en otra forma, y su *paso* hacia un término contrario no puede ser más que la aniquilación. “*La pasión consiste, por tanto, en el movimiento de una cosa corporal, que pasa de una cualidad a otra contraria por efecto de la acción de un agente*”⁷⁴. De manera que la pasión no puede darse propia y directamente en el alma, que es forma del cuerpo: “Un ser incorpóreo no puede ser sujeto de pasión en sentido propio”⁷⁵, pues al alma no se le puede sustraer ninguna formalidad.

Sin embargo, el alma puede ser *per accidens* sujeto de pasiones, *en cuanto está unida a un cuerpo y padece lo que el cuerpo padece*. Ahora bien, el alma puede entenderse como sujeto accidental de dos modos de pasión: la *pasión corporal* y la *pasión animal*⁷⁶. El primer modo de pasión consiste en la alteración

⁷³ Cfr. *De Verit.*, q.26, a. 1.

⁷⁴ UBEDA P., Manuel, O.P., y SORIA, Fernando, O.P. *Introducción al Tratado de las Pasiones en Suma Teológica*, 1-2, B.A.C., edición bilingüe, 1954, tomo IV, p.589.

⁷⁵ “Proprie accipiendo passionem, impossibile est aliquod incorporeum pati”. *De Verit.*, q.26, a.2; cfr. *Summa Theol.*, 1-2, q.22, a.2 ad 1.

⁷⁶ “De dos maneras la pasión del cuerpo se puede atribuir *per accidens* al alma. De un modo, en cuanto la pasión comienza en el cuerpo y acaba en el alma, conforme se encuentra unida al cuerpo como su forma; y tal es la *pasión corporal*. Así, cuando se hiere el cuerpo, queda debilitada la unión del cuerpo con el alma, de manera que, *per accidens*, el alma misma padece, porque está unida al cuerpo según su ser. El otro modo de pasión comienza en el alma, en cuanto es motor del cuerpo, y termina en el cuerpo; y ésta se llama *pasión animal*. Así se ve en la ira y en el temor y en otras pasiones semejantes; ya que tales pasiones surgen por la aprehensión y por el apetito del alma, y de ellas se sigue la alteración corporal, así como se sigue la alteración del móvil a partir de la actividad del motor, según todos los modos en que el móvil está dispuesto para obedecer la moción del motor. De esta manera, modificado el cuerpo por una alteración, se dice que el alma misma padece *per accidens*”.

“*Dupliciter ergo passio corporis attribuitur animae per accidens. Uno modo ita quod passio incipiat a corpore et terminetur in anima, secundum quod unitur corpori ut forma; et haec est quaedam passio corporalis: sicut cum laeditur corpus, debilitatur unio corporis cum anima, et sic per accidens ipsa anima patitur, quae secundum suum esse corpori unitur. Alio modo ita quod incipiat ab anima, in quantum est corporis motor, et terminetur in corpus; et haec dicitur passio animalis; sicut patet in ira et timore, et aliis huiusmodi: nam huiusmodi per apprehensionem et appetitum animae peraguntur, ad quae sequitur corporis transmutatio. Sicut transmutatio mobilis sequitur ex operatione motoris*”.

del cuerpo que acaba afectando al alma; en este caso, el movimiento *comienza en el cuerpo* (en alguna alteración del cuerpo o en alguna operación corpórea) y acaba en el alma, que siente lo que afecta al cuerpo. Así, por ejemplo, cuando herido el cuerpo, el alma sufre *per accidens* esa lesión, y siente dolor; otro ejemplo de pasión corporal es el placer que produce un alimento sabroso o la unión sexual. La otra manera de padecer es la pasión *animal*, que tiene su *principio en la aprehensión y tendencia del alma*, a las cuales sigue la alteración corpórea: el cuerpo se modifica por la afección del alma. Así, por ejemplo, la tristeza proveniente de la pérdida de un bien apetecido, como por ejemplo, cuando un macho pierde a la hembra, o a su presa; aquí, *primero* (en un sentido causal y no temporal) se da la afección del alma al percibir su pérdida y su mal, y *como consecuencia* se sigue la alteración del cuerpo (enfriamiento, lentitud y rigidez muscular, etc.). Corresponden a pasiones *animales* todas aquellas que provienen de la aprehensión de los sentidos internos (imaginación, estimativa o cogitativa y memoria) como de causa más inmediata; y por tanto, deben llamarse pasiones animales todas las pasiones del irascible (puesto que suponen una estimación sensible) y también los movimientos del apetito concupiscible que tengan como fin un bien presentado por los sentidos internos, pero no poseído físicamente. Así, por ejemplo, el odio que se despierta en la oveja al ver a un lobo, o el amor y el deseo de un macho al oír a distancia los llamados de una hembra.

Ambos modos de pasión requieren *algún conocimiento sensible*; porque la herida del cuerpo sólo afecta al alma en cuanto ésta la siente por el tacto, y el alimento que se tiene en la boca, sólo puede afectar al alma en cuanto se gusta: el contacto físico, la alteración corpórea sólo afecta al alma en cuanto se siente. Si el alma no conoce de algún modo esa mutación, entonces no existe pasión del alma, sino sólo del cuerpo⁷⁷.

También en ambos modos de pasión debe existir también *una alteración orgánica*. Y ambos casos consisten en *un movimiento del apetito sensitivo* ante lo aprehendido como bueno o como malo: pasión animal y pasión corporal son *pasiones del alma* en sentido estricto, es decir, movimientos del apetito sensitivo.

La pasión corporal requiere la aprehensión de los sentidos externos (principalmente del tacto o de los sentidos más unidos al tacto, como el gusto o el olfato, que actúan por unión de contacto), aprehensión por la cual se siente también la conveniencia o inconveniencia de la alteración corpórea padecida.

secundum omnem modum quo mobile disponitur ad obediendum motioni motoris. Et sic corpore transmutato per alterationem aliquam, ipsa anima pati dicitur *per accidens*". *De Verit.*, q.26, a.2.

⁷⁷ "El dolor se dice del cuerpo porque la causa del dolor está en el cuerpo; por ejemplo, cuando sufrimos algo nocivo al cuerpo. Pero el movimiento de dolor está siempre en el alma, puesto que, como dice San Agustín, 'el cuerpo no puede dolerse si no se duele el alma'".

"Dolor dicitur esse corporis, quia causa doloris est in corpore: puta cum patimur aliquod nocivum corpori. Sed motus doloris semper est in anima: nam 'corpus non potest dolere nisi dolente anima', ut Augustinus dicit". *Summa Theol.*, 1-2, q.35, a.1 ad 1.

Lo que el Angélico afirma aquí sobre el dolor se presenta evidentemente aplicable a todas las pasiones corpóreas: nada puede sentir el cuerpo si no lo siente el alma.

Ciertamente, entre la aprehensión de los sentidos externos y la pasión corporal, no parece mediar el juicio de la estimativa, pero en cuanto hay *sensación* de la conveniencia o inconveniencia, queda afectado el apetito y no sólo el sentido⁷⁸.

¿Hay pasiones que sean sólo del alma? No, las pasiones del alma, entendidas en su significación estricta, en sentido estricto pertenecen exclusivamente al apetito sensitivo: en el alma misma no puede darse la transmutación de la materia que se precisa para la pasión propiamente dicha. Es cierto que ciertas operaciones intencionales del alma (como son el sentir, el entender y el querer) pueden llamarse *pasiones del alma* en cuanto implican la *recepción* de especies; sin embargo, tales operaciones del alma entrañan más de actividad que de recepción y pasividad, y en ningún caso el alma pierde alguna formalidad o actualidad que antes tuviera, sino que se le añade una forma, sin perder nada de lo propio, sino adquiriendo su perfección. De entre tales operaciones inmanentes, no obstante, los movimientos del apetito sensitivo son las que tienen más semejanza con las pasiones propiamente dichas, y reciben, por eso, el nombre de *afectos* de la voluntad, pues que en el caso de las voluntades creadas, suponen cierta pasividad e inmutación del bien.

2. 2. 1. 1. Las pasiones del apetito sensitivo.

Las pasiones del alma o movimientos fundamentales del apetito sensitivo son once; seis pertenecientes al *apetito concupiscible*, a saber, *amor y odio, deseo y aversión, deleite y dolor*, y cinco, al *irascible*: *esperanza y desesperación, audacia y temor, e ira*.

Puesto que el objeto del apetito sensitivo es el bien o el mal *según la aprehensión del sentido*, cada una de las pasiones se especifica en cuanto es una *diversa* reacción del apetito sensitivo frente al bien y al mal sensibles *aprehendido bajo un aspecto determinado*. En otras palabras, según como sea el juicio del sentido respecto del bien, así será la respuesta del apetito animal.

La primera división entre pasiones se establece, por tanto, en cuanto el bien y el mal pueden ser aprehendidos en un sentido *absoluto* o bajo el carácter de *arduo*. El animal puede conocer un bien sensible sin estimar si es fácil o difícil de alcanzar, sino que tan sólo en cuanto bueno o como malo para el sentido, es decir, en cuanto deleitable o doloroso; de esta consideración del bien o del mal *en absoluto*, se siguen los movimientos del *concupiscible*.

Sin embargo, el bien apetecible puede presentarse como difícil de obtener, y el mal como difícil de evitar, es decir, el animal puede aprehender el bien y el mal como *arduos*, y de esta aprehensión provienen las pasiones del apetito irascible, que impulsan al animal a enfrentar las dificultades para obtener el bien o para evitar el mal. Estos apetitos no pueden reducirse entre sí porque el bien *arduo*

⁷⁸ La afección del alma causada por alteración cuerpo es movimiento del apetito elícito. Esta doctrina está claramente presente en la Suma Teológica (1-2, q.35, a.1 ad2). Sin embargo, en obras anteriores, el Doctor Angélico había estimado que la pasión corpórea afectaba al alma sólo como 'sensación' presente en el sentido del tacto. Cfr. *In III Sent.*, d.15, q.2, a.3 sol. 2.

presenta algo de *repugnante* para el sentido y que no produce placer, sino dolor (a saber, las dificultades para conseguirlo), y que el apetito no puede apetecer por la mera inclinación natural al bien sensible; en las tendencias apetitivas debe añadirse una *fuerza* para tender a lo difícil, que es la del apetito irascible⁷⁹.

Dentro de cada uno de estos apetitos las pasiones se distinguen entre sí específicamente por la aprehensión del bien o del mal de la cual cada una procede. Así, en el ámbito de la consideración *absoluta* del bien y del mal sensibles, éstos pueden ser aprehendidos como *presentes*, como *ausentes*, o simplemente como *buenos* o *malos*. Así, pues, de la aprehensión del *bien* como *ausente* nace el *deseo* (o concupiscencia), y de la aprehensión del *mal* como *ausente* brota la *aversión* (o fuga); de la aprehensión del *bien presente* nace el *placer* (o deleite), y de la del *mal presente*, viene el *dolor* (o tristeza). Y de la aprehensión del *bien* sensible como *bueno según los sentidos*, sin tener en cuenta su presencia o ausencia, proviene el *amor*; y de la aprehensión de un *mal* como *inconveniente según el sentido*, surge el *odio*.

En cuanto a las pasiones del *irascible*, su distinción específica se fundamenta no sólo en el diverso modo de aprehensión del bien o el mal sensibles, sino también en la diversa dirección del movimiento apetitivo frente a una misma forma aprehendida: pues el irascible puede reaccionar ante el bien buscándolo o rechazándolo, y lo mismo ante el mal. Por tanto, encontramos como pasiones del irascible, primero, la *esperanza*, que es movimiento de *tendencia* hacia el *bien ausente arduo*, pero aprehendido como *posible* de alcanzar; y como contrario, la *desesperación*, movimiento de *rechazo* ante el *bien ausente arduo* que se aprehende como imposible. Por su parte, ante el *mal ausente difícil* de rechazar puede surgir la *audacia* como *tendencia* ante el mal ausente que se presenta como posible de rechazar; o si no, el *temor*, como *repulsión* ante el mal aprehendido como muy difícil de rechazar (aunque no del todo imposible). Finalmente, frente al *mal presente* surge la *ira*, como movimiento de *rechazo*. Pero no hay movimiento del irascible frente al bien presente, porque éste no tiene ya el carácter de arduo.

Ahora bien, *todas* las pasiones (concupiscibles e irascibles) tienen su principio y su término en el apetito concupiscible, puesto que todas radican en el amor como primera inmutación del apetito frente al bien, y todas se ordenan al placer sensible como a fin en el cual culmina todo el proceso de apetencia.

Así, pues, el amor es la *primera* de todas las pasiones, porque se refiere al bien en su consideración más absoluta, y todas las demás pasiones se ordenan directa o indirectamente al bien en cuanto es amable. Este amor sensitivo, como todas las pasiones, *se siente*. ¿Cuál es la *sensación* propia del amor? Es una muy semejante al placer, casi podría llamarse un placer incoado: es *la complacencia del apetito en el bien sensible*.

⁷⁹ Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, q.23.

2. 2. 2. *El amor como complacencia sensible.*

El amor es la inmutación del apetito por el bien, es principio del movimiento que tiende al fin amado. En el caso del apetito elícito, el amor requiere una 'coadaptación' del apetito a la cosa conocida, de modo que se le vuelva proporcionada. Esa 'coadaptación' puede ser muy rápida, en el momento mismo en que se establece la estimación acerca de la bondad de la cosa percibida, o puede tardar algún tiempo, cuando el amor hacia algo requiere un previo acostumbramiento; en cualquier caso el apetito, como tendencia al bien, debe *proporcionarse* a la cosa particular que aprehende como buena. La proporción o adaptación del apetito y la cosa es el amor, y en cuanto proviene de un conocimiento es una adaptación *conocida*: si se trata del amor sensible, se conoce sensiblemente; si se trata del amor de amor intelectual, se conoce intelectivamente.

Sabemos ya que el objeto del apetito sensitivo es el placer, de modo que el amor sensible será el principio de una inclinación determinada hacia una cosa determinada que reportará un placer determinado. Por tanto, para que el animal pueda apetecer sensiblemente una cosa, es preciso que de algún modo el animal pueda *adelantar* ese placer y pueda *deleitarse* en el bien percibido antes de su consecución real. Ese deleite *previo* a la posesión del bien sensible es obra del amor sensible, por el cual el apetito sensitivo se *aquieta* en el bien proporcionado como en un previo disfrute de él. Esto es lo que en la experiencia cotidiana llamamos *gusto* por una cosa: nos *gusta* tal alimento, o tal olor o tal tipo físico de persona.

Antes de que se adecue el apetito sensible con un bien determinado, existe ya cierta semejanza natural entre el bien sensible y la naturaleza del apetente; el amor hace que esa semejanza se haga sensiblemente *consciente* y amable para el animal. ¿Cómo? Mediante una estimación sensible que permite al apetito *complacerse* en el bien antes de haberlo alcanzado del todo. El apetito sensitivo queda *proporcionado* a un bien sensible en la medida en que esté le complace sensiblemente, ya sea por la aprehensión de un sentido externo ya por su imagen. Por eso, en el caso de la apetencia sensitiva, se puede decir con plena seguridad que el amor es *complacencia*, a modo de un *deleite sensible incoado*, y que pide su propia culminación o plenitud en el conocimiento de la posesión física del bien amado, es decir, en el placer sensible completo. Por esto puede afirmar Santo Tomás que el principio del deseo y de la aversión en el animal está en el deleite y en la tristeza; no sólo porque el deseo se ordena al deleite y la aversión acaba en tristeza, sino más radicalmente porque el deseo sensible sólo se produce en aquello que nos ha reportado, de alguna manera, algún modo de deleite.

En definitiva, el amor sensitivo es el principio de los movimientos del apetito sensitivo porque convierte en *fin* el placer producido por la aprehensión sensitiva de una cosa.

2. 3. Causas.

2. 3. 1. *El bien y la semejanza:*

El objeto del amor es el bien sensitivo en su consideración absoluta, sin referencia a su ausencia o presencia, sino sólo a su *proporción* respecto al sentido. Y en cuanto es el objeto del apetito es también su causa, puesto que lo mueve como causa.

¿Cuál es este bien que el apetito sensitivo ama? El placer sensible; es éste el fin al que se ordena el apetito sensitivo y según esta medida el animal estima una cosa como buena o como mala. El animal ama aquello que le produce placer y aborrece lo que le produce dolor. Todos los múltiples movimientos del apetito sensitivo tienden a culminar su proceso en el placer sensible, y en él reposa la tendencia apetitiva. La estimación del placer sensible despierta el amor del animal; esta estimación del placer permite que el animal se *sienta* proporcionado a la cosa placentera en cuestión y se adecue a ella. Por esto, el amor es el motor del movimiento del apetito, pero el placer es su fin⁸⁰.

Puesto que el movimiento del apetito sensitivo surge de una aprehensión del sentido, tenemos que el amor sensitivo se ordena un bien *particular*. El bien sensible es siempre *exterior*, siempre *accidental* y el placer que proporciona siempre *se acaba*. El bien sensible no puede ser nunca una realidad espiritual porque éstas no las alcanza el sentido; ni el amor sensitivo puede referirse nunca a lo que hemos llamado un bien sustancial, porque el amor sensitivo se refiere directamente al placer y no a la sustancia. Finalmente, puesto que el bien sensible es siempre limitado en el tiempo y en el espacio y que el placer que produce siempre se acaba, el bien sensible *nunca puede satisfacer plenamente la capacidad apetitiva*. En realidad, el apetito sensitivo se encuentra proporcionado al placer sensible *siempre* como la potencia al acto: dicho apetito siempre es potencial respecto a su objeto, puesto que ningún bien sensitivo puede actualizar plenamente la capacidad potencial del apetito; la limitación misma de los bienes sensibles hace que el apetito sensitivo no sea nunca saciable⁸¹. La *carencia* y la *potencialidad* parecen ser características definitorias del apetito sensitivo, por lo cual es bastante exacto que sus movimientos reciban el nombre genérico de *concupiscencias*, puesto que la concupiscencia es, por definición, el movimiento del apetito ante el bien *ausente*

Como en todo amor, el amor sensitivo tiene su causa en una cierta semejanza o proporción del apetito con el bien amado. Esta semejanza es –como hemos dicho– la semejanza de potencia a acto, pues el bien al cual tiende el

⁸⁰ Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, q. 34, a.4 ad 1; q.25, a.2.

⁸¹ Ya sea porque el bien que satisface el apetito se acaba y, así, volverá a ser apetecido (como en el caso del alimento o del coito), ya sea porque el bien sensible apetecido se apetece de manera infinita, sin límite, de modo que nunca se tiene bastante de aquel bien (lo cual sucede sólo en el hombre, cuyas apetencias sensibles pueden ser determinadas por el juicio de la estimativa); en ambos casos nos encontramos con la permanente potencialidad del apetito sensitivo respecto de su objeto. Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, q.30, a.4.

sentido es siempre una perfección de la cual el animal carece en su esencia. Advirtamos que la relación de potencia a acto se mantiene *incluso* cuando el sujeto ha adquirido el bien amado, es decir, cuando lo posee actualmente, puesto que la actualidad perfecta del sujeto sigue *dependiendo* de un objeto distinto de su propio ser. Así, aunque un animal esté comiendo y digiriendo el alimento apetecido, la perfección de su naturaleza sigue dependiendo del alimento que digiere entonces y que deberá comer más veces: el sujeto sigue comportándose como la potencia respecto del acto.

En cambio, la semejanza de acto a acto implica que amado y amante poseen en acto la perfección que los hace semejantes, como sucede entre dos personas virtuosas. Quien ama por causa de una semejanza de acto a acto no ama por el provecho individual que el ser amado le reporte, sino porque su apetito reposa en la perfección del otro como en la suya propia.

Es evidente que la causa del amor sensible es la semejanza de potencia a acto: todo aquello que el animal ama con apetito sensitivo, lo ama como *placentero*, es decir, en cuanto le produce una sensación de agrado que el animal necesita y de la cual carece. El apetito sensitivo no tiende directamente a la perfección de la naturaleza del animal en cuanto tal, puesto que cuando el animal ama sensiblemente algo que es perfecto de su propia naturaleza, no se inclina a esa cosa porque sea ‘perfectiva de su naturaleza’, sino porque es placentera y sensiblemente le complace.

El apetito sensitivo de ningún modo puede referirse a la perfección de lo otro en cuanto perfección, porque la aprehensión de la *perfectividad* o de la *perfección* de una cosa excede a la capacidad de los sentidos, sino que es obra de la razón⁸². El apetito sensitivo tiene por objeto el placer: queda, por ende, cerrada la posibilidad de un amor sensible por semejanza de acto a acto; incluso cuando el animal ama a los de su especie, los ama en la medida en que su presencia le produce complacencia a su sensibilidad. La pasión sensible no puede exceder el bien o el provecho del individuo; pues el apetito sensitivo *siempre* se refiere al bien como la potencia al acto. “Amar a otro a causa del otro mismo no se da según la pasión, porque la pasión, en cuanto pertenece al apetito sensitivo, no excede el bien propio del amante”.⁸³

¿El animal, por el apetito sensitivo se puede amar a sí mismo con amor sensitivo como por unión de acto a acto? La respuesta es negativa. El amor

⁸² Sólo la inteligencia penetra en la esencia de las cosas, en sus naturalezas; puede, por consiguiente, referirse y ‘entender’ el beneficio ‘objetivo’ que un determinado individuo reporta a una determinada naturaleza; por eso la voluntad puede querer algunas cosas ‘porque son provechosas para la naturaleza’, por ejemplo, cuando una persona quiere comer no por el ‘gusto’ por la comida, sino porque es necesario el alimento para vivir. Y así como la razón puede captar la ‘perfectividad’ que un bien significa para otro, así también puede conocer la perfección intrínseca de un ente, y amar esa perfección por sí misma.

⁸³ “Amare autem alios eorum gratia, non est secundum passionem; quia passio, cum pertineat ad appetitum sensitivum, non excedit proprium bonum amantis”. *In VIII Ethic.*, lec.5, n. 1604.

sensible elícito procede de la aprehensión; por tanto, así como el animal se conoce a sí mismo, así también se ama. Pero el animal sólo se puede conocer por medio de los sentidos: por medio de los sentidos el animal se *siente* a sí mismo. Ahora bien, los sentidos captan formas accidentales, materiales, capaces de afectar a los órganos; por tanto, el animal no puede conocer su propia esencia, ni por intuición ni por deducción: lo que el animal *siente* de sí mismo es su *cuerpo*. En el animal no existe un *yo*, una realidad íntima que estuviese como *encerrada* en el cuerpo y a la cual el animal no puede acceder porque no posee las facultades intelectivas. El hecho de que no posea facultades intelectivas es señal de que no tiene la interioridad propia de un *yo*, de una persona. El alma del animal es *únicamente* acto de un cuerpo vivo, es demasiado material para volverse sobre sí misma y estar presente a sí misma, ni siquiera puede tenerse presente a modo de un conocimiento existencial habitual, como sucede en el caso del hombre. En el animal no hay un *yo* que él pueda conocer y amar; no hay una realidad entitativa más allá de la actualidad viviente de su propio cuerpo.

El animal siente, de sí mismo, su propio cuerpo, y por tanto, ama sensitivamente, de sí mismo, su propio cuerpo ¿Qué es lo que ama de su cuerpo? Lo que él puede sentir: el estado placentero de su cuerpo. En orden a alcanzar este estado ama todo lo demás. Ciertamente el estado placentero es signo y efecto de un equilibrio orgánico interno; pero el apetito sensitivo no ama ni siquiera ese equilibrio orgánico, sino que ama el estado de placer del cuerpo: ama el placer que él puede percibir presente en sí.

El animal ama por medio de su apetito sensitivo algo que es accidental al animal mismo: el placer consiguiente a su equilibrio orgánico, placer que no se identifica con la esencia ni con el alma del animal. El animal no puede amarse sensitivamente a sí mismo sino de manera imperfecta, *en primer lugar*, porque el animal no tiene un ‘sí mismo’, *segundo*, porque no posee las facultades necesarias para volver sobre sí mismo (lo cual es consecuencia de su misma carencia de intimidad); y *en tercer lugar*, porque lo que ama de sí mismo es un accidente en él. Y respecto de este accidente el apetito animal se conduce como la potencia al acto, porque el estado placentero no es algo que provenga de la misma esencia del animal, sino que es un fin del cual el animal carece y hacia el cual siempre está tendiendo como hacia cierta perfección sobreañadida.

Por tanto, *por el apetito sensitivo el animal no se ama a sí mismo sino en cuanto ama el placer en sí mismo*, y a éste se ordena como la potencia al acto. No hay, pues, posibilidad de un amor sensitivo que tenga por causa la semejanza de acto a acto, aunque ese amor se refiera al sujeto mismo. En definitiva, *el apetito sensitivo no sobrepasa la referencia al placer sensible; y su referencia es siempre de potencia a acto*.

Sin embargo, es preciso considerar que el apetito sensitivo no tendría por objeto de su tendencia natural el estado placentero del propio cuerpo, si no existiese como fundamento previo la inclinación *natural* del animal hacia su propio bien. Por tendencia natural, entitativa y previa a todo conocimiento sensible, el animal tiende hacia la perfección de su naturaleza. No obstante, este amor natural proviene de un conocimiento que no está en el animal, sino en Dios: es Dios quien quiere la perfección de la naturaleza del animal y ordena al animal

hacia ella. El animal tiende intrínsecamente hacia su perfección como movido por otro y no, como ‘queriendo desde sí mismo’; por ende, la tendencia natural a su propia perfección sólo fundamenta un amor elícito hacia su estado de placer, y no hacia sí mismo como hacia un bien amable en sí mismo.

2. 3. 2. *El conocimiento sensible.*

El acto del apetito sensitivo tiene por objeto el bien *aprehendido* por los sentidos, de modo que el animal se inclina hacia la cosa que conoce sensitivamente como buena; porque “donde hay potencia sensitiva, hay dolor y placer; y donde éstos, hay necesariamente apetencia”⁸⁴.

La estimación que el animal hace de la bondad de una cosa no puede ser un *juicio* en sentido estricto, se trata, más bien, de una reacción instintiva. “Cuando el sentido siente algo deleitable o triste, como afirmando o negando que aquello que se percibe por el sentido es deleitable o triste, entonces se prosigue con el apetito, es decir, desea o huye. Y dice (Aristóteles) directamente ‘como afirmando o negando’ porque hacer una afirmación o una negación es propio del entendimiento; pero el sentido hace algo semejante a esto cuando aprehende algo como placentero o como triste”. La estimación o juicio que antecede a la apetencia de una cosa debe ser estimación de lo placentero y de lo doloroso, como *medidas* de la conveniencia o inconveniencia para la naturaleza del animal; “ya que el bien del sentido, es decir, lo que le es conveniente, causa deleite; en cambio, el mal, que es repugnante y nocivo, causa tristeza. Y del placer o de la tristeza se siguen la huida y el apetito, esto es, el deseo”⁸⁵. Ahora bien, este *juicio sensitivo* puede ser provenir de los *sentidos externos* y *el sentido común*, de la *imaginación* (que retiene lo captado por los sentidos y lo presenta estando ausente el objeto) o de la *estimativa* (que siente las *intentiones insensatae*).

Hemos visto ya que las pasiones pueden ser *corporales* o *animales*: la pasión *corporal* se produce cuando la cosa afecta a los sentidos externos de manera presente; en este caso, la cosa misma *presente* produce placer o dolor en el acto mismo de ser percibida por los sentidos externos; por ejemplo, cuando el cuerpo recibe un golpe, o escuchamos un sonido demasiado agudo o desproporcionado para el oído. Aquí el *juicio sensible* sobre la bondad o la maldad de la cosa es *inmediato*; no podemos decir que se trate de una *intención no sentida*, sino que es absolutamente sentida. En este caso, por tanto, la estimación proviene del *sentido* afectado sin mediar la estimativa. Este modo de *juzgar* el

⁸⁴ ο7pou mèn gàr ai5sqhsiV, kai lúph te kai h2donh’, ο7pou dè tau?ta, e1x a1nágkhV kai e1piqumía. ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, II, c.2, 413b 23-25.

⁸⁵ “Sed quando sensus sentit aliquid delectabile aut triste, quasi affirmans et negans id quod sensu percipitur, esse delectabile aut triste, tunc prosequitur per appetitum, idest, desiderat aut fugit. Et dicit signanter ‘aut affirmans aut negans’, quia facere affirmationem et negationem est proprium intellectus, ut supra dictum est. Sed sensus facit aliquid simile huic, quando apprehendit aliquid ut delectabile et triste”. *In II De Anima.*, lec.12, n.767.

“Nam bonum sensus, scilicet quod est ei conveniens, causat delectationem: malum autem quod est repugnans et nocivum, causat tristitiam. Et ex hoc quod est tristari vel delectari, sequuntur fuga et appetitus, id est desiderium”. *Ibíd.*, n. 768.

bien y el mal sensibles por el placer y el dolor directamente sentidos es el único modo de estimación que poseen los animales inferiores, como los moluscos, que presentan un mínimo de movimiento local y sólo poseen el sentido del tacto; estos animales carecen de estimativa, aunque poseen cierta imaginación indefinida, necesaria para retener la imagen y asociar la cosa real con el dolor o el placer sentidos⁸⁶.

En cambio, los animales superiores deben trasladarse a través de largas extensiones, y por la vista y el oído conocen cosas a distancia: requieren, por tanto, una *imaginación* definida y potente, que les permita retener las experiencias de placer y dolor anteriormente sentidas por los sentidos externos y relacionarlas con los nuevos objetos percibidos; y requieren además, la *estimativa*, para *juzgar* sensiblemente sobre la conveniencia o inconveniencia de lo percibido, cuya bondad o maldad no sienten directamente en su cuerpo⁸⁷. Ahora bien, a partir del juicio de la imaginación y del juicio de la estimativa brota la pasión *animal* del apetito, que no requiere directamente presente la sensación de placer o dolor, sino que la estima sensiblemente según un juicio *imaginado* o *instintivo*.

Del placer directamente sentido por los sentidos *externos* brotará inmediatamente un amor sensible, puesto que la ‘coadaptación’ será *concomitante*

⁸⁶ Respecto a la imaginación ‘indefinida’ de los animales inferiores: ARISTÓTELES, *Acerca del Alma*, III, c.11, 433 b30 y ss. Cfr. *In III De Anima*, lec. 16, n.839.

⁸⁷ “Por otra parte, hay que tener en cuenta que si el animal se moviese solamente por lo que deleita y mortifica a los sentidos, no habría necesidad de atribuirle más que la aprehensión de las formas sensibles, que le producirían deleite o repulsión. Pero es necesario que el animal busque unas cosas y huya de otras, no sólo porque sean convenientes o nocivas al sentido, sino también por razón de otros provechos y utilidades o perjuicios. Y así la oveja que ve venir al lobo huye, no por lo repulsivo de su figura o color, sino como de un enemigo de su naturaleza; e igualmente el pájaro recoge pajas no por placer sensible, sino porque son útiles para construir su nido. Por eso, le es preciso al animal el percibir las intenciones que no percibe el sentido exterior, y, además, que exista en él un principio propio para esa percepción, puesto que la percepción de las formas sensibles proviene de la inmutación del sentido, mas no así la de estas representaciones (...). A la percepción de las intenciones no recibidas por los sentidos se ordena la *estimativa*”.

“Rursus considerandum est quod, si animal moveretur solum propter delectabile et contristabile secundum sensum, non esset necessarium ponere in animali nisi apprehensionem formarum quas percipit sensus, in quibus delectatur aut horret. Sed necessarium est animali ut quaerat aliqua vel fugiat, non solum quia sunt convenientia ad sentiendum, sed etiam propter aliquas alias commoditates et utilitates, sive nocumenta: sicut ovis videns lupum venientem fugit, non propter indecentiam coloris vel figurae, sed quasi inimicus naturae; similiter avis colligit paleam, non quia delectet sensum, sed quia est utilis ad nidificandum. Necessarium est ergo animali quod percipiat huiusmodi intenciones, quas non percipit sensus exterior. Et huius perceptionis oportet esse aliquod aliud principium: cum perceptio formarum sensibilium sit ex immutatione sensibilis, non autem perceptio intencionum praedictarum. (...) Ad apprehendendum autem intenciones quae per sensum non accipiuntur, ordinatur vis *aestimativa*”. *Summa Theol.*, 1, q.78, a.4. Parece evidente que por medio de la actividad estimativa, a la cual también sigue el apetito sensitivo (sobre todo el irascible), interviene en el animal la orientación de un conocimiento superior, que conoce el fin al cual el animal se ordena. De aquí que las conductas orientadas por la estimativa tengan un marcado carácter de racionalidad.

al placer sentido. Así, encontramos que muchas cosas deben ser *experimentadas* directamente por los sentidos para ser sensiblemente amadas (por ejemplo, una comida determinada, una cierta textura). Por su parte, de la aprehensión y juicio de los sentidos *internos* brotará un amor *anterior* al placer en la posesión del bien, porque la ‘coadaptación’, en cuanto es complacencia en el objeto amable, será previa a la consecución y disfrute del objeto amable. Estos dos modos de origen del amor sensible se encuentran también en la sensibilidad humana, cuya apetencia sensitiva puede estar dirigida tanto por el sentido externo como por la imaginación, pero también por la razón superior, mediante la actividad de la *cogitativa*, como más adelante veremos⁸⁸.

2. 4. Efectos:

“En las pasiones del apetito sensitivo hay que distinguir un elemento casi material, que es la conmoción orgánica, y otro casi formal, que es el acto del apetito. Así, por ejemplo, lo material de la ira es, como dice Aristóteles, el aflujo de sangre hacia el corazón, o algo parecido, y lo formal, el deseo de venganza”⁸⁹.

Entre los efectos del amor sensitivo podemos distinguir un doble orden de efectos: unos los que pertenecen a la parte *material* de la pasión, y los otros son aquellos que proceden de la razón *formal* del amor, que formalmente es ‘coadaptación’ y *complacencia* del apetito sensitivo en el bien. Según su elemento *material*, los efectos del amor-pasión corresponden a todas las *alteraciones corpóreas* que el amor produce en el amante. Por su parte, los efectos del amor en su razón formal son los de unidad, éxtasis y principio de toda la conducta del animal.

2. 4. 1. Alteraciones orgánicas:

En la Suma Teológica, en el tratado de las pasiones Santo Tomás enumera cinco efectos orgánicos o fisiológicos del amor: la *lesión* o *herida*; el *ardor*, *fervor* o *ebullición*; la *licuefacción*; la *languidez* y la *fruición*⁹⁰.

La *herida* es efecto del amor cuando el cuerpo está excesivamente alterado por la intensidad de la pasión, pues la excesiva alteración lo corrompe en cierto grado: la sensación corporal de dolor se percibe especialmente cuando el bien amado está ausente. El *calor* corporal, la *languidez* o falta de fuerzas que proviene de la ausencia del bien amado, y todas las alteraciones orgánicas consiguientes al *disfrute* corpóreo del bien placentero pueden llamarse efectos fisiológicos generales del amor sensitivo. Su intensidad depende de la intensidad de la pasión y la presencia de unas alteraciones u otras dependerá también del objeto amado, pues son distintos los efectos fisiológicos que provienen del amor a la pareja

⁸⁸ Cfr. *Summa Theol.*, 1, q.81, a.3.

⁸⁹ “In passionibus sensitivi appetitus, est considerare aliquid quasi materiale, scilicet corporalem transmutationem; et aliquid quasi formale, quod est ex parte appetitus. Sicut in ira, ut dicitur in I *De Anima*, materiale est accensio sanguinis circa cor vel aliquid huiusmodi; formale vero, appetitus vindictae”. *Summa Theol.*, 1, q.20, a.1 ad 2.

⁹⁰ Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, q.28, a.5.

sexual que del amor a un alimento. Los efectos enumerados aquí parecen más propios del amor sexual.

Los nombres de estos efectos se usan a veces como metáforas para designar los efectos del amor no en el órgano corpóreo sino en el mismo apetito, que por el amor se dispone a recibir el bien amado, y se hace apto para ser afectado por él. Con este sentido metafórico son usados en el Cantar de los Cantares.

2. 4. 2. Efectos formales:

2. 4. 2. 1. Unidad afectiva y unidad real.

El amor sensitivo supone formalmente cierta unión afectiva, aunque de modo análogo e inferior al amor racional. El animal no puede juzgar al objeto amado como otro yo ni como parte de sí mismo, pero puede sentir necesidad de él como de su propia perfección. Evidentemente tal unión afectiva será al modo del amor de concupiscencia y nunca al modo de la unión de benevolencia: el animal siempre tenderá a lo amado sensiblemente como hacia aquello que le proporciona placer, de manera que no percibe ninguna identidad con lo amado, sino la complacencia en el bien placentero. De la misma manera ama el ser humano cuando su amor es únicamente o principalmente sensitivo.

La unidad formal afectiva tendrá como efecto la unidad real del amante y lo amado, pues el amor sensitivo lleva al deseo y a la búsqueda activa de lo amado para poseerlo, también con un modo de posesión sensible.

2. 4. 2. 2. Apertura amorosa.

El amor por naturaleza produce *éxtasis*, es decir, saca al amante de sí mismo y lleva su afecto hacia el objeto amado; en este sentido, también el amor sensitivo entraña una cierta *apertura* del apetente hacia el bien, en la medida que el amante queda referido a otro ente según el modo de ser del otro ente.

Sin embargo, la apertura del amor sensitivo es imperfecta. En cuanto a las potencias aprehensivas, el amor produce *éxtasis* en la medida en que centra la atención de los sentidos en la consecución y en el disfrute del objeto amado. Pero este *salir de sí* que produce el amor debe entenderse como un *cambiar* el objeto de atención del animal, puesto que, hablando con propiedad, el animal nunca está *dentro de sí*: sus sentidos siempre lo refieren al exterior.

Respecto al apetito en sí mismo, el amor produce cierto éxtasis en el animal, en cuanto éste “no contento con gozar del bien que posee en sí mismo, procura disfrutar del que le es exterior”⁹¹. Esta apertura afectiva es también

⁹¹ “Nam in amore concupiscentiae, quodammodo fertur amans extra seipsum: inquantum scilicet, non contentus gaudere de bono quod habet, quaerit frui aliquo aliquo extra se. Sed quia illud extrinsecum bonum quaerit sibi habere, non exit simpliciter extra se, sed talis affectio in fine infra ipsum concluditur”. *Summa Theol.*, 1-2, q.28, a.3.

imperfecta, porque el animal ama el bien *para sí*, de modo que su intención regresa del todo a sí mismo, pues su sensualidad no puede exceder los límites del bien individual.

2. 4. 2. 3. *Todas las pasiones y toda conducta consciente del animal.*

Todas las pasiones del apetito sensitivo tienen su principio en el amor sensitivo; y, a su vez, todo movimiento consciente del animal está causado por el impulso de alguna pasión del apetito sensitivo. De modo que debe concluirse que todas las pasiones y toda la conducta consciente del animal tienen su principio en el amor sensitivo⁹².

Ahora bien, en el caso del hombre, ciertamente todas las pasiones del apetito sensitivo tienen su origen en algún amor sensitivo, y sin embargo, éste puede estar provocado por una *moción* de la voluntad. En realidad, no puede decirse que toda conducta humana esté movida por el amor sensitivo y por las pasiones, pues las pasiones no pueden mover al hombre sin consentimiento de su voluntad, pues la voluntad humana impera sobre las pasiones del hombre, sobre los movimientos exteriores y sobre el ejercicio de todas las potencias cognitivas.

No obstante lo afirmado más arriba, puesto que las pasiones del alma son movimientos del apetito cuyo fin es el placer sensible, podríamos decir también que el deleite sensible es causa de todas las pasiones del apetito del animal a modo de causa final⁹³. Y es cierto, pues lo primero en el orden de la *intención* del apetito es el placer o deleite sensible. Sin embargo, sólo puede provocar placer en el animal lo proporcionado o conveniente a la naturaleza y hacia lo cual el apetito sensitivo del animal se encuentra *adecuado*. Sin ‘coadaptación’ al bien, su posesión no puede producir placer; y la ‘coadaptación’ misma del apetito al bien es el amor. El amor transforma la cosa en *placentera* y, por tanto, en apetecible. De manera que, aunque el fin al que se dirige el apetito es al placer, *el amor es el principio generador de todo movimiento apetitivo hacia el fin*⁹⁴.

⁹² “Por el amor son causados el deseo, la tristeza y el deleite, y, por consiguiente, todas las demás pasiones. De ahí que toda acción procedente de cualquier pasión proceda también del amor como de primera causa, y que no sean superfluas las demás pasiones, que son las causas próximas”.

“Ex amore causantur et desiderium et tristitia et delectatio, et per consequens omnes aliae passiones. Unde omnis actio quae procedit ex quacumque passione, procedit etiam ex amore, sicut ex prima causa. Unde non superfluunt aliae passiones, quae sunt causae proximae”. *Summa Theol.*, 1-2, q.28, a.6 ad 2.

⁹³ “Porque el deleite también puede ser amado como un cierto bien, por esto puede suceder, por accidente, que algún amor sea causado por el deleite, así como el acto es causado por su objeto”.

“Quia delectatio etiam potest amari ut quoddam bonum, ideo contingit per accidens ut aliquis amor ex delectatione causetur, sicut actus ab objecto vel fine”. *In III Sent.* d.27, q.1, a.3 ad 2.

⁹⁴ “El bien tiene razón de fin, que siendo anterior en la intención, es, sin embargo, posterior en la ejecución. Por tanto, las pasiones del concupiscible pueden considerarse o según el orden de la intención o según el orden de consecución. En el orden de la ejecución es lo primero lo que se realiza de modo más inmediato al tender al fin; y es

El amor es el afecto que constituye a la cosa amada como fin de toda pasión. Se *desea* lo que se ama y *deleita* lo que se ama; se *odia* y se *huye* de aquello que es contrario al bien amado. El amor sensitivo es principio de todas las pasiones del apetito sensitivo porque todas ellas tienen por objeto o el bien amado o el mal odiado. Las que tienen por objeto el bien, se refieren a éste en cuanto es amado, porque sólo en cuanto amado el bien es fin. Por su parte, todas las pasiones que tienen por objeto el mal reducen, como a su causa, a alguna pasión que tiene por objeto el bien, puesto que el mal es la privación de un bien. Así, por ejemplo, el odio se reduce al amor, porque se odia aquello que priva del bien amado, y la aversión, al deseo, por un motivo análogo, y la audacia, a la esperanza, porque nos vemos impulsados a enfrentar el mal próximo cuando creemos que hay posibilidad de alcanzar el bien futuro, y así con todas las demás.

2. 5. El desinterés en el amor sensitivo.

El amor sensitivo se sigue de la aprehensión de los sentidos externos, o de la imaginación o de la estimativa. Para los sentidos externos, la *estimación* de la bondad o de la maldad de una cosa se identifica con el hecho de *sentir* corporalmente la afección directa de lo provechoso o lo perjudicial. Por su parte, el *juicio* de la imaginación respecto al bien y al mal es muy cercano al de los sentidos externos: se basa en la *recepción* de la imagen sensible de una cosa relacionada con las pasiones corporales de placer o dolor. Hasta este nivel el conocimiento sensible del bien o del mal se reducen al placer y al dolor. De aquí que, si una cosa place sensiblemente, el animal la ame; si causa dolor, la odia.

evidente que todo lo que tiende a un fin, en primer lugar ha de poseer aptitud o adecuación respecto a ese fin, pues nada tiende a un fin que le es desproporcionado; en segundo lugar, ha de ser movido al fin, para, por último, descansar en él una vez conseguido. Ahora bien, la aptitud o adecuación al fin es el amor, que no es otra cosa que la complacencia en el bien; y el movimiento hacia el bien es el deseo o concupiscencia, y el descanso en el bien es el gozo o delectación. Así, pues, según este orden, el amor precede al deseo y éste a la delectación. Pero en el orden de la intención es al contrario; porque la delectación es la fruición del bien, que es en cierto modo un fin, como igualmente el bien, según se ha dicho”.

“Bonum autem habet rationem finis: qui quidem est prior in intentione, sed est posterior in consecutione. Potest ergo ordo passionum concupiscibilis attendi vel secundum intentionem, vel secundum consecutionem. Secundum quidem consecutionem, illud est prius quod primo fit in eo quod tendit ad finem. Manifestum est enim quod omne quod tendit ad finem aliquem, primo quidem habet aptitudinem seu proportionem ad finem, nihil enim tendit in finem non proportionatum; secundo, movetur ad finem; tertio, quiescit in fine post eius consecutionem. Ipsa autem aptitudo sive proportio appetitus ad bonum est amor, qui nihil aliud est quam complacentia boni; motus autem ad bonum est desiderium vel concupiscentia: quies autem in bono est gaudium vel delectatio. Et ideo secundum hunc ordinem, amor praecedit desiderium, et desiderium praecedit delectationem. Sed secundum ordinem intentionis, est e converso: nam delectatio intenta causat desiderium et amorem. Delectatio enim est fruitio boni, quae quodammodo est finis sicut et ipsum boni, ut supra dictum est”. *Summa Theol.*, 1-2, q.25, a.2. Cfr. *In III Sent.*, d.27, q.1, a.3, ad 1.

Sin embargo, encontramos un nivel superior de juicio sensitivo, que es el de la estimativa; este sentido interno supone cierta participación de una inteligencia, porque estima la bondad o maldad de una cosa no por una sensación de los sentidos externos, sino por instinto, es decir, como por cierta natural estimación de la conveniencia o inconveniencia del objeto percibido respecto de la propia naturaleza del sujeto apetente. A esta aprehensión de la estimativa se sigue el amor o el odio sensitivos. Parece, entonces, que con el juicio de la estimativa nos encontramos con una referencia al bien y al mal *objetivos*, una referencia superior a la mera sensación de placer y dolor.

Ciertamente, el amor sensible está producido por cierta estimación *sentida* de la conveniencia del objeto, conveniencia que no podría sentirse si no fuese una proporción *objetiva* de la cosa respecto de la naturaleza del animal. No obstante, dicho amor en cuanto es una *complacencia sensible*, una especie de placer incoado, transforma en *fin actual* del apetito no la conveniencia objetiva del bien respecto de la naturaleza, sino el *placer* que producirá la posesión física del objeto. Por su apetito sensitivo, el animal no ama la conveniencia objetiva, ama el placer sensible que proviene de la unión real con el objeto conveniente. Por tanto, el bien al cual se ordena el apetito sensitivo como a su fin es *siempre* y *necesariamente el placer sensible*, fin último de la intención de la sensualidad. De manera que el amor sensitivo elícito se refiere siempre a un bien *subjetivo*, el placer.

Sin embargo, el amor natural se sigue no de una aprehensión del sujeto, sino de la aprehensión del Creador; de aquí que, mediante el amor natural, el animal se encuentre inclinado a ciertos bienes que es incapaz de conocer con sólo sus sentidos, esto es, el bien de la especie y del Universo, y la Gloria de Dios; bienes objetivos, captables sólo para una inteligencia.

El bien al cual el animal se inclina por apetito natural supera en mucho el bien hacia el cual se inclina su apetito sensitivo; no obstante, la tendencia del apetito sensitivo no está excluida de la inclinación natural del animal, sino que en ella se incluye y en ella se fundamenta. Por amor natural el animal se encuentra realmente inclinado al placer sensible, con una inclinación que es anterior a cualquier conocimiento de sus sentidos; *sólo porque existe esta inclinación natural hacia el placer previa a las operaciones de las facultades sensitivas, el apetito sensitivo puede amar aquello que produce deleite sensible*. Sin la existencia de este previo amor natural, la estimación actual y sensitiva de una cosa como placentera no produciría amor sensible ni pasión alguna, no se daría la ‘coadaptación’.

Ahora bien, este amor natural del apetito sensitivo al bien sensible, al placer, pertenece plenamente a la naturaleza sensitiva y, por tanto, a la inclinación natural del animal. Pertenece a la tendencia natural del animal el ordenarse a la perfección de la propia naturaleza, y pertenece a la naturaleza sensitiva el amor al bien sensible. Así, pues, sólo en el amor natural puede fundarse la inclinación del apetito sensitivo, aunque la inclinación natural no pueda reducirse a la mera tendencia hacia el placer; sino que al revés: la tendencia natural hacia el placer se ordena a otros fines superiores impuestos por el Creador, pero que el animal no puede apetecer conscientemente.

Pero, en definitiva ¿puede ser desinteresado el amor sensible del animal sabiendo que su objeto propio es el placer?

En su sentido *formal*, *desinteresado* es el afecto con que se ama al otro simplemente por ser lo que es, y no por el provecho particular. Pero si atendemos el *efecto* propio del amor desinteresado, entonces *desinteresado* es el afecto que lleva a intentar y hacer el bien al otro aunque esto no signifique ningún provecho para el amante, e incluso, aunque signifique el sacrificio de éste.

Así, pues, entendiendo el desinterés en un sentido *formal*, parece manifiesto que el amor sensitivo no puede ser *nunca* un amor desinteresado, en el caso de los animales *irracionales*, y en el caso del hombre, *puede serlo* sólo en tanto y en cuanto se somete a la dirección de la razón. ¿Por qué? Porque el apetito sensitivo tiene como objeto propio el bien captable por los sentidos, el bien subjetivo que es el placer, que es un bien particular. De modo que el apetito sensitivo, por sí mismo y sin considerar la influencia de alguna facultad superior no puede exceder el orden del provecho individual.

Sin embargo, si consideramos el *efecto* del desinterés, que es el sacrificio de sí mismo en pro del bien del otro, podría entenderse que el amor sensitivo es, en cierto sentido, desinteresado, puesto que el animal irracional presenta conductas que podrían llamarse *altruistas* en pro del bien de los individuos de su especie; esto es manifiesto en el cuidado que los progenitores tienen de su prole.

Ciertamente es doctrina de Santo Tomás que por amor natural cada ente tiende más al bien de la especie que al suyo individual, y aún más al bien del Universo. Pero una cosa es la tendencia natural que proviene de la inteligencia divina y otra, el amor sensitivo *actual*, proveniente de una aprehensión sensible, la cual, por sí misma, evidentemente no puede captar lo no sensible, como de hecho es el bien de la especie y del Universo. De manera que no es posible que, por una aprehensión actual del sentido, el animal oriente conscientemente su conducta hacia un fin último distinto de su propio estado placentero (aunque, a veces, ese estado placentero deba conseguirse tras el esfuerzo asumido por las pasiones del irascible). Aunque lo que se alcance tras la consecución de un bien *subjetivo* para el animal irracional es un bien *objetivo* de su naturaleza y de la especie, sin embargo, este bien objetivo no es lo intentado por el apetito consciente del animal, sino por su ordenación natural.

Por consiguiente, ¿cómo se explican las conductas *desinteresadas* del animal en orden al bien de la especie? Porque el bien de la especie es también bien de la naturaleza del animal, y por tanto, le es proporcionado, y como proporcionado le resulta placentero, mientras que el no poder alcanzarlo le resulta doloroso. El apetito sensitivo no va en contradicción con el natural, porque –como antes hemos dicho– el apetito sensitivo se funda en el natural y es expresión *consciente* de éste: el apetito natural en los animales se da al modo de la naturaleza sensitiva. Y la naturaleza sensitiva se ordena a ciertos bienes que son los propios de todo ente: la perfección del sujeto y el bien del todo. Tales bienes le son proporcionados, y en cuanto le son proporcionados (aunque a cada animal le son proporcionados según el modo de su especie), aquellos bienes reportan placer

al animal. En orden a la adquisición de ese placer actúa el apetito sensitivo y se producen todas las pasiones.

3. Gobierno de la inteligencia sobre el apetito sensible.

Toda la naturaleza sensitiva y cada una de sus facultades es una “cierta deficiente participación de la naturaleza intelectual”; y esto también puede decirse del apetito sensitivo: que es una participación deficiente de la voluntad⁹⁵. Por esto mismo, la actividad del apetito sensitivo sólo puede encontrar su perfección propia *bajo el gobierno de una inteligencia*, bajo cuyo imperio la sensualidad se oriente al bien según el orden que corresponde a la naturaleza de las cosas.

En el caso del animal irracional, la inteligencia que impera los movimientos apetitivos es la de Dios, que todo lo mueve suavemente hacia sus fines proporcionados: signo del gobierno de esta inteligencia es la actividad de la estimativa animal. Pero en el ser humano, los apetitos sensitivos están llamados a someterse directamente no a Dios, sino a la misma inteligencia y voluntad del hombre que los posee: la perfección de la sensualidad humana se encuentra en su subordinación a la razón del hombre, de modo que cuanto más a ella se someta, tanto más perfecto su obrar.

Ahora bien, la facultad *mediatriz* por la cual la voluntad puede ejercer su imperio sobre los apetitos inferiores se llama *cogitativa*. Mediante la cogitativa el amor de la voluntad ejerce su influjo sobre las apetencias de la sensualidad, y el hombre se encuentra capacitado para dirigir su acción en las situaciones concretas. Nos adentremos, pues, en el estudio de esta facultad tan desconocida para el pensamiento contemporáneo.

La cogitativa es un sentido interno del hombre, la más perfecta de las potencias de la vida sensitiva, que corresponde a la llamada *estimativa* en los animales irracionales. Como potencia operativa posee un objeto y una operación propios, y como sentido inhiere en un órgano corporal, que en la época del Doctor Angélico se situaba ‘en la parte media de la cabeza’⁹⁶. La doctrina de la *vis cogitativa* aparece, de manera oscura, en Aristóteles, que llama a esta potencia ‘intelecto pasivo’ o ‘razón particular’⁹⁷, y es tratada también por sus comentaristas árabes⁹⁸.

¿Cómo justificar la existencia de esta potencia, distinta de los sentidos externos, del sentido común, de la imaginación y de la memoria? A partir del

⁹⁵ “Videmus enim quod sensus est propter intellectum, et non e converso. Sensus etiam est *quaedam deficiens participatio intellectus*: unde secundum naturalem originem quodammodo est ab intellectu, sicut imperfectum a perfecto”. *Summa Theol.*, 1, q.77, a.7.

⁹⁶ Cfr. *Summa Theol.*, 1, q.78, a.4.

⁹⁷ Cfr. *Ética a Nicómaco*, libro VI, cap.12, 1143b 1 y ss.; *Acerca del alma*, III, cap.5.

⁹⁸ Cfr. AVERROIS CORDUB., *In II De Anima*, coment.63; *In III De Anima*, coment. 6, 7 y 20 (líneas 166 y ss.). Ed. The Mediaeval Academy of America, Massachusetts, 1953.

siguiente principio: las potencias se especifican por sus actos, y los actos por sus objetos. Ahí donde el ser viviente realice una operación con un objeto específicamente distinto al de otras operaciones, ahí debe existir una potencia distinta ¿Por qué? Porque la potencia del viviente, como capacidad operativa que es, se encuentra, en cierto modo, *movida* y determinada por su objeto propio, de manera que en cierto sentido, la potencia operativa se compara al objeto como el efecto al agente, o lo movido al motor. Pero todo efecto guarda proporción con su causa, y así también la potencia guarda proporción operativa con su objeto.

La primera justificación de la existencia de la cogitativa se encuentra en la necesidad de su operación para la vida del animal perfecto, tanto racional como irracional⁹⁹.

Dentro de las funciones de la vida animal hemos visto que se encuentra el movimiento local progresivo, especialmente desarrollado en los animales superiores. Para este movimiento en orden a un fin comprobamos que no basta la mera *aprehensión* de los sentidos exteriores, ni una imaginación indeterminada y discontinua; esto, en todo caso, bastará para la vida de los animales imperfectos, con un mínimo de desplazamiento local y poseedores de un único sentido: el tacto.

Para la vida del animal perfecto se requiere no sólo la *recepción* de formas sensibles (obra de los sentidos externos y del sentido común), sino también su *retención* y *representación* de la imagen cuando la cosa sensible está ausente; de lo contrario, el animal sería incapaz de moverse y dirigirse hacia objetos no presentes ante sus sentidos. Puesto que la *recepción* de formas sensibles es una operación distinta que la *retención* de esas formas, debemos entender que nos encontramos ante objetos formalmente distintos: lo *recibido* son las formas sensibles de la cosa *presente* y con inmutación de los órganos exteriores, lo *retenido* son esas mismas formas en *ausencia* del objeto y sin inmutarse los órganos de los sentidos externos. Y si es distinto el objeto y distinta la operación, también lo es la potencia. Ahora bien, la potencia que *retiene* y *re-presenta* las formas sensibles es la *imaginación*. Puesto que tiene imaginación, el animal puede desplazarse a grandes distancias, sin *olvidar* la cosa hacia la cual se mueve una vez que esta deje de estar presente.

Pero el animal no sólo se mueve en orden al placer y dolor inmediatos, sino que también en orden a lo conveniente o inconveniente para la naturaleza y para la especie; y tales objetos no siempre le producen un placer inmediato para buscarlas, ni le significan siempre un dolor presente como para rechazarlas. Y sin embargo, el animal actúa según estas conveniencias o inconveniencias, *que los sentidos externos no son capaces de captar*, porque no son aspectos sensibles. Puesto que estas conveniencias e inconveniencias no son propiamente sensibles, se les ha llamado *intentiones insensatae*, objetos distintos de las meras formas sensibles y que requieren una potencia especial para su recepción: la *estimativa*. Esta potencia *juzga* de la conveniencia o inconveniencia de lo percibido por los sentidos externos, no por el placer o dolor que le produzca el conocimiento de

⁹⁹ Cfr. *Summa Theol.*, 1, q.78, a.4.

aquel objeto, sino mediante cierta estimación instintiva. El animal irracional no puede *entender* que una cosa sea buena o mala, pero sí puede *sentirlo*, y puede reaccionar ante esa sensación interior. Por su parte, la *retención* de estas *estimaciones* o *juicios* sensibles corresponde a la operación de la *memoria sensitiva*. Estimativa y memoria son los sentidos más perfectos del animal, puesto que son los más espirituales, los que *juzgan sensitivamente* respecto de lo que no se percibe por los sentidos externos; por esto, se presentan como la más clara evidencia del gobierno de la inteligencia divina en la conducta del animal.

La función de la estimativa animal es plenamente asumida y perfeccionada por la cogitativa del hombre. Aparece aquí la primera justificación de la existencia de la cogitativa en el ser humano: también el hombre, aunque de manera mucho más suave y en menor número de ocasiones, *siente* como instintivamente la conveniencia o inconveniencia de ciertas cosas; ya sólo por esta función debe justificarse la existencia de la cogitativa como potencia sensitiva en el hombre.

Pero la cogitativa tiene una importancia mucho mayor para la vida humana, pues no se reduce a la función de la estimativa animal, la cogitativa es el sentido que ‘compara las intenciones particulares’. ‘Los demás animales perciben este tipo de intenciones (no sentidas) sólo por cierto instinto natural, mientras que el hombre también por cierta comparación. Y por este motivo, lo que en los otros animales se llama ‘estimativa natural’, en el hombre se dice ‘cogitativa’, la cual descubre esta clase de intenciones por una cierta ‘comparación’. De ahí que también se le llame ‘razón particular’ (...) pues es comparativa de las intenciones individuales, así como la razón intelectual de las intenciones universales”¹⁰⁰.

Si la operación de la estimativa animal puede ser asumida por la cogitativa, esto se debe a que la función propia y general de la cogitativa es la de conocer lo que hay de *no exteriormente sensible* en los entes sensibles, sin todavía *abstraer* ni separar de lo sensible mismo. La cogitativa es la potencia sensitiva que *limita* con la inteligencia; de aquí que se le entienda como *intelecto* y *razón* de los singulares sensibles *en cuanto tales*, los cuales, por su carácter material no pueden ser captados directamente por la inteligencia. La función más propia e importante de la cogitativa es hacer de *puente* entre la inteligencia de los universales y el conocimiento de los singulares sensibles. De manera que, por esta misma conexión entre la inteligencia y el singular sensible, la cogitativa se vuelve el modo de conexión más propia entre la razón humana y las pasiones sensibles.

3. 1. Operaciones de la Cogitativa.

La cogitativa es la potencia *collativa intentionum individualium*. ¿Qué son las intenciones individuales?

¹⁰⁰ “Alia animalia percipiunt huiusmodi intentiones solum naturali quodam instinctu, homo autem etiam per quandam collationem. Et ideo quae in aliis animalibus dicitur aestimativa naturalis, in homine dicitur ‘cogitativa’, quae per collationem quandam huiusmodi intentiones adinvenit. Unde etiam dicitur ‘ratio particularis’ (...); est enim collativa intentionum individualium, sicut ratio intellectiva intentionum universalium”. *Summa Theol.*, 1, q.78, a.4.

La palabra *intentio* designa, en una significación general, la *manera de ser* que adquiere una *forma* al estar *presente en una potencia cognoscitiva* (sensitiva o intelectual); de aquí que la forma aprehendida se llama también *forma intencional*. Sin embargo, en un sentido más restringido, la *intentio* es aquel aspecto del individuo material que los sentidos externos no captan. Así lo define Avicena: “la *intentio* es aquello que aprehende el alma acerca de lo sensible, aunque aquello no lo aprehenda primero el sentido exterior, como cuando la oveja aprehende la *intentio* que tiene respecto del lobo, por la cual debe temerle y huirle, aunque el sentido no aprehenda esto en modo alguno. Aquello que aprehenden las potencias ocultas sin (aprehenderlo) el sentido, en este lugar se llama propiamente con el nombre de *intentio*”¹⁰¹.

Santo Tomás parece asumir este significado de *intentio* en cuanto señala algo presente en el singular material que no pueden alcanzar ni los sentidos externos, ni el sentido común, que los organiza. Así entendida, la *intentio* se presenta en contraposición con la *forma sensible*, y podría asumirse como cierto tipo de sensible *per accidens*¹⁰².

La *intentio* puede presentarse en un doble orden: *intentio individualis* o *intentio universalis* (es decir, el universal abstracto); y cada uno de estos modos de *intentio* corresponde a un modo de sensible *per accidens*. La *intentio universalis* es sensible *per accidens* de manera absoluta, *simpliciter*; porque ningún sentido, ni exterior ni interior, puede aprehender el universal; mientras que la *intentio individualis* es un sensible *per accidens* de manera relativa, *secundum quid*, a saber, en relación con los sentidos externos: la *intentio individualis* no se presenta ante ellos. Sin embargo, la ‘intención individual’ en sí misma considerada es un sensible *per se*, objeto propio de una potencia sensitiva: la cogitativa¹⁰³.

“*Per accidens* se siente aquello que no afecta al sentido ni como sentido en general (sensibles comunes), ni como este sentido (sensibles propios), sino que está unido a aquellas cosas que *de suyo* afectan al sentido; así como Sócrates, hijo de Diaro, amigo, y otras cosas del estilo, que en universal son conocidas por el entendimiento, pero en singular por la potencia cogitativa en el hombre, o por la estimativa en los animales. Decimos que el sentido siente *per accidens* este tipo de cosas cuando a partir de lo que se siente *per se*, la potencia aprehensiva a la que compete conocer *per se* aquellas cosas las aprehende inmediatamente, sin discurso ni duda; como sucede cuando *vemos* que alguien vive porque está

¹⁰¹ “Intentio autem est id, quod apprehendit anima de sensibili, quamvis non prius apprehendat illud sensus exterior, sicut ovis apprehendit intentionem quam habet de lupo, quae scilicet est quare debeat eum timere et fugere, quamvis sensus non hoc apprehendat ullo modo (...). Quod autem apprehendunt vires occultae absque sensu, vocatur in hoc loco proprie nomine intentionis” AVICENNA, *Liber De Anima*, pars I, c.5, 5 ra, líneas 99 y ss. Ed. E. Peeters (Lovaina) y E.J.Brill (Leiden), 1972.

¹⁰² Cfr. *Summa Theol.*, 1, q.78, a.4; *ibid.*, ad 4.

¹⁰³ Cfr. FABRO, C. “Percepción y Pensamiento”, EUNSA, 1978, p.220.

hablando. Cuando se encuentra de otro modo, no se dice que le sentido *ve* aquello, ni siquiera *per accidens*”¹⁰⁴.

¿Qué ejemplos pone el Angélico de sensibles *per accidens*’ o *intentiones*? ‘Sócrates’, ‘hijo de Diaro’, ‘amigo’, también ‘vivir’; *intentiones* son también la ‘conveniencia’ e ‘inconveniencia’ del objeto respecto del sujeto perceptor. Todos estos –dice– son conocidos *per se* no por el sentido exterior, sino que, conocidos ‘en universal’ son captados *per se* por el entendimiento, y conocidos ‘en particular’ son captados *per se* por la cogitativa. Las *intentiones universales* son los conceptos, simples o complejos, abstraídos por el entendimiento de la imagen sensible, y no son ellas mismas algo sensible. Pero ¿qué son estas *intentiones individuales* que se encuentran como intermedias entre la forma sensible y el concepto universal?

La *intentio individualis* es un *sensible per se*, y lo prueba el hecho de que los animales brutos pueden captar algunas, las relativas a la conveniencia e inconveniencia: si no fuese un sensible *per se* el animal no podría, en modo alguno, aprehenderlas. Esta *intentio* no la capta la imaginación, que sólo puede representar aquello que ha tomado del sentido exterior, sino que se presenta directamente al sentido superior, estimativa o cogitativa según el caso. Para el ser humano, no obstante, tal captación de la *intentio* no es instintiva, sino que requiere un cierto trabajo, una *collatio* de impresiones y/o de intenciones individuales anteriormente captadas.

Los ejemplos propuestos por el Doctor Angélico parecen señalar que las intenciones individuales manifiestan lo que pertenece a la *sustancia individual* (y no meramente lo que pertenece al accidente sensible), *pero en cuanto es ‘esta’ sustancia individual* (y no un universal). El ser Sócrates no es un universal, ni tampoco el ser hijo de ‘este individuo concreto’, ni la relación que este individuo tiene con mi propia existencia... Todo esto lo *percibe* la cogitativa. Sin embargo, todo esto puede ser comprendido ‘en universal’, y entonces todas estas *intentiones* las *entiende* el entendimiento; éste *sabe* lo que significa ‘ser hijo de’, ‘ser persona’, ‘bien’, ‘mal’... Queda, así, en evidencia la íntima conexión entre cogitativa y la inteligencia: si la cogitativa *guía* la actividad de los demás sentidos internos¹⁰⁵, el entendimiento *guía* la actividad de la cogitativa.

La cogitativa encuentra esas *intentiones* por una suerte de comparación de imágenes anteriores y de *intentiones* anteriormente percibidas, todas semejantes

¹⁰⁴ “*Per accidens* autem sentitur illud quod non infert passionem sensui neque in quantum est sensus, neque in quantum est hic sensus; sed *coniungitur his quae per se sensui inferunt passionem*: sicut Socrates, et filius Diaris, et amicus et alia huiusmodi: *quae per se cognoscuntur in universali intellectu; in particulare autem in virtute cogitativa in homine, aestimativa autem in aliis animalibus*. Huiusmodi autem tunc sensus exterior dicitur sentire quamvis per accidens, quando ex eo quod per se sentitur, vis apprehensiva cuius est illud cognitum per se cognoscere, statim, sine dubitatione et discursu apprehendit: sicut videmus aliquem vivere ex hoc quod loquitur. Quando autem aliter se habet, non dicitur illud sensus videre, etiam per accidens”. *In IV Sent.*, d.49, q.2, a.2.

¹⁰⁵ Aunque no siempre, pues también la imaginación puede actuar al margen de la cogitativa. Cfr. *Summa Theol.*, 1, q.81, a.3 ad 2.

entre sí en algún aspecto. Por tanto, la *'collatio'* de la *cogitativa* supone el poder centrar la atención en algo uno y común en lo múltiple; la capacidad de 'centrar la atención' de la percepción en un aspecto único de la cosa sentida es lo propio de la *cogitativa*.

La percepción de las *intentiones individuales* por parte de la *cogitativa* parece estar necesariamente orientada por la inteligencia: el reconocimiento de 'Sócrates' o de 'hijo de Fulano', ¿no supone ya la existencia previa de los conceptos, aunque sean vagos, de 'hombre' e 'individuo', y de 'filiación'? Cuando percibimos que 'éste (que vemos) es Sócrates' o 'es hijo de tal' o 'es nuestro amigo', el entendimiento ya ha comprendido qué significa 'ser hijo de' o 'amigo', y quién es 'Sócrates', y lo aplica a las imágenes percibidas.

Tal parece, entonces, que la *unidad* o *medida* según la cual la *cogitativa* capta cierto aspecto común a muchos estuviera en el concepto universal: el entendimiento, al volver sobre la imagen la ilumina, reconociendo el universal en el individuo singular, y entonces llama a Sócrates 'hombre' o 'griego'. Reconociendo a muchos hombres individuales, la *cogitativa* puede confrontar una gama de imágenes cuya *unidad* es 'hombre' y de ahí ir comparando unos con otros y determinando semejanzas o diferencias sensibles entre las distintas imágenes recordadas, relaciones individuales, etc.

¿A esto se reduce la *intentio individualis*, a saber, a una aplicación del universal sobre la imagen sensible? Pero para esta aplicación y la consiguiente comparación, ¿no basta acaso la *conversio ad phantasmata*?, ¿no bastan la actividad del entendimiento y de la imaginación? La *intentio individualis* debe ser algo más que la mera aplicación del universal a la imagen para que pueda justificarse la existencia de la *cogitativa*.

Si sentimos un sonido por la espalda, el sentido común y la imaginación pueden darnos un *juicio* acerca del objeto que lo produce, juicio que será más certero, o menos, según la capacidad sensitiva de cada sujeto y de la experiencia acumulada. Este juicio nos dirá, aunque no lo hayamos visto: 'objeto grande', 'en movimiento', 'se acerca' o 'se aleja'... Esta asociación que la imaginación hace entre el tono de un sonido (y sus variaciones) y otros sensibles que en ese momento el sentido exterior no percibe (tamaño, movimiento, dirección del movimiento, número), ¿es obra únicamente de la imaginación? ¿No dice Santo Tomás que la *cogitativa* juzga sobre sensibles *no sentidos* por los sentidos externos y sobre sensibles comunes¹⁰⁶? La imaginación puede completar una imagen gracias a la retención de otras percepciones anteriores, pero la asociación de esas percepciones para dar un *significado vital y concreto* a lo percibido ¿es obra sólo de la imaginación?, ¿no es acaso la *cogitativa* la que realiza la *collatio* de las percepciones?

El sujeto que siente un sonido por la espalda, no sólo juzga completando la imagen del sonido. Ciertamente el acabamiento de una imagen mediante otras imágenes retenidas da por resultado un *juicio* que consiste propiamente en una

¹⁰⁶ Cfr. *De Verit.*, q.1, a.11.

imagen: la imagen del objeto que se acerca por la espalda. Aquí obra la imaginación. Pero el sujeto añade un nuevo juicio, que la imaginación nunca ha podido captar: ‘peligroso’ o ‘inofensivo’. Este juicio lo pone la estimativa en el animal o la cogitativa en el hombre: “Se acerca un tren: debo salir de la vía” o si no “se acerca un tren, no hay problema: no estoy en la vía”. Si, por su parte, la imaginación completa la imagen, la cogitativa centra la atención en un aspecto concreto de lo imaginado, según el interés del sujeto; por ejemplo, en el caso expuesto: ‘peligroso’ o ‘inofensivo’. Debe notarse que en un caso tan concreto, al sentir el sonido por la espalda, la imaginación no pone en la imagen todo lo que conoce acerca del objeto: el individuo no recuerda entonces el olor que deja el tren al pasar, ni la imagen de los pasajeros que saludan asomados por las ventanas; la imaginación *centra* su actividad en determinados aspectos que ahí importan: ‘tamaño’, ‘velocidad’, ‘dirección’, ‘peso’. ¿Qué facultad *guía* a la imaginación para formar esa imagen y no otra? Debe decirse que es la cogitativa, que capta o tiende a captar la *intentio* de lo percibido en ese momento: es ella la que empuja a los sentidos internos, a la imaginación y a la memoria, en una determinada dirección, a que presenten las imágenes que necesita para descubrir el *significado* que en ese momento importa de la cosa.

La pregunta vuelve a plantearse: ¿la actividad de la cogitativa siempre está orientada por el entendimiento?; ¿no puede suceder que así como la imaginación a veces puede actuar ‘por su cuenta’ con independencia de la cogitativa, así la cogitativa también pueda tener algunos actos *independientes*, en cierto sentido, de la tutela de la razón? En otros términos, a la actividad de la cogitativa ¿siempre le debe preceder algún concepto del entendimiento? Si la respuesta es afirmativa, entonces, la preparación de las imágenes en que interviene la cogitativa siempre está precedida por algún concepto del entendimiento; de donde resulta que en la preparación de los primeros conceptos simples del entendimiento *no podría intervenir la actividad cogitativa, sino sólo la imaginativa* (pues la imaginación sí puede actuar sin intervención del entendimiento).

¿Qué dice al respecto Santo Tomás?

Por una parte afirma que pertenece a la naturaleza de la cogitativa el estar sometida a la razón: “Es innato a la razón particular el ser movida y ser dirigida según la razón universal”¹⁰⁷. Por otra, no niega que la cogitativa, junto con la imaginación y la memoria, prepara la imagen para la abstracción¹⁰⁸.

Sea cual sea la manera concreta en que la cogitativa realiza su función, lo claro es que la operación de la cogitativa consiste en la comparación de las intenciones individuales y, por tanto, la captación de algo *uno* dentro de lo múltiple. Esto *uno* no puede ser todavía, a nivel de cogitativa, el universal abstracto; la cogitativa se *centra* sobre un aspecto individual, sensible (aunque no perceptible por los sentidos externos), presente en cada imagen, y compara, es decir, ‘pone una junto a otra’ las imágenes percibiendo aquel aspecto común. La

¹⁰⁷“Ipsa autem ratio particularis nata est moveri et dirigi secundum rationem universalem”
Summa Theol., 1, q.81, a.3.

¹⁰⁸ Cfr. *Cont. Gentes*, II, 60.

cogitativa me permite decir: ‘esto que veo es un hombre’ . La visión la realiza el sentido exterior, la vista; por su parte, el universal *hombre* lo aprehende el entendimiento; pero hay algo en ‘este hombre que veo’, algo sensible que está presente en todo aquel que he identificado como *hombre*, y que me permite decir de este individuo en concreto, que es ‘hombre’, y no ‘simio’.

En el presente ejemplo, quedan manifiesto tres aspectos: la visión exterior, el concepto universal, y la *intentio* individual, sensible, común a todos los individuos que caen bajo el concepto. El reconocimiento de este aspecto común es acción de la cogitativa, y sólo gracias a él puedo llamar *hombre* a esto que ahora percibo; pero existe ya el concepto universal *hombre*, abstraído da alguna anterior imagen sensible. Es función de la cogitativa el juicio: ‘veo un hombre’. Para este juicio, que es una comparación de imágenes ¿no basta acaso la imaginación y la memoria? Sí, bastaría si lo comparado en las diversas imágenes fuese únicamente lo percibido por los sentidos externos, bastaría si en la percepción total de una imagen no estuviese incluida la *intentio*; aquel significado individual, que permite que la atención de los sentidos se centre sobre determinado(s) aspecto(s) del objeto captado.

Nos parece presenciar como el surgimiento de un nuevo sensible, o más bien, darnos cuenta de la existencia de un sensible olvidado dentro de los sensibles *per se*: la *intentio individualis*. Un sensible misterioso, espiritualizado, evidentemente dependiente de algún tipo de inteligencia, incluso en el caso de la estimativa animal. Dicha *intentio* se presenta como la explicación de todo el comportamiento instintivo del animal, y en el hombre, como el nexos que permite a la inteligencia reconocer el universal abstraído en los singulares sensiblemente percibidos.

Sin embargo, el juicio ‘esto que veo es un hombre’ supone no sólo la percepción de la intención individual, por parte de la cogitativa, sino la existencia previa del concepto universal ‘hombre’. La primera imagen de donde se ha abstraído el concepto ha sido comparada con la imagen presente, y percibida como semejante, pero la plena unidad de la imagen no se encuentra en la imagen misma, sino en el concepto. El resultado de la comparación de intenciones individuales implica, aquí, la iluminación del concepto sobre los sentidos internos.

La pregunta siempre será la misma ¿eso es todo? ¿la *intentio individualis* no será más que la unificación de las imágenes bajo la unidad de un concepto? Sin embargo, la *intentio individualis* es un sensible y el concepto un universal inteligible: la cogitativa no conoce conceptos, sino sensibles.

Por última vez, volvamos a plantear la cuestión: si quisiéramos encontrar un juicio propio de la cogitativa, y no del sentido ni del entendimiento, tal juicio no será ni la percepción y distinción de colores (obra de los sentidos externos y del sentido común) ni el juicio ‘éste es un hombre’ (juicio que ya supone un concepto). Tal vez, el juicio propio de la cogitativa es éste: ‘esto que veo es Sócrates’, puesto que ambos términos del *juicio* (entiéndase *juicio* a modo de una comparación y reconocimiento sensibles) son realidades singulares.

El entendimiento conoce el universal *hombre*; los sentidos sienten estos colores, esta figura, estos sonidos; la imaginación completa la imagen y la estructura. Pero ¿qué facultad del hombre conoce al individuo *Sócrates*? La cogitativa; este sentido percibe y reconoce ‘al mismo individuo’ que permanece a través del tiempo, y que ha sido captado en diversas percepciones. La cogitativa percibe al individuo, y las diversas relaciones del individuo con otros individuos: “Sócrates, hijo de Diaro, amigo y otras nociones por el estilo; las cuales son conocidas *de suyo* en el entendimiento universal; en particular, en cambio, por la cogitativa, en el hombre, y por la estimativa en los demás animales”¹⁰⁹.

Pero reconocer a ‘el mismo individuo Sócrates’ a través del tiempo, es decir, la unidad que existe tras la pluralidad de imágenes ¿no pertenece acaso a la inteligencia?, ¿no es acaso el entendimiento el que entiende lo que es la *permanencia*, la *sustancia*? ¿no debe decirse lo mismo de las diversas relaciones? Ciertamente el entendimiento las *entiende*, pero la cogitativa las *percibe* en el individuo concreto. Nuevamente nos encontramos con un *intermedio* entre el concepto y la forma sensible, nos encontramos con la *intentio individualis* como el objeto propio de la cogitativa.

3. 2. Funciones de la Cogitativa.

Para situar convenientemente el problema y comprender plenamente el papel de la cogitativa en la vida del hombre, haremos una clasificación de las actividades de la cogitativa.

Considerando que la cogitativa puede percibir algo uno en la multiplicidad de las percepciones, nos encontramos con una doble *dirección* en las funciones de la cogitativa en su relación con el entendimiento: una dirección en que el conocimiento va desde la cogitativa hacia el intelecto (I), y otra en que va desde el entendimiento hacia la cogitativa y hacia la imagen sensible (II). Dentro de la primera dirección se presentan aquellas funciones que *preparan* la imagen para que sobre ella se ejerza la actividad del entendimiento; en el segundo sentido, se presentan todas las operaciones en las cuales se *aplica* el universal concebido sobre lo particular sentido.

I- Dentro de **las funciones preparativas** para la actividad del entendimiento, encontramos también dos órdenes:

1)- aquellas funciones de la cogitativa que preparan *para la abstracción del concepto simple*,

2)- aquellas que preparan *para la captación del concepto complejo, es decir, del juicio*.

¹⁰⁹ “Socrates, et filius Diaris, et amicus et alia huiusmodi: quae per se cognoscuntur in universali intellectu; in particulare autem in virtute cogitativa in homine, aestimativa autem in aliis animalibus”. *In IV Sent.*, d.49, q.2, a.2.

En las funciones del primer modo (1) existen dos posibilidades de acción de la cogitativa:

a) Que la cogitativa prepare la imagen con anterioridad a todo concepto y a toda operación del entendimiento.

Esto significaría que la cogitativa es capaz de captar ‘algo sensible’ en la imagen, una cierta unidad sensible que no viene dada por la presencia del concepto. Aquello sensible supondría ciertamente la existencia de una multiplicidad de percepciones, pero la cogitativa sería capaz de compararlas porque capta en esa pluralidad algo común, sensible, que no pueden captar los sentidos externos ni la imaginación. Este *algo* común a múltiples imágenes no sería todavía el universal abstracto, sino la *intentio individualis*. La unidad que, en este caso, guiaría el trabajo de la cogitativa para la preparación de la imagen (sobre la cual el intelecto podrá abstraer el concepto simple) sería la unidad de la ‘intención individual’ y no la de la intención universal.

¿Qué es, entonces, propiamente la ‘intención individual’? ¿Cómo es posible que un sentido pueda captar una unidad sensible no captada por el sentido exterior? ¿Cómo es posible que se pueda establecer una comparación de imágenes sobre una unidad que la imaginación no puede captar, pero que tampoco es objeto del entendimiento? La existencia de una actividad cogitativa previa a toda intervención actual del entendimiento es una posibilidad discutible, difícil de discernir, plena de cuestionamientos.

Ahora bien, si se acepta que la cogitativa interviene en la preparación de la imagen prescindiendo de la *guía* del concepto, todavía cabe preguntarse si esta intervención de la cogitativa se precisa para la abstracción de todo concepto simple o sólo de algunos.

Si decimos que se requiere *para la formación de todo concepto simple* (es decir, para toda simple aprehensión), entonces la cogitativa interviene en la preparación de la imagen para los primeros conceptos del entendimiento (ente, uno,...). Esto podría significar dos cosas: una, que la imagen de la cual el intelecto abstrae sus primeros conceptos supone una anterior comparación de múltiples imágenes, puesto que la actividad de la cogitativa importa cierta *collatio*; o la otra, que la actividad de la cogitativa no siempre implique una *collatio* de impresiones sensibles, sino que en una única imagen pueda la cogitativa captar ya la ‘*intentio individualis*’, y según ella organizar la imagen para la abstracción.

Si, por el contrario, afirmamos que interviene en la formación de la imagen *para la abstracción de sólo algunos conceptos* ¿cuál es criterio que nos permite saber en cuáles interviene y en cuáles no? Seguramente deberá decirse que debe intervenir en la formación de aquellos conceptos simples que significan o suponen algún tipo de relación de unos entes con otros, como los mismos conceptos de relación (hijo de..., padre de...).

b) La segunda opción es que la cogitativa prepare la imagen con posterioridad a algunos conceptos universales, y bajo la guía de éstos.

Esta segunda posibilidad parece más factible. Significaría que el entendimiento puede abstraer los primeros conceptos a partir de pocas imágenes o de una única imagen, actuando sólo la imaginación y no la cogitativa en la formación de tales imágenes. Formados estos primeros conceptos, la cogitativa vendría a intervenir en la formación de imágenes posteriores, puesto que tiene ya una *unidad* que le permita establecer comparación entre ellas.

Sin embargo, esta hipótesis no deja de implicar algunas contradicciones: ¿la cogitativa puede conocer el universal? Sólo el entendimiento conoce el universal y, por tanto, pudiendo llegar éste a la imagen mediante la *conversio*, debería decirse que sólo el entendimiento puede comparar singulares a la luz del universal abstracto. La comparación de la cogitativa debería darse bajo la guía de una unidad inferior: la *intentio individualis*.

En las funciones del modo dos (2), es decir, aquellas que preparan la imagen para la captación del concepto complejo (o juicio), la actividad propia de la cogitativa se presenta con más claridad. Puesto que se trata de preparar la imagen que permitirá al entendimiento establecer la relación entre dos conceptos es evidente que la actividad de la cogitativa se encuentra precedida por la existencia de los conceptos o términos simples del juicio, previamente abstraído. En este caso la función cogitativa se encontrará ordenada a comparar imágenes y recuerdos sensibles y organizarlos bajo conceptos ya existentes en el intelecto.

Esta organización de las imágenes comparadas entre sí por la cogitativa constituye la llamada *experiencia (experimentum)*. Sobre la base de la experiencia (originada por muchos recuerdos de lo mismo), el entendimiento está en condiciones de abstraer los principios de las ciencias. Tales principios son juicios, pero no al modo de los juicios particulares (de los que trataremos después y en los cuales simplemente se aplica el universal al particular), sino que se trata de juicios universales y necesarios, no demostrados, sino *inducidos* de la experiencia. El Doctor Angélico habla claramente de la intervención de la cogitativa en la preparación de la experiencia necesaria para realizar la inducción de los principios primeros.

Sin embargo, la cogitativa no interviene en la inducción de todo principio, como veremos más adelante, sino sólo en la de los principios naturales. Para la inducción de los primeros principios lógicos y de los matemáticos basta la intervención de la imaginación.

II- Existe un segundo orden de funciones de la cogitativa, más evidente y claro; se trata de las funciones que van ‘desde la inteligencia hacia la imagen del singular’, es decir, se trata todas aquellas funciones que permiten a la razón el aplicar el universal en los casos particulares. Las llamaremos **funciones de singularización del universal**. Decimos que estas funciones van desde la razón hacia el particular porque todas suponen la existencia del concepto universal, simple o complejo, y la actividad de la inteligencia que, mediante la cogitativa,

reconoce el universal en los individuos. Estas funciones pueden dividirse en 4 clases:

1)- La *conversio ad phantasmata*.

2)- La enunciación de juicios particulares.

3)- El desarrollo de los silogismos con conclusiones particulares.

4)- El gobierno de la razón sobre los apetitos inferiores (concupiscible e irascible). Esta última función es la consecuencia más inmediata de las actividades anteriores, pues, la cogitativa permite dicho gobierno gracias a su intervención en la singularización de los conceptos universales, principalmente por la formación de los juicios particulares y en el desarrollo del silogismo práctico.

Hemos clasificado las funciones de la cogitativa, según la dirección de la actividad, en dos grandes grupos: funciones *preparativas* del universal y funciones *aplicativas* del universal en el particular. También hemos señalado que la posibilidad de una función preparativa de la imagen para abstraer el concepto simple supone serias objeciones; en realidad, entendemos que éste es el núcleo de las más duras controversias que se han dado respecto a la existencia y actividad propias de la cogitativa. Daremos, pues, una explicación del problema con un poco más de detalle.

3. 2. 1. Preparación de la imagen para la abstracción del concepto simple.

“Lo singular es sentido *propriamente* y *per se*, pero también es sentido, en cierto modo, el universal; pues (el sentido) conoce a Calias no sólo en cuanto es Calias, sino también en cuanto es ‘este hombre’, y lo mismo a Sócrates en cuanto es ‘este hombre’. Y por esto, a partir de esta preexistente captación del sentido, el alma intelectual puede considerar al *hombre* en ambos (individuos). *Pero si sucediese que el sentido sólo aprehendiera aquello que pertenece a la particularidad, y de ninguna manera aprehendiese, junto con esto, la naturaleza universal en el particular, entonces no sería posible que se produjese en nosotros el conocimiento del universal a partir de la aprehensión del sentido*”¹¹⁰.

“Pertenece a la facultad cogitativa el distinguir las intenciones individuales y compararlas mutuamente, así como el intelecto separado e inmixto, compara y

¹¹⁰ “Singularē sentitur *proprie* et *per se*, sed tamen sensus est quodammodo etiam ipsius universalis. Cognoscit enim Calliam non solum in quantum est Callias, sed etiam in quantum est hic homo. Et similiter Socratem in quantum est hic homo. Et exinde est quod tali acceptione sensus praeexistente, anima intellectiva potest considerare hominem in utroque. Si autem ita esset quod sensus apprehenderet solum id quod est particularitatis, et nullo modo cum hoc apprehenderet universalem naturam in particulari, non esset possibile quod ex apprehensione sensus causaretur in nobis cognitio universalis”. *In II Post. Anal.*, lec. 20, n. 595

distingue entre las intenciones individuales, y *porque por tal facultad, junto con la imaginación y la memoria, se preparan las imágenes para que reciban la acción del entendimiento agente, por el cual se hacen inteligibles en acto*, por eso, la anterior facultad recibe el nombre de *intelecto* y de *razón*, de la cual dicen los médicos que tiene sede en la parte media de la cabeza. Y según la disposición de esta facultad difiere un hombre de otro en el ingenio y en otras cualidades para la intelección, y por el uso de aquella y por el ejercicio, adquiere el hombre el hábito de la ciencia”¹¹¹.

¿Qué quiere decir que la cogitativa, junto con la memoria y la imaginación, *prepara* las imágenes para que éstas reciban la acción del entendimiento agente? ¿A qué acción del entendimiento agente se refiere? Evidentemente a la iluminación del entendimiento agente por la cual éste *separa* lo universal del singular material y actualiza al entendimiento posible para que éste forme el concepto. Ahora bien, por la iluminación del entendimiento agente y la separación del universal, el entendimiento posible puede realizar dos modos de operación y, por tanto, puede formar dos tipos de concepto: o el concepto simple a partir de la simple aprehensión de una esencia o la proposición o juicio, operación de composición o división. En el caso del juicio se requiere una comparación de términos, no es así en el caso de la captación de las esencias de las cosas, pues el concepto formado por simple aprehensión es efectivamente *simple, absoluto*. ¿La cogitativa prepara la imagen que precede a la simple aprehensión o sólo a la formación del juicio?

La acción de la cogitativa supone cierta *collatio*, cierta comparación de múltiples imágenes o percepciones semejantes, destacando o considerando un aspecto común a todas. Esta comparación de lo múltiple con referencia a algo *uno* no parece contraria a la formación del juicio, puesto que este supone la comparación o relación de términos: ciertamente en el juicio incluimos lo menos universal en lo más universal, y en este sentido, *unificamos* bajo un término

¹¹¹ “Huius cogitativae virtutis est distinguere intentiones individuales, et comparare eas ad invicem: sicut intellectus, qui est separatus et immixtus comparat et distinguit inter intentiones universales; et *quia per hanc virtutem simul cum imaginativa et memorativa praeparantur phantasmata ut recipiant actionem intellectus agentis, a quo fiunt intelligibilia actu*;... ideo praedicta virtus vocatur nomine intellectus et rationis, de qua medic dicunt quod habent sedem in media cellula capitis: et secundum dispositionem huius virtutis differt homo unus ab alio in ingenio et in aliis quae pertinent ad intelligendum, et per usum huius et exercitium acquirit homo habitum scientiae”. *Cont. Gentes*, II, 60.

Este pasaje es parte de un argumento averroísta mediante el cual pretende demostrarse que el hombre recibe su especie no del entendimiento paciente, sino del intelecto pasivo o cogitativa. El Doctor Angélico rechaza la argumentación alegando que cada operación manifiesta la existencia de un principio de tal operación a modo de acto primero; por tanto, que si el hombre puede ‘entender’ existe en el principio de intelección (que no puede ser la cogitativa) sino el entendimiento paciente, que es lo propio del hombre y aquello de donde se toma su especie. Sin embargo, a través de toda su argumentación no rechaza en ningún momento que la función de la cogitativa sea la asignada por el razonamiento averroísta; se limita a señalar que la cogitativa no puede realizar el acto de intelección porque éste es ‘inmaterial, impasible e inmixto’. Cfr. *Summa Theol.*, qq.73, 80, 81.

común. Más aún, el juicio intelectual supone ya la aprehensión de conceptos universales simples; por tanto, cuando la cogitativa interviene para la formación de los juicios (específicamente para la formación de los juicios particulares y para la inducción de los principios de las ciencias) se supone ya la previa existencia de conceptos universales en el entendimiento. Puede entenderse que estos mismos universales ya concebidos son la *guía* y la *luz* de la cogitativa, la *medida* por la cual puede unificar múltiples imágenes guardadas en la memoria. Hasta aquí se entiende perfectamente que la cogitativa *prepare* ciertas imágenes para la iluminación del entendimiento agente, pero esta preparación presupone ya la previa existencia de universales abstraídos por el entendimiento y que la cogitativa *aplica* sobre la experiencia sensible para poder reconocer: ‘esto (coloreado y que veo) es un hombre’.

La preparación de la imagen para el juicio del intelecto va *desde* la percepción sensible preparada por la cogitativa *hacia* la concepción del entendimiento posible mediante la iluminación del entendimiento agente¹¹². Sin embargo, esta orientación del proceso para formar el juicio, *debe estar precedida por la formación del concepto simple, del universal, que dirija la acción unificadora de la cogitativa*. Es decir, previa a la acción preparatoria de la imagen para el juicio, se da una acción de dirección contraria: *desde* el entendimiento (que ya posee el universal) *hacia* la cogitativa, iluminando aquél la acción de ésta.

La pregunta es la siguiente: ¿se precisa la acción de la cogitativa para la abstracción del concepto simple mediante la iluminación del entendimiento agente? A primera vista esto parece querer decir el Doctor Angélico al afirmar que la imagen es *preparada* por la acción de la imaginación, de la memoria y *de la cogitativa*. Sin embargo, una respuesta afirmativa comporta varias y serias objeciones, algunas de las cuales ya hemos esbozado:

1- La actividad de la cogitativa es cierta *collatio*. Si la preparación de la imagen para la abstracción requiere de la cogitativa, entonces la abstracción implicaría una comparación o *collatio* previa a la actividad del entendimiento. La acción del entendimiento requeriría multiplicidad de imágenes, y la *unificación* de ellas ¿de dónde provendría tal unificación, puesto que el universal aún no está formado? Debería suponerse que la cogitativa es capaz de captar algo *común* previo a la actividad del entendimiento. Además, el intelecto no podría abstraer de una imagen única, sino que sería preciso cierta *repetición* de cosas semejantes para poder formar el concepto simple.

2- Si el entendimiento es capaz de captar el universal *en* el particular material por virtud de la cogitativa, esto supone que la misma cogitativa puede percibir, de algún modo, lo universal en el singular. Ahora bien, si la cogitativa interviene en la preparación de la imagen desde donde se forma el concepto simple, entonces previamente a la formación del universal debería suponerse que la cogitativa ya ha captado, de algún modo, el universal. Consecuencia de una afirmación semejante sería que el entendimiento no ejecuta una operación más

¹¹² El resultado es un juicio universal y necesario: el juicio particular y contingente supone la dirección inversa.

inmaterial que la del sentido, lo único que hace es separar *lo que el sentido ya ha conocido*. Si el sentido ya conoce lo que el entendimiento separa (a saber, el universal), entonces, o el sentido es absolutamente espiritual (lo cual no es cierto, porque es acto de un órgano), o el entendimiento no realiza una operación más inmaterial que el sentido, y entonces estamos arriesgando la espiritualidad del alma.

A pesar de tan serias objeciones, no por ello debemos negar tan rápidamente la capacidad de la cogitativa para preparar la imagen de la cual será la abstracción. También surgen objeciones si se quita la acción de la cogitativa en la preparación de la imagen:

En primer lugar, ¿por qué se necesita, entonces, la cogitativa para la *conversio ad phantasmata*, si dicha potencia no ha intervenido en la formación de la imagen? Si el paso hacia la formación del concepto simple ha sido desde la imaginación al intelecto ¿por qué el *regreso* a lo singular debe requerir algo más que la imagen formada por la imaginación? No olvidemos que en la *conversio* el entendimiento vuelve sobre su acto y *sobre el origen de su acto*; pero si la actividad de la cogitativa no está en el origen ¿por qué ha de intervenir este sentido en la *conversio*?

Además, aunque el entendimiento pueda abstraer de una sola imagen, la formación de esta imagen supone la comparación y unidad de múltiples sensaciones (función del sentido común), cuya impresión retiene la facultad imaginativa. Según algunos autores tomistas (como, por ejemplo, A. Segura y C. Fabro) la preparación completa de la imagen para la abstracción supone la *dirección* de la cogitativa sobre los demás sentidos internos, pues es ella la que capta las intenciones individuales y así llena de significado sensible a las cosas percibidas. Pareciera que en la formación de una única imagen interviene ya la cogitativa en cuanto puede juzgar de la multiplicidad de sensaciones según algo común y puede realizar una *organización* secundaria de la imagen¹¹³.

¹¹³ “En la sicología tomista es por la función de la ‘cogitativa’ que se realiza la síntesis sensorial; ella recoge, funda y organiza los datos de la experiencia actual y pasada y puede juzgar sobre todos los sensibles y, en particular, de aquellos *per accidens*, para los cuales no son suficientes todos los sentidos externos ni tampoco el sentido común (*De Verit.*, q.1, a.11). En pocas palabras, la función de la cogitativa constituye el ápice del conocimiento infraracional del hombre; ella suministra al intelecto los esquemas, por decirlo así, más actualizados sobre las condiciones de facto de la realidad (*phantasmata*), de los cuales el intelecto abstrae el universal y por los cuales eso se puede añadir a la reflexión junto a la realidad concreta” FABRO, C. “*Percepción y Pensamiento*”, EUNSA, 1978, p.222.

FABRO cita la opinión de FERRI, L., adhiriéndose a ella: “Entre la memoria de la sensación o el fantasma y la intelección de la especie está la *cogitativa*, que mediante una doble operación. o sea la de abstraer los elementos simples y la de unir lo semejante y separar lo distinto, constituye con síntesis de abstractos las especies y los géneros y su jerarquía, y así suministra las especies inteligibles, que recibidas en el entendimiento son entendidas finalmente, o sea, en la visión intelectual vienen a ser consideradas universalmente”. *La psicología di Pietro Pomponazzi*, Roma, 1875. B., 56.

Pero si existiese una función *preparatoria* de la imagen mediante la cogitativa con anterioridad a toda abstracción del entendimiento, esta función supondría que la cogitativa midiese o comparase las diversas imágenes o al menos las diversas sensaciones según algún tipo de unidad sensible, anterior al concepto abstracto y no perceptible por los sentidos externos. Tal *unidad* tendría que entenderse como una *medida* de los singulares sentidos. En consecuencia, la acción de la cogitativa no podría reducirse a aplicar el universal sobre el particular, sino que tendría un papel director en la formación de la imagen previa a la abstracción del universal, porque sería capaz de captar una cierta unidad sensible con anterioridad a la formación del concepto simple. No se puede entender que la cogitativa capte ya el universal antes de la acción del entendimiento, pero ¿qué impide que puede captar sensiblemente algo común y qué sobre este juicio sensible actúe el entendimiento?

Hay, sí, una ‘contra objeción’: parece que para este juicio de lo común baste la imaginación y la memoria.

Como un tercer argumento, Cornelio Fabro presenta una razón metafísica en favor de la cogitativa como *directora* de la síntesis sensorial de la imaginación y *preparativa* de la imagen como inteligible en potencia: la continuidad natural de las facultades cognoscitivas en el hombre. Las potencias cognoscitivas del hombre emanan del alma humana según un orden, y las menos perfectas existen en función de las más perfectas. Así en orden de *emanación* (o más precisamente de *participación* en la perfección del ser del alma) las potencias cognoscitivas del hombre son: entendimiento, cogitativa, memoria, imaginación, sentido común, sentidos exteriores. La actividad de los sentidos exteriores se da en orden al sentido común, para permitir la acción de éste, la del sentido común, a la de la imaginación y así sucesivamente hasta el entendimiento. Todos los sentidos son una ‘deficiente participación del entendimiento’¹¹⁴ y a éste se ordenan. Si la cogitativa no juega un papel en la preparación de la imagen para la abstracción ¿dónde queda su función ‘en orden a la intelección’? ¿Para qué añadir un sentido más si basta la imaginación y la memoria para la formación de la imagen previa a la abstracción y para la consiguiente *conversio ad phantasmata*?

Según Fabro, sin la intervención de la cogitativa toda imagen referiría sólo a los datos de los sentidos externos (sensibles propios y comunes) sin distinción entre *formae sensibiles* e *intentiones individuales*. Así las imágenes presentarían datos neutros sin apreciación del valor concreto ni estructuración de los datos según las intenciones de los diez predicamentos. Sólo por estas *valoraciones* de lo sentido según un orden superior al captado por los sentidos externos el hombre estaría capacitado para *sentir* a Sócrates, al amigo, y las diversas relaciones del

Pero no puede aceptarse que la cogitativa conozca el universal y forme especies (aunque sea a modo de una generalización empírica) antes que se realice la abstracción del entendimiento.

En cambio, sí debe meditararse si la cogitativa es capaz de establecer un ‘juicio sensible’ sobre la imagen, que sea previo y preparatorio de la abstracción. Esto no parece tan contradictorio si se considera que la misma imaginación realiza un cierto juicio sobre las sensaciones que retiene.

¹¹⁴ Cfr. *Summa Theol.*, 1, q.77, a.7.

individuo con la realidad concreta. Ahora bien, argumenta este filósofo, si los contenidos de valor no los capta el sentido, entonces los capta el entendimiento; pero ¿cómo puede captarlos si no los encuentra en lo sentido? Si no se encuentran en lo sentido, el entendimiento no puede abstraerlos ¿qué hace? Los crea: si no hay cogitativa que capte las *intentiones insensatae particulares* el entendimiento debe ‘crear sus objetos’ y el dato sensible aparece, entonces, un mero incitador de la actividad del entendimiento.

Además, continua Fabro, sin la intervención de la cogitativa en la formación de la imagen, no puede darse la objetivación del concepto en el particular sensible, es decir, la *conversio ad phantasmata*: “Si el fantasma, que refiere de por sí sólo a los datos espacio-temporales, se considera como intrínsecamente heterogéneo a los contenidos inteligibles, no se sabe ya sobre la base de qué fundamento un concepto universal tenga que objetivarse en este y no en aquel fantasma”¹¹⁵.

No es nuestra intención entrar en el presente debate porque supera las posibilidades de esta investigación. Ciertamente hace falta un estudio extremadamente cuidadoso de las funciones de los sentidos internos y un profundo conocimiento de la naturaleza del entendimiento humano para poder emitir un juicio acertado ante este problema.

3. 2. 2. Funciones de la cogitativa bajo la dirección del universal en el entendimiento.

Aparte de la discutida función de la cogitativa como *preparativa* de las imágenes *con anterioridad a todo concepto*, todas las demás funciones de la cogitativa se presentan *siempre, de alguna manera, bajo la orientación de la inteligencia*, es decir, suponen siempre la influencia de algunos conceptos universales previos. Esta influencia se encuentra tanto en las funciones cogitativas que van *desde* el entendimiento *hacia* la imagen como en las que van *desde* la imagen *al* entendimiento, es decir, se encuentra tanto en las funciones *preparativas* de la imagen como en las funciones *singularizadoras* del concepto.

3. 2. 2. 1. Conversio ad phantasmata.

“El alma unida al cuerpo conoce lo singular por el intelecto, pero no de un modo directo, sino a través de cierta reflexión; es decir, en la medida en que, al aprehender su inteligible, se vuelve sobre su propio acto y sobre la especie inteligible, que es principio de su operación, y *sobre el origen de su especie*. Y así es como llega a considerar las imágenes y los singulares de los que tenemos imágenes. Pero esta reflexión no puede completarse sino por intervención de la potencia cogitativa e imaginativa”¹¹⁶.

¹¹⁵ *Op.cit*, p.273.

¹¹⁶ “Anima coniuncta corpori per intellectum cognoscit singulare, non quidem directe, sed per quamdam reflexionem; in quantum scilicet ex hoc quod apprehendit suum intelligibile, revertitur ad considerandum suum actum, et speciem intelligibilem quae est

El entendimiento humano conoce por medio de las especies inteligibles que abstrae de las imágenes; pero no puede conocer en acto por medio de dichas especies si no se vuelve, también en acto, hacia la imagen de donde extrajo la especie. El entendimiento humano conoce su objeto propio, la especie inteligible, en las imágenes sensibles de los singulares¹¹⁷. Y llega a tales imágenes por la llamada *conversio ad phantasma*, es decir, por cierta reflexión sobre su acto y sobre el origen de su propio acto. Tal reflexión del entendimiento sobre su acto supone, evidentemente, la intervención de aquellas facultades productivas de la imagen sensible: requieren la actividad de la imaginación y de la cogitativa. Así, pues, la orientación del proceso de *conversio* va desde el entendimiento, que ya ha formado ciertos conceptos, hacia la imagen y a la cosa singular, mediante las facultades sensitivas que han formado la imagen.

Aquí aparece nuevamente el problema del principio: para volver sobre la imagen el entendimiento requiere siempre, obviamente, el concurso de la imaginación; sin embargo, ¿requiere siempre el concurso de la cogitativa? La respuesta será la siguiente: ahí donde la imagen se formó con la intervención de la cogitativa, la ‘vuelta sobre la imagen’ requerirá también de la intervención de la cogitativa. Si toda imagen debe ser preparada para la abstracción por la cogitativa, entonces en toda *conversio* será necesario admitir también la actividad cogitativa.

En cualquier caso, sólo gracias a la reflexión sobre la imagen el entendimiento puede conocer también el singular, sin cuyo conocimiento la operación del intelecto humano no sería completa. Se trata ciertamente de un conocimiento indirecto, mediante los sentidos internos, pero real. Gracias a esta captación del singular el entendimiento del hombre puede formular proposiciones particulares como ‘Sócrates es hombre’¹¹⁸.

3. 2. 2. 2. *La captación de los principios.*

Como consecuencia inmediata de la ‘conversión a la imagen’ se encuentra la posibilidad de aplicar el universal a los diversos particulares. Esta aplicación del universal en el particular se concreta en dos funciones: en primer lugar, la cogitativa permite *la formación de los juicios singulares*, que actúan de principios en el silogismo práctico¹¹⁹. En segundo lugar, aunque de una manera más difícil de precisar, la aplicación del universal sobre el particular permite *la constitución de la experiencia*, desde la cual el entendimiento *induce* no ya los conceptos simples, sino los principios universales y necesarios de las ciencias.

principium suae operationis: et eius speciei originem; et sic venit in considerationem phantasmatum, et singularium quorum sint phantasmata. Sed haec reflexio compleri non potest nisi per adiunctionem virtutis cogitativae et imaginativae.” *Q.D. De Anima*, a.20, ad 1 *secundae seriei*.

¹¹⁷ Cfr. *Summa Theol.*, 1, q.86, a.1.

¹¹⁸ Cfr. *Summa Theol.*, 1, q.86, a.1.

¹¹⁹ Cfr. *In VI Ethic.*, lec. 9, n. 1249 .

3. 2. 2. 1. Formación de los juicios singulares.

Ya se ha explicado cómo la cogitativa puede intervenir en la formación de los juicios o proposiciones singulares. Por la *conversio ad phantasma* el intelecto humano vuelve sobre la imagen desde donde se extrajo la especie, y puede aplicar a la imagen del individuo la noción expresada en la especie. De esta imagen de Sócrates, la inteligencia ha tomado su concepto *hombre*, y cuando vuelve al origen de tal concepto, puede decir de Sócrates, *hombre*. Si la cogitativa permitió que aquella imagen fuese captada en su individualidad como algo ‘siempre lo mismo’ y no como una conexión arbitraria de múltiples sensaciones que se han sucedido unas a otras, entonces también la cogitativa es la que permite al entendimiento decir de Sócrates, *hombre*. Si no fue necesaria la intervención de la cogitativa en la formación de la imagen que originó el concepto, tampoco se ve que sea necesaria su acción al volver a esa imagen en concreto.

Sin embargo, la intervención de la cogitativa se hace evidente cuando, formado ya el concepto de hombre, se presentan las imágenes de otros hombres: la cogitativa, entonces, las reconoce como *semejantes* a la imagen *originaria* (a la cual está ligada el concepto simple), y puede reconocer individuos semejantes. Gracias a esta *collatio* el entendimiento puede reconocer *hombres* en los nuevos individuos sentidos. Entonces, también puede decir de Calias que ‘es hombre’, y de Platón.

3. 2. 2. 2. Preparación de la experiencia para la inducción de leyes universales.

La consideración de un aspecto común en muchas imágenes guardadas en la memoria constituye la experiencia. “Del recuerdo (sensible) muchas veces repetido respecto de la misma cosa, pero en diversos singulares, surge la experiencia, porque *la experiencia parece no ser otra cosa más que tomar algo a partir de muchas impresiones retenidas en la memoria*”¹²⁰.

La experiencia o *experimentum* es la consideración o *juicio* que denota un elemento común a muchas percepciones e imágenes semejantes, diversas en número y retenidas por la memoria. La experiencia es obra común de los sentidos internos superiores: imaginación, memoria y cogitativa; sin embargo, la cogitativa *dirige* la acción, puesto que la experiencia requiere comparación de algo *uno* que se repite en muchos casos particulares. De este aspecto común que la cogitativa atiende, el intelecto *induce* las leyes universales y los principios necesarios de las ciencias.

“La experiencia requiere algún *razonamiento* sobre los singulares, por el cual se comparen uno al otro, lo cual es propio de la razón. Por ejemplo, cuando alguien recuerda que tal hierba ha sanado a muchos de la fiebre, se dice que tiene *experiencia* de que tal hierba cura de la fiebre. Sin embargo, la razón no se queda en la experiencia de los particulares, sino que a partir de muchos particulares de los cuales tiene experiencia, toma algo *uno* común, que se afirma en el alma, y

¹²⁰ “Ex memoria autem multoties facta circa eadem rem, in diversis tamen singularibus, fit experimentum; quia experimentum nihil aliud esse videtur quam accipere aliquid ex multis in memoria retentis”. *In II Post. Anal.*, lec.20, n.592.

considera aquello sin considerar los singulares; y toma esto común como principio del arte y de la ciencia. Por ejemplo, mientras un médico considera que esta hierba sanó a Sócrates de la fiebre, y a Platón, y a muchos otros hombres singulares, hay experiencia. Pero cuando su consideración asciende a que tal especie de hierba sana a los afiebrados, esto se toma como cierta regla del arte de la medicina”¹²¹.

La *inducción* es actividad propia de la inteligencia: es ella la única capaz de universalizar la experiencia porque puede conocer la causa, y así puede convertir una proposición general en un principio necesario. *Pero la experiencia viene preparada por la cogitativa.*

La cogitativa reconoce lo común en los múltiples recuerdos y lo compara: ‘esta hierba quito la fiebre a Sócrates’ y ‘la misma hierba’ a otro individuo que también es hombre, y así a muchos otros hombres. El reconocer en cada caso el mismo tipo de hierba y la misma especie de individuo y la misma relación entre ambos, es obra de la cogitativa. Pero en el ejemplo propuesto interviene claramente el intelecto: la cogitativa reconoce la misma clase de individuo en cada uno de los recuerdos, y por eso reconoce, en cada uno, un hombre, pero la unidad de cada uno de ellos en la especie *hombre* se establece en la medida en que existe ya el concepto de hombre; de manera análoga existe ya el concepto (aunque sea vago y confuso) de *hierba* y quizá de *esta especie* de hierba. El reconocer en cada caso individual la misma *especie* es obra de la cogitativa, pues sólo ella puede alcanzar a los individuos y lo común de los individuos; pero la unidad por la cual la cogitativa compara, parece estar ya dada en ciertos conceptos simples, anteriormente aprehendidos.

Ciertamente el principio universal y necesario que forma el entendimiento no existe antes de la inducción; y la formación de tal principio (que supone también una abstracción, un separar de los individuos singulares y materiales) depende de la adecuada preparación de la experiencia, mediante la comparación de múltiples recuerdos semejantes. Podemos afirmar que, para la inducción de los principios, el intelecto requiere la actividad preparatoria de la cogitativa; de modo que esta actividad, va no desde el entendimiento hacia el singular imaginado, sino desde las imágenes organizadas y comparadas entre sí hacia la operación del intelecto. Sin embargo, también se ve claro que esta actividad organizadora de la cogitativa depende de ciertos conceptos, al menos ciertos conceptos simples previos, aunque no siempre claros y distintos.

¹²¹ “Sed tamen experimentum indiget aliqua ratiocinatione circa particularia, per quam confertur unum ad aliud, quod est proprium rationis. Puta cum aliquis recordatur quod talis herba multoties sanavit multos a febre, dicitur esse experimentum quod talis sit sanativa febris. Ratio autem non sistit in experimento particularium, sed ex multis particularibus in quibus expertus est, accipit unum commune, quod firmatur in anima, et considerat illud absque consideratione alicuius singularium; et hoc commune accipit ut principium artis et scientiae. Puta quamdiu medicus consideravit hanc herbam sanasse Socratem febrientem, et Platonem, et multos alios singulares homines, est experimentum; cum autem sua consideratio ad hoc ascendit quod talis species herbae sanat febrientem simpliciter, hoc accipitur ut quaedam regula artis medicinae”. *In II Post. Anal.*, lec.20, n.592.

Vuelven a surgir problemas: ¿para la aprehensión de *todos* los principios universales es precisa una previa *experiencia*, entendida como comparación de múltiples recuerdos? ¿O sólo para la inducción de los principios de las ciencias *empíricas*? ¿Qué hay que decir de los primeros principios lógicos y metafísicos, aquellos que son evidentes *per se* y *quoad nos*? La evidencia y necesidad de éstos se conoce inmediatamente conocido el significado de sus términos. ¿Y qué decir de los principios matemáticos? Santo Tomás afirma claramente que la aprehensión de estos principios *requiere imaginación, pero no, experiencia*¹²².

Los principios que requieren experiencia son los principios universales de las ciencias naturales y de las artes, es decir, aquellas proposiciones universales y necesarias acerca de las cosas sensibles cuya verdad no se *deduce* de otras proposiciones, sino que se conoce en las cosas naturales mismas, no en cuanto son entes, sino en cuanto poseen *tal naturaleza*. Para la inducción de tales principios se requiere experiencia, es decir, muchos recuerdos de lo mismo, puesto que la misma repetición manifiesta al entendimiento que el fenómeno estudiado tiene por causa la naturaleza (y no la singularidad del sujeto) y que, por tanto, posee necesidad.

3. 2. 2. 3. Captación de los principios generales de la acción práctica y poética.

También se precisa la experiencia, y de manera aún más evidente, para inducir los principios de la acción práctica.

No hablamos ahora de los principios universales de la acción práctica, como ‘haz el bien y evita el mal’, sino de aquellas reglas generales que nos permiten conocer dónde se encuentra *normalmente* el bien o el mal, tanto si lo que se intenta es la perfección del hombre como si lo intentado es la perfección de la obra. Casi todas las reglas generales de la acción, que pueden actuar como *premisas menores* en los razonamientos prácticos (tanto de orden moral como de orden técnico), los propone la cogitativa a partir de la experiencia. En este campo el papel de la cogitativa es innegable.

Santo Tomás explica que los jóvenes no suelen ser prudentes porque la prudencia no versa sólo acerca de principios universales, sino también “acerca de principios singulares, que *se nos hacen conocidos por experiencia*. Pero el joven no puede ser experto, porque para la experiencia se requiere mucho tiempo”¹²³.

Como facultad que aprehende los principios singulares del obrar la cogitativa se asemeja máximamente al *intelecto*, porque aquellos principios no se deducen de ningún razonamiento sino que se captan por experiencia sensible, y se presentan como evidentes por esa misma experiencia¹²⁴.

¹²² Cfr. *In VI Ethic.*, lec.7, nn.1209-1211.

¹²³ “Non autem videtur quod iuvenis fiat prudens. Cuius causa est quia prudentia est circa singularia quae fiunt nobis cognita per experientiam. Iuvenis autem non potest esse expertus, quia ad experientiam requiritur multitudo temporis”. *In VI Ethic.*, lec.7, n.1208.

¹²⁴ “Vis cogitativa vocatur ‘intellectus’ secundum quod habet absolutum iudicium de singularibus”. *In VI Ethic.*, lec.9, n. 1225; cfr. lec.7, n.1214-1215.

Así, por ejemplo, ‘honrar padre y madre’ supone en su aplicación práctica reconocer cuáles son las acciones de respeto y cuáles las de insolencia. Esto requiere cierto aprendizaje, en algunos aspectos muy breve, y en otros a través de un largo periodo de tiempo. Pronto el niño aprende que ‘sacar la lengua’ es un desprecio, no requiere comparar más que unas pocas situaciones y la reacción del afectado ante ella. En cambio, distinguir en qué situaciones una carcajada es adecuada y señal de amistad, y cuándo es señal de desprecio requiere un poco más de experiencia.

Comprender qué conviene hacer en cada situación supone no sólo conocer los principios universales del obrar, sino la situación particular y las *reacciones* que se pueden esperar en cada circunstancia. No sólo se debe conocer la ley universal que se debe cumplir, sino la acción particular que se precisa para atenerse al principio. Y esto supone experiencia, y la experiencia, la actividad *collativa* de la cogitativa.

La experiencia, pues, requiere de la confrontación de muchas situaciones semejantes, que permiten aprender ‘lo que se espera’ de cada individuo en concreto, personas o cosas. Esta experiencia va perfeccionando el juicio de la cogitativa y va constituyendo un hábito en ella, por el cual capta *rápidamente* la *intentio* de cada situación concreta, la conveniencia o la inconveniencia de lo percibido y de las acciones que se pueden realizar. Dicho hábito es parte de la prudencia, la cual, ciertamente, es virtud intelectual y, por tanto, inhiere en el entendimiento como en su sujeto principal; pero, puesto que su actividad se refiere a las acciones concretas, es preciso que afecte también a la cogitativa y esté en ella como en sujeto secundario¹²⁵.

Evidentemente, la cogitativa también debe intervenir en la actividad artística y técnica, de un modo análogo a como interviene en la actividad moral. También se requiere experiencia para la correcta ejecución de las artes y de las técnicas, puesto que éstas tienen por objeto lo *particular operable*, y por tanto, no pueden quedarse en meros juicios universales, porque la acción es singular y se ejerce sobre singulares.

Todo lo ‘particular operable’, es decir, todo lo que se ‘ha de hacer’ requiere cierto grado de deliberación, a saber, requiere un razonamiento práctico. Y el razonamiento práctico no puede realizarse sin intervención de la cogitativa, que capta los principios singulares de la acción. Ahora bien, esta captación se perfecciona por medio de la memoria y de la experiencia; y por este motivo – explica el Angélico– el Filósofo afirmaba que los ancianos, los expertos y los prudentes deben ser escuchados: porque ellos *ven* los principios que deben guiar la acción¹²⁶.

¹²⁵ Cfr. *Summa Theol.*, 2-2, q.47, a.3 ad 3.

¹²⁶ Cfr. *In VI Ethic.*, lec.9, n.1254.

3. 2. 2. 3. *La aplicación del universal al particular en los razonamientos*¹²⁷.

“De otro modo se continúa la mente en los singulares, según que el movimiento que va del alma a las cosas comienza en la mente y sigue en la parte sensitiva, en la medida en que la mente rige las potencias inferiores, y así alcanza a los singulares mediante la razón particular, que es cierta potencia individual, que por otro nombre se llama cogitativa y tiene un órgano determinado en el cuerpo, la parte media de la cabeza. Pues la sentencia universal que tiene la mente de las cosas que se han de hacer, no se puede aplicar al acto particular sino por alguna potencia intermedia que aprehenda el singular; de manera que pueda realizarse el silogismo, cuya mayor es una proposición universal (sentencia de la mente), pero cuya menor es la proposición singular (aplicación de la razón particular), mientras que la conclusión es la elección de la acción singular”¹²⁸.

Todo razonamiento que concluya en un juicio particular requiere de la intervención de la cogitativa, no sólo porque la premisa menor debe ser particular, sino también porque el paso de las premisas a la conclusión particular supone la intervención de la *ratio particularis*, que puede aplicar lo universal sobre lo particular.

La aplicación de un concepto simple universal sobre un singular material requiere la ‘conversión a la imagen’, posible en cuanto existe un sentido capaz de captar la *intentio particularis* de la imagen. Gracias a esta *conversio* el intelecto puede decir afirmar que ‘Sócrates es hombre’ o ‘es hijo de Diaro’. Pero así como la cogitativa permite al intelecto comprender el singular percibido dentro del universal, así también permite la *inclusión* de la proposición particular dentro del principio universal (concepto complejo), de modo que se pueda deducir una conclusión particular.

‘Honrar padre y madre’ es el principio universal; ‘este que ahora veo es mi padre’ es juicio de la cogitativa; por tanto, ‘a éste que ahora veo debo honrarlo y respetarlo’ constituye la conclusión de la razón universal con el auxilio de la razón particular. Algo semejante sucede en el caso de la aplicación de las ciencias especulativas sobre los hechos particulares. “Todos los cuerpos pesados tienden hacia abajo”, “Éste es un cuerpo pesado”: “Este tenderá a caer si lo levanto”.

Se trata de una actividad plenamente *racional* de la cogitativa, que se llama *ratio particularis* “secundum quod discurrit ab uno ad aliud”¹²⁹. Y la

¹²⁷ Cfr. *Summa Theol.*, 1, q.81 a.3; *In VI Ethic.*, lec.1, n.1123; lec. 9, n. 1249 y ss.

¹²⁸ “Alio modo continuatur (mens singularibus) secundum quod motus qui est ab anima ad res, incipit a mente et procedit in partem sensitivam, prout mens regit inferiores vires; et sic singularibus se immiscet mediante ratione particulari, quae est potentia quaedam individualis, quae alio nomen dicitur cogitativa et habet determinatum organum in corpore, scilicet mediam cellulam capitis. Universalem vero sententiam quam mens habet de operabilibus, non est possibile applicari ad particularem actum nisi per aliquam potentiam mediam apprehendentem singularem, ut fiat quidam syllogismus, cuius maior sit universalis, quae est sententia mentis; minor autem singularis quae est applicatio particularis rationis; conclusio vero electio singularis operis”. *De Verit.*, q.10, a.5.

¹²⁹ *In VI Ethic.*, lec.9, n.1255.

dirección del proceso va desde la razón universal hacia el singular material, de modo que tal razonamiento siempre supone la previa formación de conceptos y juicios universales.

3. 2. 2. 4. *La dirección de la razón sobre las operaciones singulares.*

“La disposición que el hombre sabio hace de las acciones singulares, la hace por la mente mediante la potencia cogitativa, a la cual le corresponde conocer las intenciones singulares”¹³⁰.

Para el hombre todas sus acciones, de uno u otro modo, tienen el carácter de *medios* en orden al fin último; de ahí que todas sus acciones presupongan, en mayor o menor medida, algún modo de deliberación previa, cierto razonamiento que permita al alma ordenar esas acciones hacia aquel bien que ama como fin último, y decidirse finalmente por la ejecución de alguna de ellas. Este razonamiento práctico, que puede alcanzar, en la realidad, complejidades insospechadas, tiene una estructura básica bastante sencilla: existe una premisa universal, que señala de manera general los medios universales en orden al fin último, y una premisa particular, en la cual se aplica el concepto universal a un caso particular. De ambas premisas se sigue una conclusión en la cual se manifiesta lo que está *bien* hacer en ese momento para alcanzar el fin. Según este juicio intelectual, la voluntad impera sobre sí misma y sobre las demás potencias para ejecutar el acto que la razón ha aprobado como bueno. Jamás la voluntad puede obrar en contra de este juicio último de bondad, porque su objeto propio es el bien y no puede buscar si no lo que se le presenta como bueno.

“Es preciso saber que en este proceso (el del razonamiento práctico) hay dos opiniones. Una, *universal*, como, por ejemplo: ‘todo lo deshonesto debe ser evitado’. Otra, *singular*, referida a aquellas cosas que son conocidas propiamente por el sentido, por ejemplo: ‘esta acción concreta es deshonesto’. Cuando de ambas opiniones se hace una única razón, es preciso que se siga una conclusión. Pero, en los razonamientos especulativos, el alma sólo *dice* la conclusión: en cambio, en los operativos, inmediatamente la realiza”¹³¹.

La cogitativa ocupa un papel preponderante en este discurso práctico de la mente, pues las acciones se refieren siempre a lo singular y justamente a este sentido interior le compete el reconocimiento de lo universal en los individuos y en los casos particulares. La cogitativa conoce la *intentio individualis* mediante un proceso de comparación de recuerdos semejantes, es decir, mediante la *experiencia*: la situación concreta, las diversas reacciones que se pueden esperar de los individuos que aparecen en escena, la propia disposición del sujeto en ese momento, los diversos efectos que pueden producir las cosas, la naturaleza del

¹³⁰ “Dispositio sapientis de singularibus non fit per mentem nisi mediante vi cogitativa, cuius est intentiones singulares cognoscere”. *De Verit.*, q.10, a.5 ad 2.

¹³¹ “Oportet scire quod in eius processu est duplex opinio. Una quidem universalis, puta omne inhonestum est fugiendum. Alia autem singularis circa ea quae proprie secundum sensum cognoscuntur, puta, hoc est inhonestum. Cum autem ex his duabus opinionibus fiat una ratio, necesse est quod sequatur conclusio. Sed in speculativis anima solum dicit conclusionem. In factivis autem statim operatur ea”. *In VII Ethic.*, lec.3, nn. 1345-1346.

objeto o de la acción individual que se va a realizar, constituyen percepciones de la cogitativa. El juicio ‘esta acción concreta es deshonesta’ o ‘tal palabra puede ser hiriente para esta persona’ pertenecen al ámbito de las captaciones cogitativas, que con el tiempo y la experiencia pueden volverse bastante rápidas y certeras. La captación concreta de la bondad o maldad de las cosas y de las acciones está a cargo de la cogitativa.

¿Sólo la cogitativa percibe la bondad o la maldad de las cosas? No, por encima de ella, el entendimiento *entiende* lo que es bueno y lo que es malo, aún más, *lo que es* el bien y *lo que es* el mal; pero lo entiende *en universal*, y en universal lo presenta a la voluntad como un bien amable o como un mal rechazable. Pero también, por debajo de la cogitativa, la imaginación y los sentidos externos pueden captar, a su manera, la bondad o la maldad de algo: bueno será aquello que *sienten* como placentero, o que la imaginación representa como tal; malo, lo que produzca dolor o se represente como doloroso.

Por su parte, los apetitos, tanto el sensitivo como el intelectual, son movidos por el bien aprehendido sensitiva o intelectivamente, según corresponda. Así, pues, tales apetitos son movidos por naturaleza por aquellas potencias aprehensivas que les presenten sus objetos propios: el bien sensible o el bien inteligible. La inteligencia presenta a la voluntad el bien inteligible, que es el bien en universal. La voluntad adhiere a principios tales como ‘debe evitarse lo deshonesto’ o ‘debe procurarse el bien de la patria aún a costa de la propia vida’, porque la inteligencia le presenta a la voluntad el valor y la amabilidad de la honestidad y de la justicia: por su inteligencia el hombre puede reconocer dónde se encuentra la perfección de la vida humana, o cuál es el valor de la patria y de la comunidad de los hombres. Al bien *en universal* que el intelecto presenta a la voluntad, ésta se adhiere con un amor intelectual. Por su parte, los bienes que los sentidos reconocen son todas aquellas cosas que reporta placer; y las facultades que presentan y representan este bien son –como ya se ha dicho– los sentidos externos y la imaginación, cuyo *juicio de bondad* mueve directamente al apetito concupiscible.

¿Cómo puede influir la cogitativa en el apetito sensitivo y en el intelectual, si su objeto no es propiamente ni el bien sensible ni el bien inteligible?

Ciertamente la cogitativa no puede presentar a la voluntad su objeto, que es el bien en universal, porque no lo conoce, pero en cuanto permite subsumir el particular en el universal, la cogitativa posibilita que la inteligencia *reconozca* en esta cosa o acción singular una *concreción* o *materialización* del bien conocido en universal. La inteligencia entiende que ‘es bueno conservar la salud’, la cogitativa reconoce que ‘este alimento conserva la salud’; la inteligencia sabe que ‘debe evitarse la injusticia’ y la cogitativa reconoce que ‘esta acción concreta es injusta’. La cogitativa no puede mover directamente a la voluntad a amar un determinado bien simplemente porque la voluntad tiene por objeto el bien *entendido*, pero *puede hacer que la voluntad reconozca en ‘esta cosa singular’ el bien que ama en universal*, y entonces la voluntad ama también aquella cosa singular concreta. De esta manera, influye la actividad de la cogitativa en el amor de la voluntad y en el juicio de la razón.

Para ser exactos debemos decir que la cogitativa, más que influir sobre la razón, se encuentra guiada por ella: la cogitativa se encuentra, por naturaleza, ordenada a someterse al gobierno de la razón¹³². Todo el trabajo comparativo de la cogitativa sobre las situaciones concretas se encuentra orientado por la razón, que hace que este sentido interno atienda aquellos aspectos que la razón (inteligencia y voluntad) quieren atender. Así, concebido el principio universal práctico, la cogitativa se aplicará a determinar el cumplimiento o no-cumplimiento de este principio en una situación y decisión concreta. Y puesto que la razón gobierna por naturaleza sobre la cogitativa, dicho sentido será el medio por el cual la razón pueda influir sobre los apetitos inferiores, presentándoles determinadas acciones u objetos concretos como buenos o como malos según un juicio *sensible* y *particular*, que el apetito sensitivo puede *comprender*: el juicio de la cogitativa.

Así, pues, como nexo natural entre la parte superior del alma y los apetitos sensitivos se encuentra la cogitativa; y sin embargo, esta mutua influencia entre razón y sensualidad puede establecerse también por otras vías.

3. 3. La mutua influencia entre la razón y el apetito sensitivo.

“Las pasiones del alma pueden referirse de dos maneras al juicio de la razón. Una, *antecedentemente*, y en este caso, como *oscurecen* el juicio de la razón, del cual depende la bondad del acto moral, disminuye la bondad del acto. (...) La otra manera, *consiguientemente*; y esto de dos modos. Primero, a modo de *redundancia*, a saber: porque, cuando la parte superior del alma se mueve hacia alguna cosa intensamente, sigue su movimiento también la parte inferior; y así, la pasión que surge de modo consiguiente en el apetito sensitivo es señal de una voluntad más intensa, y, por tanto, indica mayor bondad moral. Segundo, a manera de *elección*; esto es, cuando el hombre por el juicio de la razón procura ser afectado por una pasión para, mediante la cooperación del apetito sensitivo, obrar más prontamente; y en este caso la pasión del alma aumenta la bondad de la acción”.¹³³

En este pasaje –cuya intención primordial es mostrar de qué manera influyen las pasiones en la moralidad de los actos humanos– el Angélico nos presenta claramente las dos *direcciones* en las que se establece la mutua relación entre las pasiones y la parte racional del alma, pues el apetito sensitivo se refiere a la razón (inteligencia y voluntad), ya sea *influyendo sobre* ésta (pasiones

¹³² Cfr. *Summa Theol.*, 1, q.81, a.3.

¹³³ “Passiones animae dupliciter se posuunt haber ad iudicium rationis. Uno modo, antedecenter. Et sic, cum obnubilent iudicium rationis, ex quo dependente bonitas moralis actus, diminuunt actus bonitatem (...). Alio modo se habent consequenter. Et hoc dupliciter. Uno modo, per modum redundantie: quia scilicet, cum superior pars animae intense movetur in aliquid, sequitur motum eius etiam pars inferior. Et sic passio existens consequenter in appetitu sensitivo, est signum intensionis voluntatis. Et sic indicat bonitatem moralem maiorem. Alio modo, per modum electionis: quando scilicet homo es iudicio rationis eligit affici aliqua passione, ut promptius operetur, cooperante appetitu sensitivo. Et sic passio animae addit ad bonitatem actionis”. *Summa Theol.*, 1-2, q.24, a.3 ad 1.

antecedentes), ya sea *recibiendo la influencia* de la parte racional sobre sus propios actos (pasiones consecuentes).

Analizaremos brevemente estos dos modos de influencia debido a su papel relevante en la determinación del amor del corazón del hombre, pues la persona humana no ama ni sólo desde la razón ni sólo desde el sentido, sino que, cuando su amor es perfecto, el apetito superior y el inferior llevan un movimiento acorde.

3. 3. 1. *Influencia de la razón sobre el apetito sensitivo.*

“El irascible y el concupiscible *obedecen* a la parte superior, en la cual residen el entendimiento, o razón, y la voluntad, de dos maneras: una, con respecto a la *razón*; otra, con respecto a la *voluntad*. Así, obedecen a la razón en cuanto a sus mismos actos. En los animales el apetito sensitivo está ordenado, por naturaleza, a ser movido por la potencia estimativa, y así la oveja teme al lobo porque le estima como enemigo suyo. Pero, como anteriormente hemos dicho, el hombre tiene, en lugar de la estimativa, la cogitativa, llamada por algunos, *razón particular*, porque compara las intenciones individuales; de manera que en el hombre, por naturaleza, el apetito sensitivo es movido por ella. Ahora bien, la razón particular es movida y dirigida naturalmente por la razón universal, y por esto, en la argumentación silogística se deducen de las proposiciones universales conclusiones particulares. Por tanto, es evidente que la razón universal impera el apetito sensitivo, que se divide en concupiscible e irascible, y que este apetito le obedece. (...) Lo que puede experimentar cada uno en sí mismo, pues recurriendo a algunas consideraciones universales se mitigan o exacerban la ira, el temor y otras pasiones similares.

Igualmente el apetito sensitivo se subordina a la voluntad en el orden de la ejecución, que se realiza por la fuerza motriz. En los animales, a la actividad concupiscible e irascible sigue inmediatamente el movimiento; por ejemplo, en la oveja, que huye al instante por temor al lobo; pues no hay en ellos un apetito superior que oponga resistencia. El hombre, en cambio, no se mueve inmediatamente a impulso del apetito irascible y concupiscible, sino que espera el imperio de la voluntad, que es el apetito superior. Pues en todas las potencias motoras ordenadas la una a la otra, la segunda no se mueve sino en virtud de la primera; por eso el apetito inferior no basta para mover mientras que el superior no lo consienta”¹³⁴

¹³⁴ “Irascibilis et concupiscibilis obediunt superiori parti, in qua est intellectus sive ratio et voluntas, dupliciter: uno modo quidem, quantum ad rationem; alio vero modo, quantum ad voluntatem. Rationi quidem obediunt quantum ad ipsos suos actus. Cuius ratio est, quia appetitus sensitivus in aliis quidem animalibus natus est moveri ab aestimativa virtute; sicut ovis aestimans lupum inimicum, timet. Loco autem aestimativae virtutis est in homine, sicut supra dictum est, vis cogitativa; quae dicitur a quibusdam *ratio particularis*, eo quod est collativa intentionum individualium. Unde ab ea natus est moveri in homine appetitus sensitivus. Ipsa autem ratio particularis nata est moveri et dirigi secundum rationem universalem: unde in syllogisticis ex universalibus propositionibus concluduntur conclusiones singulares. Et ideo patet quod ratio universalis imperat appetitui sensitivo, qui distinguitur per concupiscibilem et irascibilem, et hic

Como inclinación consiguiente a la aprehensión de los sentidos, al apetito sensitivo también le compete ser *una deficiente participación* no ya de la inteligencia, sino del apetito que se sigue de la inteligencia, *la voluntad*. El apetito sensitivo existe al modo de una voluntad deficientemente participada, y Santo Tomás no duda, por esto, en llamar *voluntario imperfecto* al acto de apetencia sensible¹³⁵. Como *participación* del apetito superior, corresponde a la potencia apetitiva sensible el poseer un movimiento propio, una operación que se determina desde su objeto proporcionado, la forma sensible del bien, y que puede brotar en el sujeto con independencia de la influencia de la voluntad finita. Como *deficiente* participación, las apetencias sensitivas surgen de manera necesaria, sin que el sujeto pueda determinarlas en orden a un fin reconocido como tal, a no ser bajo la dirección de una inteligencia. De aquí que toda la actividad de los apetitos sensitivos esté llamada, por naturaleza, a subordinarse al imperio de la voluntad y de la razón, pues sus actos tienden a la racionalidad como lo imperfecto tiende a lo perfecto.

Pero el dominio de la razón sobre los actos del apetito sensitivo (que son las *pasiones* y las *mociones* en orden a la acción) se ejerce desde dos *frentes*, como el santo doctor lo explica: por parte de la *inteligencia* (o *razón*), que influye en la configuración del *objeto* de las pasiones, y por parte de la *voluntad*, que influye directamente en el *ejercicio* de la pasión y de las mociones exteriores consecuentes.

¿Cómo domina la *inteligencia* sobre las pasiones? Presentándole a los apetitos cierto objeto sensible como bueno o como malo según la consideración de la cogitativa. “El intelecto o razón conoce, en universal, el fin al cual ordena, imperándolos, el acto del concupiscible y el acto del irascible. Pero aplica este conocimiento universal a lo singular *mediante la cogitativa*”¹³⁶. Por naturaleza, el apetito sensitivo puede ser movido no sólo por los sentidos externos y por la imaginación, sino *también por la cogitativa*, pues ésta puede presentarle a aquél el bien aprobado por la razón de un modo sensible y singular. El bien que presentan

appetitus ei obedit . (...) Hoc etiam quilibet experiri potest in seipso: applicando enim aliquas universales considerationes, mitigatur ira aut timor aut aliquid huiusmodi, vel etiam instigatur.

Voluntati etiam subiacet appetitus sensitivus, quantum ad executionem, quae fit per vim motivam. In aliis enim animalibus statim ad appetitum concupiscibilis et irascibilis sequitur motus, sicut ovis timens lupum statim fugit: quia non est in eis aliquis superior appetitus qui repugnet. Sed homo non statim movetur secundum appetitum irascibilis et concupiscibilis; sed expectatur imperium voluntatis, quod est appetitus superior. In omnibus enim potentiis motivis ordinatis, secundum movens non movet nisi virtute primi moventis: unde appetitus inferior non sufficit movere, nisi appetitus superior consentiat”. *Summa Theol.*, 1, q.81, a.3.

También –continúa Santo Tomás- la *voluntad* puede dominar sobre el apetito sensitivo, o mejor dicho, sobre el *ejercicio* o el *movimiento exterior* que proviene de la inclinación sensible; porque el apetito sensitivo del hombre no puede mover nada sin el consentimiento de la voluntad

¹³⁵ Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, q.6, a.2.

¹³⁶ “Intellectus sive ratio cognoscit in universali finem ad quem ordinat actum concupiscibilis et actum irascibilis imperando eos. Hanc autem cognitionem universalem mediante vi cogitativa ad singulariam applicat”. *De Verit.*, q.10, a.5 ad 4.

los sentidos externos y a la imaginación es el placer; el bien que capta y presenta la cogitativa es la conveniencia de una cosa singular en su referencia a un Bien Universal. La cogitativa puede presentar como bueno al apetito sensitivo ciertas cosas particulares *en cuanto caen dentro de un Bien Universal*.

Gracias a esta intervención de la cogitativa, está bajo el dominio del hombre el aplacar o exacerbar las pasiones mediante consideraciones intelectuales (*reflexionando*, como se dice normalmente); así, una persona que aprecia el señorío racional de su propia conducta, cuando está airada, puede aplacar su ira con la consideración de que no es bueno ni racional dejarse llevar y dominar por una tendencia inferior. ¿Cómo puede influir así la inteligencia sobre una tendencia cuyo objeto es siempre un bien particular y sensible, y no el Bien Universal de la *racionalidad*? Porque la cogitativa, juzgando de lo particular bajo la guía del juicio universal, encuentra en tal acción concreta una maldad o una bondad concreta y singular, una bondad o maldad que se hacen, en cierto modo, *perceptibles* para el sentido, y que sin embargo, tienen su medida en aquel Bien Universal que ama la voluntad.

A esta mediación de la cogitativa se debe también la existencia en el apetito sensitivo de las llamadas concupiscencias *racionales* o *no-naturales*: deseos del apetito sensitivo respecto a bienes *sensibles*, pero *indiferentes* en sí mismos para la naturaleza del individuo, y que llegan a ser sensiblemente amados a causa de cierta consideración racional. “En el hombre no sólo existe la razón universal, que pertenece a la parte intelectual, sino también la razón particular, que pertenece a la parte sensitiva, como se ha dicho. Y en este concepto, incluso la concupiscencia que se da *acompañada de razón* puede pertenecer al apetito sensitivo”¹³⁷.

Pero la inteligencia influye en los apetitos sensitivos no sólo mediante la cogitativa, sino también mediante los demás sentidos internos superiores, especialmente la *imaginación*, porque la inteligencia puede intervenir en la actividad de la imaginación y formar ciertas imágenes según lo impere. “Los sentidos exteriores requieren, para su acto, de la inmutación de las cosas sensibles, cuya presencia no depende de la potestad de la razón; pero las potencias interiores, tanto apetitivas como aprehensivas, no requieren de las cosas exteriores. Y por esto se someten al imperio de la razón, que puede no sólo instigar o mitigar el afecto del apetito, sino también formar las representaciones de la imaginación”¹³⁸. Por este dominio sobre las imágenes, es posible que el hombre domine también sus pasiones, evitando formar ciertas imágenes o procurando formar otras, pues “el apetito sensitivo puede ser movido por la razón universal

¹³⁷ “In homine non solum est ratio universalis, quae pertinet ad partem intellectivam; sed etiam ratio particularis, quae pertinet ad partem sensitivam, ut in primo libro dictum est. Et secundum hoc, etiam concupiscentia quae est cum ratione, potest ad appetitum sensitivum pertinere”. *Summa Theol.*, 1-2, q.30, a.3 ad 3.

¹³⁸ “Sensus exteriores indigent ad suos actus exterioribus sensibilibus, quibus immutentur, quorum praesentia non est in potestate rationis. Sed vires interiores, tam appetitivae quam apprehensivae, non indiget exterioribus rebus. Et ideo subduntur imperio rationis, quae potest non solum instigare vel mitigare affectus appetitivae virtutis, sed etiam formare imaginativae virtutis phantasmata”. *Summa Theol.*, 1, q.81, a.3 ad 3.

también mediante la imaginación particular”¹³⁹. Así, por ejemplo, una persona que tiene miedo ante un dolor inminente (una operación, una actividad peligrosa, etc.) puede dominar su miedo procurando no imaginar aquel dolor e imaginando, en cambio, alguna consecuencia positiva agradable. Esto ya no es una consideración universal, sino simplemente la intervención de la inteligencia en la formación de unas imágenes sensibles o de otras, y por tanto, de unos juicios sensibles o de otros.

Ahora bien, no sólo la inteligencia, sino la voluntad puede influir directamente sobre las *pasiones* y las *mociones* del apetito sensitivo, y su influencia se ejerce bajo dos conceptos: por *redundancia* o por *elección*.

Por *redundancia* de afectos, la voluntad influye en el apetito sensitivo comunicándole a éste su propio estado y su propio amor, puesto que, siendo el apetito sensitivo cierta participación del apetito superior, le compete por naturaleza seguir su influjo: aquello que la voluntad quiere con extrema intensidad no puede dejar de influir en las apetencias inferiores. Y así, lo que alegra en gran medida a la voluntad no puede dejar de confortar al cuerpo y hacerlo *sentirse* gozoso: la noticia del éxito de una persona muy amada, el logro de una meta que ha significado muchos años de sacrificio, encontrar una verdad que se ha buscado con ansias... *reconfortan* el ánimo, no sólo la voluntad, sino toda la sensibilidad del individuo; y lo mismo debe decirse de las demás afecciones de la voluntad: todo lo que afecte intensamente a la voluntad acaba traducándose en alguna pasión. Quizás por esta influencia a modo de redundancia pueda explicarse la experiencia de muchos mártires, que parecían no sentir los tormentos por el gozo de verse unidos a la pasión de Cristo; también quizás se deba a esta causa, la existencia de ciertos estados patológicos en el ser humano (algunas depresiones y desequilibrios psicológicos) que no parecen tener explicación exterior alguna.

Pero la voluntad también puede dominar sobre el apetito sensitivo *por elección*, y esto de dos maneras: *directa* o *indirectamente*. La elección de la voluntad influye *directamente* sobre las *mociones* del apetito sensitivo, pues – como explica Santo Tomás en el artículo antes citado– las pasiones sensibles no pueden mover a nada sin el consentimiento de la voluntad ¿Por qué? Porque a ella le compete dirigir las acciones de la persona hacia su fin último; y en cambio, el apetito sensitivo, se dirige necesariamente y siempre hacia bienes particulares. En definitiva, por mucho que una persona desee sensiblemente hacer una cosa, o sienta un impulso tremendo de huir por el miedo a un peligro físico que se avecina, o sienta cualquier otra pasión parecida y el impulso de actuar conforme a ella, sin embargo, mientras la voluntad no consienta el movimiento, la persona no realiza acción alguna y puede incluso realizar acciones contrarias a tales impulsos.

Por otra parte, de manera *indirecta* o con dominio *político*, la voluntad puede influir sobre las pasiones a través de la razón, pues por su voluntad el hombre *elige* ser afectado o no ser afectado por tal o cual pasión para actuar con más eficiencia. Esta influencia por elección es *indirecta*, porque la voluntad no

¹³⁹ “Et praeterea appetitus sensitivus potest etiam a ratione universali moveri, mediante imaginatione particulari”. *Summa Theol.*, 1-2, q.30, a.3 ad 3.

puede imperar directamente *sentir* tal o cual pasión, pero puede imperar a la inteligencia, a la cogitativa y a la imaginación, para que consideren y representen aquellos juicios e imágenes que pueden provocar una determinada pasión. Con esto se hace manifiesto que la influencia de la inteligencia y de la razón sobre los afectos sensibles sólo es posible mediante el concurso de la voluntad, que impera libremente sobre los objetos que ha de considerar la razón. Por este motivo, afirma el Angélico que toda pasión *consecuente* al acto de la razón aumenta la moralidad del acto (su bondad o su maldad), porque siempre implican la adhesión de la voluntad a un determinado bien como a su fin, es decir, un amor voluntario y libre, amor que es la raíz de toda rectitud y de todo desorden moral en el obrar.

3. 3. 2. *Influencia de los apetitos inferiores sobre la razón y la voluntad*

Si existe una influencia consecuente de la razón sobre las pasiones y las mociones de los apetitos inferiores, existe también una influencia *antecedente* de éstos sobre los actos de la voluntad y de la inteligencia. El primer modo de influencia (de la razón sobre las pasiones) corresponde al orden normal de relación entre el apetito inferior y el superior: la naturaleza humana está ordenada a que la razón y la voluntad dominen todas las potencias inferiores. De aquí que la parte intelectual del alma tenga poder no sólo de reprimir algunas pasiones, sino de *incentivar* otras y de orientarlas todas hacia el pleno desarrollo del ser humano. En cambio, la influencia de las pasiones sobre la razón es contraria al orden normal de la naturaleza, y posible sólo por la debilidad de la razón en el hombre, que ni conoce su verdadero fin último ni adhiere a él con todas sus fuerzas. En una persona que conoce y ama perfectamente a Dios no existe esa división interior que producen los apetitos inferiores, pues lo que su voluntad quiere lo quiere también su sensualidad, por redundancia y por elección.

Pero, si dicha influencia es contraria al orden y funcionamiento normal de la naturaleza humana, ¿cómo puede ser posible? Porque los apetitos de la sensualidad poseen objetos y movimientos propios, que pueden presentarse con independencia de la razón, y por esto mismo, pueden oponerse a su impulso e interferir en su actividad.

“Dice el Filósofo que ‘en el animal (viviente sensitivo) se observa tanto el poder despótico como el político; pues el alma domina al cuerpo con imperio despótico, y el entendimiento al apetito con imperio político y regio’. Dominio despótico es el que se ejerce sobre los siervos, los cuales no tienen posibilidad de resistir en nada el imperio de quien les manda, pues no poseen nada propio; en cambio, el poder político y regio es el que se ejerce sobre los hombres libres, los cuales, si bien están sometidos al gobierno de un jefe, sin embargo, tienen algo propio, que les permite resistir su imperio. Y según esto se dice que el alma domina al cuerpo con imperio despótico, pues los miembros corporales en nada pueden resistir el mandato del alma, sino que, conforme a su deseo, al punto se mueven el pie, la mano, o cualquier otro miembro capaz, por naturaleza, de movimiento voluntario. En cambio, el entendimiento o la razón se dice que imperan al apetito irascible y al concupiscible con imperio político, porque el apetito sensitivo tiene algo propio, que le permite resistir al mandato de la razón. Pues el apetito sensitivo no sólo puede ser movido por la estimativa en los animales y por la cogitativa en el hombre, dirigida ésta por la razón universal, sino

también por la imaginación y los sentidos. De ahí que experimentemos la resistencia que el apetito concupiscible e irascible oponen a la razón, al sentir o imaginar algo deleitable que la razón prohíbe, o algo triste que la razón manda”¹⁴⁰.

En la medida en que los sentidos y la imaginación pueden realizar sus actos con independencia de la razón, en esta medida también pueden realizar juicios sensibles respecto a bienes o males particulares, con independencia del influjo racional: de tales juicios sensibles se originan pasiones al margen del imperio racional, como reacciones independientes de la voluntad de la persona. La existencia de tales pasiones es un hecho de experiencia para todos: ¿quién no ha actuado más de una vez en contra de lo que entendía ser lo mejor y más correcto, llevado quizás por un arrebató de ira, un temor repentino o un deseo sensible intenso? Se cuentan con los dedos de una mano las personas que, en la historia de la humanidad, han tenido perfecto dominio sobre todas sus apetencias sensibles.

¿De qué manera influyen los apetitos inferiores sobre la parte superior del alma?

Puesto que la influencia de los apetitos inferiores sobre la razón es siempre contraria al orden normal de la naturaleza humana, su modo de acción es también siempre *negativo*: el apetito sensitivo no dominado en sus impulsos siempre *impide* el uso de la razón y *obstruye* la actuación de la voluntad. Así se explica que las pasiones antecedentes disminuyan la moralidad del acto (su bondad o su maldad), en la medida en que la voluntad no interviene con plena libertad. Esta acción negativa del apetito sensitivo sobre la razón y la voluntad puede clasificarse según dos modos: como influencia *directa*, ejercida sobre el *juicio práctico* de la razón, y como influencia *indirecta*, ejercida sobre la voluntad y derivada de la influencia directa.

De un modo *directo*, el apetito sensitivo influye *sobre el razonamiento práctico*, mediante las pasiones que *oscurecen* el juicio racional pudiendo llegar hasta casi impedirlo del todo.

¹⁴⁰ “Sicut Philosophus dicit in I *Politicorum*, ‘est quidem in animali contemplari et despoticum principatum, et politicum: anima quidem enim corpori dominatur despotico principatu; intellectus autem appetitui, politico et regali’. Dicitur enim despoticus principatus, quo aliquis principatur servis, qui non habent facultatem in aliquo resistendi imperio praecipientis, quia nihil sui habent. Principatus autem politicus et regalis dicitur, quo aliquis principatur liberis, qui, etsi subdantur regimini praesidentis, tamen habent aliquid proprium, ex quo possunt reniti praecipientis imperio. Sic igitur anima dicitur dominari corpori despotico principatu: quia corporis membra in nullo resistere possunt imperio animae, sed statim ad appetitum animae movetur manus et pes, et quodlibet membrum quod natum est moveri voluntario motu. Intellectus autem, seu ratio, dicitur principari irascibili et concupiscibili politio principatu: quia appetitus sensibilis habet aliquid proprium, unde potest reniti imperio rationis. Natus est enim moveri appetitus sensitivus, non solum ab aestimativa in aliis animalibus, et cogitativa in homine, quam dirigit universalis ratio; sed etiam ab imaginativa et sensu. Unde experimur irascibilem vel concupiscibilem rationi repugnare, per hoc quod sentimus vel imaginamur aliquod delectabile quod ratio vetat, vel triste quod ratio praecipit. Et sic per hoc quod irascibilis et concupiscibilis in aliquo rationi repugnant, non excluditur quin ei obediant”. *Summa Theol.*, 1, q.81, a.3 ad 2.

Recordemos que para la ejecución de una acción humana, se requiere un previo razonamiento que permita a la voluntad reconocer en lo singular el bien que ama o el medio para alcanzar ese bien. La premisa mayor de ese razonamiento será un *principio universal o casi universal* de acción, determinado conforme a aquel bien que el sujeto se ha puesto como fin. Así que la premisa ‘todo lo deshonesto debe ser evitado’ será principio universal de acción para aquel que ama la justicia, o que ama a su prójimo, o a Dios, o todas estas realidades según un orden; en cambio, la premisa ‘todo lo placentero debe ser experimentado’ será principio universal para quien ha puesto en el placer su fin último, y que se ha vuelto indiferente a las realidades superiores. La premisa menor, en cambio, será aquel juicio singular de la cogitativa que permita reconocer en un objeto sensible o en una acción determinada, la concreción del Bien Universal que anhela. Así, cuando entre la premisa universal y la singular se reconoce una conexión real que lleva a una determinada conclusión práctica, entonces, de dicha conclusión se sigue inmediatamente la acción, si nada lo impide. “De manera que, si la opinión universal dice que es preciso gustar de todo lo dulce y, presentada una cosa particular, la opinión singular dice que esta cosa es dulce, es necesario que aquel que puede probarla inmediatamente la coma, si no hay nada que lo impida. Esto es lo que sucede en el silogismo del hombre templado, pues en él la concupiscencia no se opone a lo que la razón propone: ‘todo lo deshonesto debe ser evitado’; y algo semejante ocurre en el intemperante, cuya razón no rechaza lo propuesto por la concupiscencia, que inclina a que se pruebe todo lo deleitable”¹⁴¹.

Una premisa universal, la consideración de un bien singular correspondiente y un juicio práctico último, del cual se sigue necesariamente la acción: éste es el esquema fundamental del razonamiento práctico, supuesta la unidad de las inclinaciones apetitivas. Pero ésta es la estructura fundamental *abstracta* del razonamiento práctico, considerando el caso de una muy perfecta adhesión de la voluntad a un fin, es decir, considerando el caso del perfecto virtuoso o del perfecto vicioso, en los cuales ya no hay oposición entre las tendencias inferiores y las superiores; en el primero, porque de tal manera adhiere al verdadero bien que, por elección y por redundancia, todas sus pasiones concuerdan con el querer de su voluntad y el juicio de su razón, sin que se presenten movimientos contrarios; en el segundo, porque ya el juicio de la razón no opone resistencia alguna a la tendencia de los apetitos inferiores: es el caso del hombre *abestiado* hasta el punto de casi no tener conciencia, aquél que ejecuta sin escrúpulos de ninguna clase todo aquello a que le impulsan sus pasiones. Pero tal parece que el común de los mortales fluctuamos entre la continencia y la incontinencia, con el corazón dividido entre el orden recto de la razón hacia el fin último (cuya bondad no acabamos de reconocer y experimentar) y el anhelo de satisfacer nuestra sensualidad y complacer nuestro orgullo, sintiendo constantemente la oposición de nuestras pasiones (de nuestras *ganas* y de nuestras

¹⁴¹ “Ut si opinio universalis sit quod omne dulce oportet gustare, opinio autem particularis sit quod hoc, demonstrato aliquo particulare, sit dulce, necesse est quod ille qui potest gustare statim gustet, nisi sit aliquid prohibens. Et hoc quidem fit in syllogismo temperati, qui non habet concupiscentiam repugnantem rationi proponenti quod omne inhonestum est vitandum. Et similiter in syllogismo intemperati, cuius ratio concupiscentiae non repugnant proponenti, quae inclinatur ad hoc quod omne delectabile sit sumendum”. *In VII Ethic.*, lec. 3, n.1346.

reacciones intempestivas) contra cualquier intento de alcanzar la meta que nuestra razón nos propone.

A nivel de este carácter moral intermedio entre el vicio y la virtud, y más propiamente, en el carácter incontinente, las pasiones ejercen con toda su fuerza su acción *oscurecedora* del juicio racional, pues impiden que el hombre considere la premisa singular que es conforme con el recto orden de la razón, y llevan a atender sólo las premisas que son conformes con la inclinación sensual.

“En el incontinente, la razón no está tan obstruida por la concupiscencia que ignore el principio universal de la verdadera ciencia moral. Supongamos, por tanto, que, *por parte de la razón*, se propusiese (al incontinente) una premisa universal que prohibiese gustar desordenadamente de las cosas dulces, como diciendo ‘nada dulce debe ser gustado fuera de hora’; pero que, *por parte de la concupiscencia*, se presentase el juicio ‘todo lo dulce es deleitable’, siendo el deleite lo que de suyo busca la concupiscencia. Entonces, como respecto a lo particular la concupiscencia traba a la razón, no se asumiría (la premisa particular) de acuerdo con la premisa universal de la razón, de manera que se dijese ‘esto está fuera de hora’, sino que se asumirá conforme a la premisa universal de la concupiscencia, diciendo ‘esto es dulce’. Y así se seguirá la conclusión práctica”¹⁴².

Así, pues, en el pensamiento del incontinente se presentan 4 premisas: una universal racional y otra universal de concupiscencia; una particular racional (de la cogitativa) y otra particular concupiscente (de la imaginación y del sentido). Se encuentran así dos modos paralelos de razonamiento práctico: uno que concluye según el juicio recto, otro que concluye según la inclinación de la concupiscencia; pero si ambos discursos son contrarios no puede suceder que ambos concluyan a la vez. ¿Por qué? Porque la voluntad sigue necesariamente el último juicio práctico de la razón: la voluntad no puede seguir sino aquello que se le presenta como lo bueno, y eso se lo presenta siempre la razón en su último juicio práctico. De manera que, habiendo en el incontinente dos silogismos paralelos, sólo uno llega a concluir de modo actual: el de la concupiscencia. “Que, a veces, el apetito parezca no seguir al conocimiento, se debe a que el apetito y el juicio del conocimiento no se refieren a lo mismo, pues el apetito se refiere a las acciones particulares, y en cambio, el juicio de la razón se refiere a veces a algo universal que es, a veces, contrario al apetito. Sin embargo, el juicio de esto particular que debe realizarse ahora nunca puede ser contrario al apetito. Efectivamente, el que quiere fornicar, aunque sepa en universal que la fornicación es mala, sin embargo, juzga que ahora es bueno para él el acto de fornicación”¹⁴³.

¹⁴² *In VII Ethic.*, lec. 3, n.1347.

¹⁴³ “Et quod quandoque appetitus videatur cognitionem non sequi, hoc ideo est, quia non circa idem accipitur appetitus et cognitionis iudicium: est enim appetitus de particulari operabili, iudicium vero rationis quandoque est de aliquo universali, quod est quandoque contrarium appetitui. Sed iudicium de hoc particulari operabili, ut nunc, nunquam potest esse contrarium appetitui. Qui enim vult fornicari, quamvis sciat in universali fornicationem malum esse, tamen iudicat sibi ut nunc bonum esse fornicationis actus. *De Verit.*, q. 24, a. 2.

Las pasiones impiden el juicio de la razón en la medida en que dificultan o impiden del todo que el juicio particular se efectúe en conformidad con el principio universal recto: impiden que la consideración de la cogitativa sea guiada por un juicio verdaderamente universal respecto del bien, e inclinan la atención de la razón al principio casi-universal dictado por la concupiscencia; de manera que el juicio particular no es sino el juicio de la imaginación: ‘esto es dulce’, ‘esto es deleitable’, ‘esto es doloroso’... ¿Significa, entonces, que el incontinente, al obrar conforme a su pasión ignora del todo cuál es la premisa particular correcta? , ¿es decir, que no sabe en modo alguno que ‘comer este dulce ahora es comer fuera de hora’? En realidad, no se puede decir que necesariamente lo ignora, porque muchos incontinentes (por ejemplo, los que están dominados por la gula, o por algún modo grave de adicción) saben que ingerir tales o cuales cosas en determinadas condiciones no es conveniente para su vida, y en realidad, cuando están libres de la inclinación pasional, desean actuar conforme a los dictados de su razón. Sin embargo, cuando el incontinente se encuentra bajo el dominio de sus pasiones le resulta sumamente dificultoso, por no decir casi imposible, considerar *en acto* aquella premisa particular recta: ‘esto no me conviene’, ‘no es la hora’, ‘esta acción perjudica a otros’, etc.; lo único que el incontinente considera de manera actual es la premisa particular de su imaginación y de su concupiscencia: ‘esto es dulce’. La otra premisa particular, la racional, si existe, se encuentra sólo *de manera habitual*.

“Dos son los modos de juicio que usa la razón práctica, a saber, la proposición *universal* y la *singular*; y por esto, parece que nada impide que alguien que actúa sin considerar la ciencia (es decir, sin considerar el recto juicio de la razón), en realidad conozca *en hábito* ambas proposiciones, pero *en acto* considere sólo la universal y no la particular, porque las acciones son acerca de lo singular. De aquí que, si una persona no considera el juicio singular, no sea de admirar que actúe de manera distinta (a lo que manda la ciencia práctica). Debe saberse también que lo *universal* puede considerarse en dos sentidos. De un modo, como es en sí mismo, por ejemplo, cuando decimos que a todo hombre le convienen las cosas secas. De otro modo, en cuanto está en el singular, como cuando decimos que este hombre o tal comida es seca. Ahora bien, puede suceder que alguien conozca, en hábito y en acto, la premisa universal considerada en sí misma, pero el principio universal considerado en este caso individual o no lo tenga –es decir, no lo conozca ni siquiera en hábito–, o no lo actualice –esto es, no lo conozca en acto”¹⁴⁴.

¹⁴⁴ “Et dicit, quod quia *duo* sunt modi propositionum quibus utitur ratio practica, scilicet *universalis propositio* et *singularis*: nihil autem prohibere videtur, quod aliquis operetur praeter scientiam, qui habitu quidem cognoscit utramque propositionem, sed in actu considerat tantum universalem et non particularem. Et hoc ideo, quia operationes sunt circa singularia. Unde si aliquis non considerat singulare, non est mirum si aliter agat. Sciendum tamen quod *dupliciter* potest accipi universale. *Uno* quidem *modo* prout est in seipso: puta si dicamus quod omni homini conferunt sicca. *Alio modo* secundum quod est in singularis; puta si dicamus quod iste homo vel talis cibus est siccus. Potest ergo contingere quod aliquis sciat et in habitu et in actu universalis secundum se consideratum; sed universale consideratum in hoc singulari vel non habet, idest in habitu non

¿Qué sucede para que, conociendo la premisa particular correcta, el incontinente no la actualice y no obre así conforme a ella? Santo Tomás explica con claridad como interviene la pasión sobre el juicio práctico: “Que el hombre no considere en particular lo que sabe por hábito, a veces ocurre por la mera falta de intención de considerarlo; así por ejemplo, cuando un geómetra no trata de considerar las conclusiones de la geometría, cuya consideración tiene inmediatamente al alcance. Sin embargo, a veces también el hombre no considera aquello que tiene en hábito a causa de un impedimento sobreañadido, como por ejemplo, a causa de una ocupación exterior, a causa de una enfermedad corporal. De esta manera, aquel que está sometido a una pasión, no considera en particular aquello que sabe en universal, en cuanto la pasión impide tal consideración; y la impide de tres modos. En primer lugar, por cierta *distracción*, como se ha expuesto más arriba. Segundo, por *contrariedad*; porque muchas pasiones inclinan a lo contrario de aquello que dice la ciencia universal. En tercer lugar, por cierta *inmutación corporal*, por la cual la razón queda ligada, en cierto modo, y no puede ejercer libremente su acto; así como también el sueño o la ebriedad, produciendo cierta alteración corporal, impiden el uso de la razón. Y que este efecto lo producen las pasiones queda manifiesto en el hecho de que, a veces, cuando las pasiones son muy intensas, el hombre pierde totalmente el uso de la razón, y así muchos, por el exceso de amor o de ira, se han vuelto dementes. Y de este modo la pasión lleva a la razón a juzgar en lo particular contra la ciencia que tiene en universal”¹⁴⁵.

Respecto a la *distracción* o *abstracción*, por la cual la mente humana no considera la premisa particular, dice Santo Tomás que la pasión puede producirla debido a la común radicación de todas las potencias del hombre en una sola y única alma. “Como, en efecto, todas las potencias del alma radican en una única esencia del alma, es necesario que cuando una potencia tiende a su acto, la otra se debilite en su acto, o quede totalmente impedida de él; ya sea porque toda fuerza dispersa en muchas cosas se hace menor, mientras que, al contrario, cuando tiende a una sola cosa, menos se puede dispersar a otras; o ya sea porque en las operaciones del alma se requiere cierta intención, que mientras se aplica

cognoscitur, vel non operatur, idest non cognoscitur in actu”. *In VII Ethic.*, lec.3, nn.1339-1340.

¹⁴⁵ “Quod homo non consideret in particulari id quod habitualiter scit, quandoque quidem contingit ex solu defectu intentionis. Puta cum homo sciens geometriam, non intendit ad considerandum geometriae conclusiones, quas statim in promptu habet considerare. Quandoque autem homo non considerat id quod habet in habitu propter aliquod impedimentum superveniens: puta propter aliquam occupationem exteriorem, vel propter aliquam infirmitatem corporale. Et hoc modo ille qui est in passione constitutus, non considerat in particulari id quod scit in universali, in quantum passio impedit talem considerationem. Impedit autem tripliciter. Primo, per quandam distractionem: sicut supra expositum est. Secundo, per contrarietatem: quia plerumque passio inclinatur ad contrarium huius quod scientia universalis habet. Tertio, per quandam immutationem corporalem, ex qua ratio quodammodo ligatur, ne libere in actum exeat: sicut etiam somnus vel ebrietas, quadam corporali transmutatione facta, ligant usum rationis. Et quod hoc contingat in passionibus, patet ex hoc quod aliquando, cum passiones multum intenduntur, homo amittit totaliter usum rationis: multi enim propter abundantiam amoris et irae, sunt in insaniam conversi. Et per hunc modum passio trahit rationem ad iudicandum in particulari contra scientiam quam habet in universali”. *Summa Theol.*, 1-2, q.77, a.2.

vehementemente a una cosa, no puede atender con vehemencia a otra. Y según este modo, como por cierta distracción, cuando el apetito sensitivo se fortalece respecto a cualquier pasión, es necesario que se debilite, o que se vea totalmente impedido, el movimiento propio del apetito racional, que es la voluntad”¹⁴⁶.

Por otra parte, también las pasiones *contrarias* a la inclinación de la razón nublan el juicio racional en la medida en que arrastran a la imaginación y a la estimativa a atender únicamente aquello que agrada al afecto sensible: como más arriba se explico, la pasión lleva a que el sujeto sólo considere en acto la premisa particular de la concupiscencia, que es propuesta a través de la imaginación y la estimativa desordenadas. “De aquí vemos que los hombres sometidos al influjo de una pasión no apartan fácilmente su imaginación de aquellas cosas a las que están aficionados; de manera que el juicio de la razón muchas veces sigue a la pasión del apetito sensitivo, y por consiguiente, también el movimiento de la voluntad, a la cual le es connatural seguir el juicio de la razón”¹⁴⁷.

Por último, en referencia a la inmutación corporal, una pasión puede ‘hacer perder el juicio’ justamente por los efectos corporales que toda pasión conlleva consigo, pero se sobreentiende que, para que suceda tal cosa, la pasión debe ser excesivamente intensa. “Vemos que las pasiones de la ira o de los deseos carnales o cualquiera por el estilo alteran manifiestamente el cuerpo exterior, por ejemplo, calentándolo; y a veces tanto lo calientan que a algunos los llevan a enfermar. Y así se evidencia que los incontinentes están dispuestos de manera semejante a los dormidos, a los locos y a los ebrios, que tienen el hábito de la ciencia práctica ligado respecto a los singulares”¹⁴⁸. ¿Cómo puede ser que esta alteración del cuerpo afecte el juicio de la razón? Parece evidente que se debe a la alteración de la cogitativa: puesto que la cogitativa es un sentido y, posee por tanto, un órgano corporal, no puede dejar de afectarle una intensa alteración corpórea, hasta el punto de poder casi anular su actividad; de este modo la razón no puede ya emitir su juicio racional *respecto a las cosas singulares*. Pero Santo Tomás no duda en afirmar que tales acciones *dementes*, en las cuales la razón no

¹⁴⁶ “Cum enim omnes potentiae animae in una essentia animae radidentur, necesse est quod quando una potentia intenditur in suo actu, altera in suo actu remittatur, vel etiam totaliter impediatur. Tum quia omnis virtus ad plura dispersa fit minor: inde e contrario, quando intenditur circa unum, minus potest ad alia dispergi. Tum quia in operibus animae requiritur quaedam intentio, quae dum vehementer applicatur ad unum, non potest alteri vehementer attendere. Et secundum hunc modum, per quandam distractionem, quando motus appetitus sensitivi fortificatur secundum quamcumque passionem, necesse est quod remittatur, vel totaliter impediatur motus proprius appetitus rationalis, qui est voluntas”. *Summa Theol.*, 1-2, q.77, a.1.

¹⁴⁷ “Unde videmus quod homines in aliqua passionem existentes, non facile imaginationem avertunt ab his circa quae afficiuntur. Unde per consequens iudicium rationis plerumque sequitur passionem appetitus sensitivi; et per consequens motus voluntatis, qui natus est sequi iudicium rationis”. *Summa Theol.*, 1-2, q.77, a.1

¹⁴⁸ “Videmus enim quod irae et concupiscentiae venereorum et quaedam huiusmodi passiones manifeste transmutant corpus exterius, puta cum ex his incalescit. Et quandoque tantum incalescunt huiusmodi passiones quod quosdam in insanias deducunt. Et sic manifestum est quod incontinentes similiter disponuntur dormientibus, aut maniacis, aut ebriosis, qui scilicet habent habitum scientiae practicae in singularibus ligatum”. *In VII Ethic.*, lec.3, n.1342.

ha tenido *ninguna posibilidad* de emitir su juicio, no pueden llamarse propiamente voluntarias¹⁴⁹.

La influencia de la pasión *por distracción del ánimo* resume, a nuestro parecer, el modo general por el cual la pasión actúa sobre el juicio de la razón: apartando la atención de la inteligencia del juicio particular conforme con el verdadero bien. Aunque el incontinente diga exteriormente afirmaciones juiciosas (por ejemplo, ‘seguir esta inclinación ahora es deshonesto y no conviene’), sin embargo, interiormente *no las entiende en acto*, porque aquello que dice no lo siente así¹⁵⁰ ¿Por qué? Porque en el momento en que está movido por su pasión, ya no siente otra cosa más que el juicio imaginado y no el juicio conforme a la razón recta. La concupiscencia no puede alterar directamente a la voluntad ni el juicio universal de la razón, pero puede alterar directamente el juicio particular, por medio del cual la razón ejerce su dominio, de manera que “la concupiscencia, cuando es vehemente, puede mover cualquier parte del alma, también a la razón, si no está solícita para resistir”¹⁵¹.

Pero por lo mismo que la pasión nubla el juicio racional, hace menos perfecto y libre el acto de la voluntad. *Aunque la pasión inclinase hacia la misma acción a la cual inclinaría el juicio racional recto* (por ejemplo, a dar limosna), cuando la acción se hace movida por la pasión es menos voluntaria y, por lo mismo, menos imputable moralmente¹⁵²; porque la acción a la cual la voluntad ha consentido no viene movida plenamente *por sus propios motivos*, que son los que le propone su razón universal. ¿Por qué? Porque la que llamamos *razón universal* propone a la voluntad aquel *fin último concreto* al cual la voluntad adhiere con su amor más profundo, y así, actuar movido por la pasión es, en cierto sentido, actuar al margen de aquel fin último concreto.

Ahora bien, el apetito sensitivo no sólo puede influir directamente, mediante las pasiones actuales, en el desarrollo del discurso práctico de la razón, alterando la cogitativa, sino también *indirectamente* sobre la voluntad y, a través de ella, en los juicios prácticos universales de la razón. Es cierto que una pasión actual muy intensa impide profundamente la claridad en el razonamiento; de hecho, la impide de tal manera que ni siquiera el malvado, sometido a una pasión vehemente, puede razonar adecuadamente para alcanzar sus fines perversos, porque su cogitativa no puede comparar ni relacionar adecuadamente, ni gobernar a la imaginación desbordada; hasta el vicioso requiere ‘tener la cabeza fría’ para alcanzar sus objetivos, cuando éstos van más allá de la mera adquisición momentánea de un placer presente. Sin embargo, en realidad, la influencia del apetito sensitivo sobre la razón puede alcanzar no sólo al juicio particular, sino también puede penetrar *indirectamente* en la configuración del juicio *universal*. Este juicio mantiene una estrecha relación con el fin último de la voluntad, y la influencia del apetito sensitivo *puede llegar hasta la determinación del fin último concreto al cual adhiere la voluntad*. Por esta vía, el apetito inferior influye

¹⁴⁹ Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, q.6, a.7 ad 3.

¹⁵⁰ Cfr. *In VII Ethic.*, lec.3, n. 1344.

¹⁵¹ “Quia concupiscentia quando est vehemens potest movere quamlibet particulam animae, etiam rationem, ni non sit sollicita ad resistendum”. *In VII Ethic.*, lec.3, n. 1348.

¹⁵² Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, q.24, a.3 ad 1.

también en la formación de las premisas universales que iluminan la acción del sujeto.

“Así como es cada uno, así le parece el fin”¹⁵³. Aunque un análisis exhaustivo sobre los hábitos morales sobrepase los límites de la presente investigación, se hace preciso recordar aquí que la determinación del fin último concreto que cada hombre ama y al cual ordena toda su vida, depende de la formación del *carácter* de cada individuo, y que este carácter está constituido fundamentalmente por los hábitos morales; “porque para aquel que posee un hábito es amable *per se* aquello que le es conveniente conforme a su propio hábito, porque se le ha hecho connatural, en cuanto la costumbre y el hábito se transforman en naturaleza”¹⁵⁴. Gracias a estos hábitos, el sujeto se encuentra inclinado a actuar de una manera o de otra, a adherir a un bien u a otro; así, el lujurioso tiene su fin en los placeres venéreos, el codicioso, en la posesión de bienes materiales y en el poder, el virtuoso, en el bien de la razón, y el santo, en Dios.

Pero sabido es también la enorme influencia que puede tener el apetito sensitivo en la formación de los hábitos morales negativos: el hombre que se acostumbra a dejarse llevar por el juicio de sus sentidos descontrolados, sin oponer resistencia verdadera y sin intentar obrar conforme a razón, acabará, evidentemente poniendo su fin último en el bien del sentido, en aquello que más atraiga a sus apetitos inferiores. ¿Por qué? Porque los hábitos se generan a partir de actos semejantes al hábito que se adquiere¹⁵⁵. Aunque ese hombre, en un principio pudiese reconocer cual es el bien de la razón, e incluso cuál es el bien de la felicidad eterna, si acostumbra a no obedecer el juicio racional, acabará poniendo toda la intención de su voluntad en los bienes particulares sensibles: de hecho, estos bienes serán su fin, -aunque con la boca pueda decir otra cosa-, porque ya no entenderá la bondad del bien racional ni de Dios, ya no será capaz de experimentar estos bienes. Habiendo adherido su voluntad a un bien sensible, o a cualquier bien particular, como a su fin, ya no será capaz de comprender la necesidad del imperativo racional.

En el repetido abandono sin resistencia de la voluntad a las apetencias sensibles se va consolidando el hábito vicioso, y con él, la ceguera de la razón. De manera que, *indirectamente*, también la concupiscencia traba e impide la actividad de la voluntad y de la inteligencia en su referencia a los bienes universales, *llevando al sujeto a adherir a un bien particular como a su fin último*, y a aceptar como válidas las premisas universales de la sensualidad; y esto no sólo en un momento determinado en que la pasión sea muy intensa, sino de manera estable o *habitual*. Con todo –debe reconocerse– el desorden de la voluntad tiene su raíz en una desviación mucho más profunda que la que puede determinar el apetito

¹⁵³ αλλ! ο2ποι?6V ποq! e7kast6V e1sti, toiou?to kai tò téloV fáinetai au1tv?. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, III, c.5, 1114 a 32; cfr. *In III Ethic.*, lec.13, nn. 519, 520 y 523.

¹⁵⁴ “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.

¹⁵⁵ *Summa Theol.*, 1-2, q.51, a.2.

sensitivo: el desorden de la voluntad enraíza fundamentalmente en el rechazo de Dios como bien supremo para ponerse a uno mismo en su lugar¹⁵⁶.

Por una parte, el apetito sensitivo puede influir por su intensidad, cegando o nublando el juicio universal de la razón y el particular de la cogitativa, para que la voluntad ponga su amor, actual o habitualmente, en un bien sensible. Por otra, la voluntad puede llevar al apetito, por redundancia e intensidad de afecto, o por elección a adherir al mismo fin y bien que adhiere ella, aunque ese bien no sea en sí mismo un bien sensible o no influya directamente en el bienestar corporal del individuo; tal es el caso del amor a Dios y a los bienes espirituales, en su estado más perfecto, y también, de manera parecida, es el caso de ciertas concupiscencias racionales.

En el hombre pueden existir deseos o concupiscencias *sensibles* de dos órdenes: unas de tipo *natural*, otras, las concupiscencias *no-naturales* o *racionales*. Las primeras son las concupiscencias de los bienes objetivamente convenientes para la naturaleza animal, a saber, todas aquellas cosas que permiten la conservación y desarrollo de la vida del cuerpo y para la mantención de la especie; así, son concupiscencias *naturales* todas aquellas que compartimos con los animales, como el deseo de alimento, de descanso y de placeres venéreos. Las segundas son las concupiscencias de tipo *no-natural* o *racional*; se trata de deseos sensibles (es decir, de pasiones) respecto de ciertas cosas singulares que, no produciendo por sí mismas ningún placer sensible, sin embargo, son aprehendidas como convenientes para el sujeto, y *en consecuencia*, éste se deleita en ellas. No se trata aquí de que la cosa produzca un placer sensible en sí misma y que, por esto, el apetito se deleite en ellas, sino que al revés, *porque son aprehendidas como buenas*, el apetito se deleita en ellas¹⁵⁷.

Estas concupiscencias no-naturales son propias del hombre, porque es propio de los hombres concebir como bueno y conveniente algo que la naturaleza no requiere¹⁵⁸. Y la cogitativa es la facultad que permite aprehender la bondad de estas cosas singulares, aunque ellas de suyo no produzcan placer al sentido. ¿Por qué? Porque las concupiscencias ‘no naturales’ se originan en cierta consideración racional; aunque son realmente movimientos del apetito *sensitivo*, sin embargo, la bondad del objeto que las mueve se aprehende mediante la cogitativa bajo cierta aprehensión universal de la razón; de aquí que estas concupiscencias supongan cierta deliberación, y también por esto, dichas concupiscencias se llaman también concupiscencias *racionales* o, mejor, *acompañadas de razón*¹⁵⁹.

A este tipo de concupiscencias ‘con razón’ pertenecen las aficiones y los fanatismos, por ejemplo, la afición a un equipo de fútbol, a un cantante o a una determinada manera de vestir; y también se pueden incluir aquí casi todas las

¹⁵⁶ *Summa Theol.*, 1-2, q.77, a.4.

¹⁵⁷ Cfr. *Summa Theol.*, 1-2, q.30, a.3.

¹⁵⁸ Cfr. *ibíd.*

¹⁵⁹ Cfr. *ibíd.* y ad 2.

apetencias que solemos llamar *caprichos*, todo lo que amamos y buscamos sin tener verdadera necesidad de ello. También entra en este orden de concupiscencias acompañadas de razón, el deseo de todos los bienes sensibles que se reconocen como medios para alcanzar un cierto objetivo amado. Desear todas estas cosas supone aprehenderlas como bienes, y como bienes amarlas (pues todo deseo proviene de un amor). Estas cosas singulares se consideran buenas, pero mediante cierta deliberación, que permite *conectarlas* con algún Bien Universal o sensitivo. La persona *percibe* en esos individuos el bien que ama: un modelo de conducta, aquello donde encontrará placer, la *expresión concreta* de sus ideales, la posibilidad de ser estimada y tenida en cuenta, el instrumento adecuado para alcanzar sus fines...; y por eso las desea no sólo con la intención de su voluntad, sino también con la pasión de sus apetitos inferiores. Parece, pues claro que tales concupiscencias tiene más de pasiones consecuentes que de pasiones antecedentes, por el grado de consideración racional que suponen; y sin embargo, es tal la complejidad del espíritu humano y tal el entramado de las facultades del hombre, que en los mentados deseos puede haber una fuerte influencia de la imaginación y de la pasión, que lleve a hacer consideraciones *racionales* para alcanzar ciertos bienes que son más amados por los apetitos inferiores que por la misma voluntad.

En cuanto al amor a Dios y a los bienes espirituales, por amistad y por apetencia, se ve con más claridad que la influencia que este amor puede ejercer sobre los apetitos inferiores sólo puede tener una dirección: desde la parte intelectual hacia el apetito inferior, puesto que Dios no puede ser captado por los sentidos. De aquí que el amor perfecto a Dios en la visión beatífica deba traducirse no sólo en un gozo espiritual, sino en un estado de pleno regocijo en el cuerpo en el caso de que el sujeto estuviese entonces unido a su cuerpo.

En cualquier caso queda clara una idea: el hombre está ordenado, en su naturaleza, a un amor unitario, que tiene su principio en la adhesión de la voluntad al fin último, y su manifestación en todos los modos inferiores de apetencia y, en definitiva, en toda la conducta exterior del hombre. Toda división, toda oposición de apetitos tendrá siempre su causa en la debilidad del amor de la voluntad hacia el verdadero bien, y más profundamente aún en la adhesión de la voluntad a un fin que no puede satisfacer verdaderamente los anhelos del hombre.

CAPÍTULO CUARTO LA DIGNIDAD DE LA PERSONA

“La razón más alta de la dignidad humana consiste en la vocación del hombre a la comunión con Dios. El hombre es invitado al diálogo con Dios desde su nacimiento; pues no existe sino porque, creado por Dios por amor, es conservado siempre por amor; y no vive plenamente según la verdad si no reconoce libremente aquel amor y se entrega a su Creador”¹.

No podemos comprender cuál es el amor que corresponde a la persona si no reflexionamos antes sobre la *dignidad* del ser personal, que le hace amable sobre todo otro ser. *La razón más alta de la dignidad de la persona, no sólo la humana, sino de toda persona, consiste en que vive o está llamada a vivir la vida divina en una comunión de conocimiento y amor.* Esta vida o esta capacidad de vida divina la constituye en “lo perfectísimo en toda la naturaleza”².

1. La noción de Persona.

La palabra *persona* proviene del latín *persona* (del verbo *per-sono*) y del griego *prósōpon*. Ambos términos significan la máscara que usaban los actores griegos y latinos para reforzar la voz (a manera de megáfono) y para representar a sus personajes³. Las dos utilidades de dicha máscara enlazan el término *persona*

¹ Constitución apostólica *Gaudium et Spes*, 19, 1 (Concilio Vaticano II).

² Cfr. *Summa Theol.*, 1, q.29, a.3; *De Pot.* q.9, a.3.

³ Posibles etimologías: del griego *prósōpon*: máscara de los actores, que intentaba poner de relieve al personaje representado antes que al actor; del latín *persona*, proveniente del

con la idea de *destacar, sobresalir*, tener alguna *eminencia*: la máscara ayudaba a que la voz sobresaliera y, además, indicaba que lo importante no era el actor, sino el personaje representado. Así, pues, el término *persona* señala, primeramente, una cierta *excelencia*, una *importancia*, un *valor* superior que solemos llamar *dignidad*⁴.

La idea de persona entraña la referencia a un ente que es *digno* de recibir un amor especial, un amor que se refiere al ente no ya como un medio en orden a otra cosa, sino como *fin en sí mismo*. Entendemos por ‘fin en sí mismo’ a lo que se constituye como término absoluto de una tendencia. Cualquier ente que se ama como perfección *de otro* o *para otro*, no puede considerarse como fin en sí mismo, porque la razón de ser amado será siempre el *otro* para quien es querido. Ni Dios mismo amado como la máxima perfección ‘para mí’ puede considerarse como fin en sí mismo, desde el momento en que mi intención no descansa en Él como en término último sino en mí. *Fin en sí mismo* es lo que Santo Tomás llama *bonum subsistens*. “Puesto que el amor tiene por objeto el bien y el bien, como dice el Filósofo, reside en la sustancia y en el accidente, de dos maneras se puede amar una cosa: como bien subsistente o como bien accidental o inherente. Una cosa se ama como bien subsistente cuando de tal modo se le ama que se quiere el bien para ella, y, por el contrario, se ama como bien accidental o inherente lo que se desea para otro, que es la manera como se ama la ciencia, no para que ella sea buena, sino para poseerla”⁵.

verbo ‘per-sono’ (resonar), y que significaba también la máscara de los actores que hacía las veces de un altavoz; del etrusco *phersu*, que también significa ‘máscara’.

⁴ “El hombre y, en general, todo ser racional *existe* como fin en sí mismo, no meramente como medio para el uso a discreción de esta o aquella voluntad, sino que tiene que ser considerado en todas sus acciones, tanto en las dirigidas a sí mismo como también en las dirigidas a otros seres racionales, siempre *a la vez como fin*”.

‘Nun sage ich: der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen, *existiert als Zweck an sich selbst, nicht blob als Mittel* zum beliebigen ‘Gebrauche für diesen oder jenen Willen, sondern muß in allen seinen, sowohl ‘auf sich selbst, als auch auf andere vernünftige Wesen gerichteten ‘Handlungen, jederzeit *zugleich als Zweck* betrachtet werden.

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, 428, 7-11 (editada por P. Menzer).

Traducción de J. MARDOMINGO: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Ariel Filosofía, Barcelona, 1999, ed. bilingüe.

“En el reino de los fines todo tiene un *precio* o una *dignidad*. En el lugar de lo que tiene un precio puede ponerse otra cosa como *equivalente*; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio, y por tanto, no admite nada equivalente tiene una *dignidad*”.

‘Im Reiche der Zwecke hat alles entweder einen *Preis*, oder eine ‘*Würde*. Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes, ‘als *Äquivalent*, gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ‘ist, mithin kein *Äquivalent* verstattet, das hat eine *Würde*. *Ibíd.*, 434, 32-34.

⁵ “Cum amor sit boni, bonum autem sit et in substantia et in accidente, ut patet I *Ethic.* (Bk.1096a19), dupliciter aliquid amatur: uno modo, ut bonum subsistens; alio modo, ut bonum accidentale sive inhaerens. Illud quidem amatur ut bonum subsistens, quod sic amatur ut ei aliquis velit bonum. Ut bonum vero accidentale seu inhaerens amatur i quod

La altísima dignidad del ente personal queda manifiesta y experimentada en este valor novedoso que adquiere para la voluntad, pues la persona puede *pesar* sobre la voluntad no como un bien accidental, sino como un bien en sí mismo, amable por lo que es y *para quien se puede querer el bien*. En realidad, sólo el ser personal puede constituirse en un bien subsistente.

Pero detrás de un bien existe un fundamento de bondad, una realidad que legitima ese *peso*, ese *orden* que dice la voluntad al ser personal: existe una *especie* y un *modo* que justifican cada grado de amabilidad de las cosas. Por tanto, preguntarse por la *dignidad* de la persona es preguntarse por una *realidad objetiva*, aquello que fundamenta que un ente tal sea digno de un amor benévolo y, más aún, de un amor de amistad. Ahora bien, aquella realidad objetiva no es otra sino el *esse* mismo del subsistente personal: el fundamento de la dignidad de la persona es su subsistencia según el modo de la naturaleza intelectual, es decir, la posesión de un ser espiritual, o mejor dicho, su mismo ser espiritual⁶.

¿Qué es la persona?

“La persona es lo perfectísimo en todo el Universo” –dice Santo Tomás. Una sola persona vale más que el conjunto de todo el Universo no personal, porque siendo lo más perfecto en todo el Universo, éste adquiere su verdadero valor por su ordenación a la persona.

Solemos llamar *personas* a los hombres, o más bien, a cada uno de los individuos de la especie humana. No decimos que el *hombre* en abstracto, o que la ‘humanidad’ sea persona; sino que llamamos *persona* a *Pedro* y a *Juan*, con una vida individual y *una historia concreta y única*. Por Revelación, sabemos que en *Dios* hay tres Personas, y también que los *ángeles* son personas. Pero, en definitiva, nuestra experiencia primera e inmediata del ser personal es la experiencia de nosotros mismos: la primera *persona* que cada hombre conoce es a sí mismo; y lo que alcanza a conocer de sí mismo como ser personal puede, luego, atribuírselo a los demás hombres, que reconoce como semejantes a sí mismo.

La persona es lo perfectísimo en toda la naturaleza, y todo ser humano, desde el momento en que tiene algún grado de comprensión intelectual de sí mismo, no deja de percibirse como tal. Ya la primera y más básica comprensión que cada hombre tiene de su propio ser le hace percibirse como de una *categoría* distinta que las cosas inanimadas, los animales y las plantas, y por tanto, *digno* de un trato particular, diverso al trato que se tiene con los seres irracionales. Nos sentimos rebajados si se nos trata como meros medios en orden a un fin, cuando se reduce nuestro valor al de un mero útil; más radicalmente aún: la vida se vuelve inmensamente vacía y angustiosa cuando tenemos la impresión de que nadie se interesa verdaderamente por nosotros, cuando nadie parece amarnos sólo por lo que somos. La idea de que cada persona es digna de ser amada por sí misma y no

desideratur alteri: sicut amatur scientia, non ut ipsa sit bona, sed ut habeatur”. *Summa Theol.*, 1, q. 60, a.4.

⁶ “La metafísica permite precisamente dar un fundamento al concepto de la dignidad de la persona por su condición espiritual”. JUAN PABLO II, enc. *Fides et Ratio*, n.83.

como mero medio para otra cosa, está implícita en frases como: “Fulano *es una persona*, y no merece que lo trates de esa manera”, o “debes respetar su persona”.

En el pensamiento escolástico, el término *persona* indica “el subsistente distinto en naturaleza racional”⁷; así lo define el Doctor Angélico, interpretando y completando la clásica definición de Boecio: “sustancia individual de naturaleza racional”⁸. Santo Tomás adhiere a esta definición que designa –según el mismo Doctor Angélico interpreta– no un género ni una especie, sino el *supuesto*, el individuo subsistente en una naturaleza intelectual. Al decir *sustancia individual* se está nombrando al individuo dentro del género de la sustancia, individualidad que se establece de un modo especial porque la sustancia se individua *por sí misma*; de aquí que el individuo en el género de la sustancia reciba un nombre especial: *hypostasis* o *sustancia primera*.

“Pero el individuo y el particular se encuentran en un modo todavía *más especial y más perfecto* en las sustancias racionales, que tienen dominio de sus actos y no sólo son movidas, así como los otros individuos, *sino que obran por sí mismas*; ahora bien, *las acciones están en los singulares*. Por esto, de entre las sustancias, las sustancias singulares de naturaleza racional tienen un nombre especial; y este nombre es *persona*”⁹.

Tres notas, pues, constituyen al *supuesto* que llamamos *persona*: la *subsistencia*, la *incomunicabilidad* (individualidad propia del supuesto), y la *naturaleza racional* (o naturaleza intelectual)¹⁰.

Por la *subsistencia* el ente personal tiene el ser en sí mismo y no en otro (al contrario del accidente, que tiene el ser *en otro*, al inherir en una sustancia), de modo que la persona no es un universal ni un accidente, sino un individuo subsistente. Por tanto, a la persona no le corresponde únicamente la naturaleza intelectual, sino también el *esse* substancial proporcionado a tal naturaleza. El término *persona* designa el supuesto o sustancia primera, el individuo subsistente en determinada naturaleza, la racional, con la actualidad de todas sus determinaciones esenciales y accidentales en una existencia concreta. Al usar el término *persona* no estamos refiriéndonos a una esencia universal, ni a un accidente: decimos ‘Juan es una persona’ de modo distinto a como decimos ‘Juan es hombre’ o ‘Juan es músico’; al señalar que ‘Juan es persona’ estamos indicando

⁷ *De Pot.*, q.9, a.4.

⁸ “Persona est naturae rationalis individua substantia”. BOECIO, *Liber de persona et duabus naturis contra Eutychem et Nestorium* (en J. MIGNE, *Patrologiae. Cursus Completus*. Paris, Vrayet de Surcy, 1847, t.LXIV, col.1338-1354) c.III, col.1343.

⁹ “Sed adhuc quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quae habent dominium sui actus, et non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt: actiones autem in singularibus sunt. Et ideo inter ceteras substantias quodam speciale nomen habent singularia rationalis naturae. Et hoc nomen est persona”. *Summa Theol.*, 1, q.29, a.1.

¹⁰ Cfr. VACANT-MANGENOT-AMMAN (editores). *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1927, vol. VII, voz: *hypostase*, p.426

en él no sólo su *racionalidad*, sino toda su *individualidad*, todo lo que pertenece a Juan como individuo subsistente y que lo constituye en una especial dignidad.

Por su parte, la *incomunicabilidad* señala el modo como la persona es *individuo*: como un ser *clausurado* en sí mismo, cerrado, completo. Esta incomunicabilidad es *metafísica*: no significa en modo alguno que la persona no esté abierta y en comunicación de vida con el Universo y con las demás personas; significa, más bien, la absoluta *diferencia del ser* de la persona, que no puede ser asumida ni recibida en otro ente que no sea ella misma.

En su mismo concepto, la incomunicabilidad conlleva la individuación: lo incomunicable es necesariamente *in-dividuo*, pues no puede ser dividido en muchos entes, ni es en sí mismo divisible, ni puede atribuirse a otros¹¹. Pero la incomunicabilidad no se identifica con la individualidad, pues también la naturaleza racional de una persona es, *en esa persona*, individual, pero no por eso incomunicable; de hecho, todos los hombres singulares poseen una naturaleza racional y *comunican* en ella¹². Lo mismo debe decirse de las partes de una sustancia: todas ellas son individuales, pero cada una es *comunicable* en cuanto *comunican* o participan todas de un único *esse* común, todas son asumidas en único supuesto.

De manera que el término *persona* no designa ni un accidente, ni un universal (la persona no es la naturaleza intelectual), ni la parte de una sustancia (y así la persona no es un accidente, ni una parte de un sujeto cósmico), ni una sustancia incompleta (y, por esto, el alma humana separada del cuerpo no puede llamarse propiamente *persona*)¹³.

¹¹ Cfr. *In I Sent.*, d.25, q.1, a.1.

¹² Mas claramente aún: la naturaleza racional en Cristo, siendo individual, una, está asumida por una persona divina. Cfr. *Summa Theol.*, 1, q.29, a.1 ad 2.

¹³ En definitiva, los modos de ‘comunicabilidad’ que excluye la noción de persona son:

- 1)- La que tienen los accidentes respecto de la sustancia a la cual pertenecen.
- 2)- La comunicación de lo universal a los singulares ‘subsumidos’ bajo su concepto.
- 3)- La propia de las partes substanciales con respecto al todo substancial.
- 4)- La comunicabilidad de las sustancias incompletas respecto a las demás que constituyen el todo substancial.

5)- La comunicación de la sustancia singular respecto de lo que es común e indistinto.

Esto se aplica al *Esse* Divino que, siendo singular y subsistente según una naturaleza intelectual, sin embargo, no puede llamarse ‘persona’ (aunque sí ‘personal’) porque es ‘común’ a las tres Personas Divinas.

“Individuo se toma en la definición de persona por esto: que no se predica de muchos; y según esto, la esencia divina no es sustancia individual según la predicación, porque es predicada de varias personas, a pesar de que sea individual según la realidad”.

“Individuum in definitione personae sumitur pro eo quod non praedicatur de pluribus; et secundum hoc essentia divina non est individua substantia secundum praedicationem, licet sit individua secundum rem”. *De Pot.*, q.9, a.2, ad12.

6)- La comunicabilidad de una sustancia individual completa que puede ser asumida por una persona superior. Éste es el caso de la naturaleza humana de Cristo: sustancia primera

“Individuo es lo indistinto en sí mismo, pero distinto de otros”¹⁴. Aunque la individualidad no se identifique necesariamente con la incomunicabilidad (ya hemos visto que hay cosas *individuadas* que son *comunicables*); sin embargo, la incomunicabilidad constituye el modo propio de individualidad del supuesto, es decir, del singular subsistente completo: el supuesto, en cuanto es individuo, ya no puede ser más que ‘este individuo’. La incomunicabilidad es el especial *modo* de individualidad del subsistente, es la individualidad propia de lo que se individúa *per se* y no por inherir en otro. Así, pues, lo incomunicable es el supuesto, la llamada *hypostasis*, que abarca no sólo una naturaleza individual, sino el *esse* substancial a ella proporcionado (que completa la naturaleza como el acto a la potencia, y la pone en la existencia), y todos los accidentes que le corresponden como supuesto.

Ahora bien, para la mente de Santo Tomás el constitutivo formal de un supuesto no puede ser otro que el acto de ser, que es el acto de todas las formas y de todos los actos¹⁵: sólo por el *esse* una sustancia se constituye en *esta* sustancia, distinta de la otra e incomunicable con ella, aunque la otra tenga la misma naturaleza y se asemeje en multitud de formas accidentales.

Pero el *esse* es principio de incomunicabilidad en cada sustancia en cuanto es recibido *bajo ciertas determinaciones* (actualizadas, ciertamente, por el mismo *esse* substancial): en los supuestos materiales, la forma queda individuada en cuanto es recibida en ser material, de donde *el principio de individuación es la materia*; en los supuestos inmateriales, pero finitos, el mismo *esse* inmaterial *participado* en una determinada naturaleza intelectual constituye la subsistencia y la incomunicabilidad del individuo; en Dios, su *Esse* le hace ser absolutamente incomunicable con respecto a las criaturas, por cuanto el Ser divino es infinitamente distinto a cualquier *esse* participado. De aquí que Dios pueda entenderse en su misma Esencia como *Persona* al compararla con los demás entes. Pero se presenta un problema al afirmar el acto de ser como el constitutivo formal y determinante del ser personal: en cuanto el *Esse Subsistens* es común a las tres Divinas Personas, no parece poder afirmarse que en Dios el *Esse* sea el principio de incomunicabilidad, sino que lo son las Relaciones Subsistentes. Con todo, si bien se piensa, sigue siendo el *esse* el *constitutivo formal* de la persona, porque la constituye en su *subsistencia* concreta: no hay individuo sin el *esse*, y ni

en sentido estricto, pero asumida por la Persona del Verbo (*In III Sent.*, d.5, q.2, a.1 ad 2).

Cfr. FORMENT, E., *Ser y Persona*. E.U., Barcelona, 1983, p.23 y 24.

¹⁴ *Summa Theol.*, 1, q.29, a.4.

¹⁵ “El *esse* es la actualidad de toda forma o naturaleza, pues no se significa la bondad o la humanidad en acto, sino en cuanto significamos en ella el *esse*. Es necesario, por tanto, que el *esse* mismo se compare a la esencia distinta de él así como el acto a la potencia”.

“Esse est actualitas omnis formae vel naturae: non enim bonitas vel humanitas significatur in actu, nisi prout significamus eam esse. Oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad essentiam quae est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam”. *Summa Theol.*, 1, q.3, a.4.

“Illud autem quod est maxime formale omnium est ipsum esse, ut ex dictis superioribus”. *Summa Theol.*, 1, q.7, a.1.

siquiera las Relaciones *ad intra* de la Santísima Trinidad pueden ser *Subsistentes* sino porque son idénticas al *Esse* divino.

Ahora bien, si la incomunicabilidad del supuesto se funda en el acto de ser de la sustancia, tanto más completa tal incomunicabilidad cuanto más perfecto el acto de ser participado, es decir, cuanto más perfecta la naturaleza que recibe el *esse* substancial: tanto más uno e indiviso el ente cuanto más perfecto es su ser. De manera que la incomunicabilidad e individualidad propia de la persona es la más perfecta de entre todos los entes, porque corresponde a la incomunicabilidad que es propia del *esse espiritual*. La unidad e incomunicabilidad característica de la persona y que la constituye en lo más noble de todo el Universo tiene su fundamento en el *esse* intelectual.

Así, la *naturaleza intelectual* señala un modo especial de participación en el *esse* y de subsistencia incomunicable. Pues si el individuo en el género de la sustancia tiene un modo especial de individualidad (tiene un *plus* de individualidad que le hace incomunicable), la sustancia primera subsistente *en naturaleza racional*, tiene una individualidad *más especial y más perfecta*, y por tanto, también una incomunicabilidad metafísica más plena. De aquí que la intención de la palabra persona se dirija directamente a la individualidad del supuesto, pues está señalando un supuesto especialmente in-dividuo.¹⁶

La incomunicabilidad peculiar de la persona no consiste en la ausencia de comunicación o de diálogo, o en la incapacidad de entrega o de mutua donación – como ya hemos indicado –, sino que señala el carácter *unitario*, o más bien, *único* del subsistente en determinada naturaleza: *persona* designa directamente el carácter *único, exclusivo*, como perteneciéndose *en propiedad*, que corresponde al subsistente en *naturaleza racional*¹⁷.

¹⁶ “Por el nombre de persona se significa formalmente la incomunicabilidad, o la individualidad subsistente en la naturaleza”.

“Nomine *personae* significatur *formaliter* incommunicabilitas, sive individualitas subsistentis in natura”. *De Pot*, q.9, a.6.

¹⁷ Al reflexionar sobre el concepto de ‘persona’ debemos tener siempre presente que su significado propio fue delimitado dentro del marco de la Teología sobrenatural, para poder determinar la verdadera distinción entre las Personas divinas: sólo porque la ‘persona’ señala lo absolutamente incomunicable del individuo racional, puede decirse que en Dios existen tres Personas, siendo una sola y la misma la Sustancia divina: en Dios hay un sólo *Esse*, el mismo e idéntico para las Tres Personas; por lo tanto, el *Esse* divino es comunicable. ¿Existe, entonces, algo más allá del *esse* que constituye la incomunicabilidad de la persona? En realidad, no puede existir ninguna perfección o determinación ‘sobreañadida’ a la del *esse*, porque el *esse* da la actualidad a todas las perfecciones y determinaciones; y así debe decirse que en todos los casos, la incomunicabilidad de la persona tiene su fundamento en el *esse*, del cual le viene su subsistencia individual. Pero el ‘acto de ser’ se constituye en incomunicable por el *modo* en que es participado por la persona creada; y en Dios, el mismo *Esse* en cuanto distinto según una *Relación Subsistente* constituye la incomunicabilidad de cada Persona Divina: el *Esse* divino es uno y único, y a la vez ‘comunicable’ en las Tres Personas; la distinción de la Personas Divinas no proviene del *Esse*, sino de las Relaciones Subsistentes que se establecen a partir de las dos procesiones divinas del Verbo y del Amor. Pero las

Esta especial individuación queda manifiesta en que sólo la persona es capaz de obrar por sí misma, de moverse a sí misma a obrar. “Las operaciones son del singular”, y no de cualquier singular, sino del supuesto, porque sólo lo que tiene la subsistencia ‘por sí mismo’ puede también obrar ‘por sí mismo’. La *especial individualidad* del supuesto (es decir, su incomunicabilidad metafísica) se manifiesta en que sólo él puede obrar por sí mismo; y la *especial incomunicabilidad* del supuesto de naturaleza racional se manifiesta en que sólo él puede determinarse a sí mismo a obrar, porque tiene dominio sobre sus actos¹⁸.

Relaciones se identifican con el *Esse* divino, de modo que parece necesario reconocer que es el mismo *Esse* divino el fundamento de incomunicabilidad, pero en cuanto *relativo* al mismo *Esse* divino.

El significado formal de ‘persona’ indica directamente la incomunicabilidad: la persona como subsistente distinto en una naturaleza intelectual es lo metafísicamente incomunicable; pero en su significación material, ‘persona’ designa aquella realidad en la cual se salva la razón formal del nombre de persona, es decir, aquella realidad en la cual puede salvarse la incomunicabilidad. Y en este sentido, ‘persona’ designa supuestos ontológicamente diversos y diversamente ‘individuados’. Por eso, en Dios, el término persona designa ‘formalmente’ el subsistente distinto en naturaleza divina, pero materialmente las diversas Relaciones o relativos subsistentes. En cambio, en el hombre, el significado material de ‘persona’ incluye la corporeidad, puesto que el hombre se individúa por la materia signada (Cfr. *De Pot.*, q.9, a. 4) y por la creación directa de una alma espiritual individual.

Se manifiesta claramente que, en la persona creada el principio de individuación no puede ser más que el principio de subsistencia personal, es decir, el *esse* substancial. Pero ¿hemos de afirmar que en Dios el principio de incomunicabilidad no es el *Esse*? Entendemos que también en Dios el fundamento de la incomunicabilidad de las tres Personas está en el acto de ser, pero considerando la diversas *relaciones* que tiene el Ser Subsistente consigo mismo.

¹⁸ “Así como es propio de la sustancia individual que exista *per se*, así también le es propio que obre por sí misma, pues nada obra sino el ente en acto. Por esto el calor, que no es *per se*, tampoco obra *per se*, sino que es la cosa cálida la que calienta por el calor. Pero el obrar por sí mismo, se encuentra de modo más excelente en las sustancias de naturaleza racional que en las otras. Ya que únicamente las sustancias racionales tienen dominio de sus actos, de manera que está en su poder el obrar y el no obrar; en cambio, las otras sustancias son más bien ‘actuadas’ que operantes. De aquí que fuese conveniente que la sustancia individual de naturaleza racional tuviese un nombre especial”.

“Sicut substantia individua proprium habet quod per se existat, ita proprium habet quod per se agat: nihil enim agit nisi ens actu; et propter hoc calor sicut non per se est, ita non per se agit; sed calidum per calorem calefacit. Hoc autem quod est per se agere, excellentiori modo convenit substantiis rationalis naturae quam aliis. Nam solae substantiae rationales habent dominium sui actus, ita quod in eis est agere et non agere; aliae vero substantiae magis aguntur quam agant. Et ideo conveniens fuit ut substantia individua rationalis naturae, speciale nomen haberet”. *De Pot.*, q.9, a.1 ad 2.

“Pero encontramos lo particular y el individuo de una manera más especial y más perfecta en las sustancias racionales, que tienen dominio de sus actos y no sólo son movidas, como las demás, sino que también obran por sí mismas; pues las acciones son de los singulares. Y por esto, entre todas las demás sustancias, los singulares de naturaleza racional tienen un nombre especial, que es el de *persona*. De manera que, en la mentada definición de persona se pone *sustancia individual* en cuanto significa el singular en el género de la sustancia, pero se añade *de naturaleza racional* para significar el singular en las sustancias racionales”.

Ahora bien, la capacidad de autodominio tiene su fundamento en la *estructura ontológica* del subsistente racional; estructura esta que le confiere aquel carácter de *propiedad* y de singular *unicidad* y la constituye en verdadero bien subsistente, en término de amor de benevolencia.

2. Propiedades.

Vamos a considerar, ahora, en qué consiste aquella máxima perfección del ente personal, su estructura íntima que constituye a la persona en *lo mejor de todo* y *fin en sí misma*.

Sabemos que el acto de ser es principio de toda perfección. Tanto si entendemos lo perfecto como lo *acabado* cuanto si lo entendemos como lo *noble* (lo mejor), en todos los casos el *esse* es lo perfectivo de todo. Y podemos reconocer en el *esse* ciertas *leyes interiores*, no impuestas por algo distinto de sí mismo, sino necesariamente consiguientes a su misma constitución: el acto de ser es constitutivamente *inteligible* (siempre es *según una esencia*, incluso cuando esa esencia es idéntica a sí mismo: de modo que el *esse* es intrínsecamente comprensible por una inteligencia); el acto de ser es *uno*, unido a sí mismo, no disperso (de aquí que, en lo que respecta a sí mismo, *permanece*, *se mantiene*: sólo la potencialidad puede llevar al *esse* a desaparecer, en cuanto desintegra lo *uno*); el acto de ser es *comunicativo* de sí mismo en el orden de todas las causas que impliquen actualidad: causa eficiente, causa formal o ejemplar y causa final.

La comunicatividad del *esse* se da en el orden de la causa *eficiente*, porque “todo ente obra en cuanto está en acto”¹⁹ y “el obrar sigue al ser”: no hay eficiencia alguna sin la actualidad del *esse* y toda actividad del ente ha de atribuirse al acto de ser como cierto acto (operación) emanado del *esse* substancial. Aún más radicalmente: el *esse empuja* al ente a la operación como modo fundamental de comunicación de sí y de plenitud de la propia actualidad; de aquí que todo ente encuentre en su operación propia la perfección de su naturaleza. El acto de ser es comunicativo de sí también en el orden de la causa *formal*, puesto que el *esse* es lo más formal de cada cosa y la actualidad de toda forma; de aquí que el mismo acto de ser *lleve* a la forma existente y a la naturaleza del ente a comunicar algo *semejante* a sí mismo. La comunicatividad *eficiente* del *esse* no es *ciega*, sino que se difunde según una cierta formalidad, de acuerdo con

“Sed adhuc quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quae habent dominium sui actus, et non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt: actiones autem in singularibus sunt. Et ideo etiam inter ceteras substantias quoddam speciale nomen habent singularia rationalis naturae. Et hoc nomen est persona. Et ideo in praedicta definitione personae ponitur substantia individua, in quantum significat singulare in genere substantiae: additur autem rationalis naturae, in quantum significat singulare in rationalibus substantiis”. Cfr. *Summa Theol.*, 1, q.29, a.1.

¹⁹ *Summa Theol.*, 1, q.5, a.5.

la inteligencia²⁰; porque siendo el *esse* la actualidad de toda forma y el principio de toda eficiencia, en último término también proviene del acto de ser, *mediando la forma*, el que lo comunicado por medio de la operación sea algo semejante al agente: “todo ente, en la medida en que es perfecto, comunica algo semejante a sí mismo”²¹ y “es ente perfecto aquel que puede obrar algo semejante a sí mismo”²². De hecho, la más general semejanza se establece, entre los entes, por el acto de ser y no por sus formas.

Por consiguiente, en el ámbito de la causa formal, el *esse* es, mediando la forma, *fuerza de inteligibilidad actual y de orden*; pues no debe concebirse el acto de ser como una energía ciega, indómita, que debe ser *encausada y sometida* por una inteligencia: el *esse* es en sí mismo, siempre, incluso en su infinitud, totalmente inteligible, transparente, lúcido; sólo la potencialidad coarta y opaca esa luminosidad suya propia. Para que nuestra inteligencia pueda comprender la inteligibilidad de los entes, debe señalarse la necesidad de la mediación de una forma; pero esto es así, no porque el acto de ser sea ininteligible, sino porque en la noción de *forma* suponemos la de *determinación, definición* y, de manera más radical, la idea de ‘presencia ante una mirada’; pero, en realidad, todas estas dimensiones pertenecen al acto de ser en cuanto tal.

En el orden de la causa *final*, el *esse* es máximamente difusivo de sí porque es el verdadero término real de toda intención y de todo apetito: no se

²⁰ En el tratado acerca del fin último, se objeta que no puede existir un fin *último* porque, siendo el bien, *por esencia*, difusivo de sí mismo, la difusión del bien es infinita y, por tanto, infinitos los fines, pues el bien tiene razón de fin. A lo cual responde Santo Tomás: “Pertenece a la naturaleza del bien que algo emane de él, pero no que él mismo proceda de otro. Dado, pues, que el bien tiene razón de fin, y el primer bien es el fin último, la razón aducida no prueba que no exista un fin último, sino que, de este primer fin supuesto, procede en escala descendente una serie infinita de cosas ordenadas al fin. Y esto tendría lugar si se considerase únicamente la fuerza del primer bien, que es infinita. Pero, *puesto que el primer bien se difunde conforme al intelecto*, al cual le es propio influir en los efectos de acuerdo con alguna forma determinada, por esto, la efusión de los bienes a partir del primer bien (por el cual todas las cosas participan de la virtud difusiva), *se verifica también de acuerdo a cierta medida*. De manera que la difusión de los bienes no procede al infinito, sino que –como dice el Sabio– ‘Dios todo lo dispuso con número, peso y medida’”

“De rationi boni est quod aliquid ab ipso effluat, non tamen quod ipsum ab alio procedat. Et ideo, cum bonum habeat rationem finis, et primum bonum sit ultimus finis, ratio ista non probat quod non sit ultimum finis; sed quod a fine primo supposito procedatur in infinitum inferius versus et quae sunt ad finem. Et hoc quidem competeret, si consideraretur sola virtus primi boni, quae est infinita. Sed quia primum bonum habet diffusionem secundum intellectum, cuius est secundum aliquam certam formam profluere in causata; aliquis certus modus adhibetur bonorum effluxui a primo bono, a quo omnia alia bona participant virtutem diffusivam. Et ideo diffusio bonorum non procedit in infinitum, sed, sicut dicitur Sap., 11, 21, Deus omnia disposuit ‘in numero et pondere et mensura’”. *Summa Theol.*, 1-2, q.1, a.4 ad1.

Todo bien, en cuanto es tal, se difunde siempre bajo una forma preconcebida, porque el bien no puede mover como fin sino en la medida en que está presente ante el entendimiento.

²¹ *Summa Theol.*, 1, q.20, a.2.

²² *Summa Theol.*, 1, q.5, a.4.

apetece una forma sino en cuanto existente, o en cuanto poseedora de alguna actualidad entitativa. El *esse* es máximamente comunicativo como causa final porque lo atrae todo hacia sí mismo. La tendencia natural de todo ente es tendencia a la perfección, y la perfección sólo se da en la actualización plena de todas las capacidades. Como causa final el *esse* es el *bien difusivo* de sí mismo. Nótese que si el acto de ser es término de intención y de movimiento tendencial, esto se debe justamente a que el ente *reposa* en el acto de ser: en el acto de ser, la potencia encuentra la quietud de su tendencia. Por tanto, si el *esse* es fin esto se debe justamente a que es plenitud y acabamiento de todo: mientras quede algo de potencialidad, habrá tendencia y apetito en un sentido estricto; cuando se alcanza el acto de ser hay reposo y aquietamiento, *en tanto y en cuanto se tiene el acto de ser*²³.

Cuanto más perfecto un ente tanto más elevado el grado de participación en el *esse* que le corresponde según su naturaleza. Por lo tanto, cuanto más perfecto un ente, tanto más *uno*, tanto más *inteligible*, tanto más *comunicativo* de sí en el orden de todas las causas: tanto más *eficiente*, tanto más *comunicativo* de su *forma*, tanto más *bueno*, tanto más *fin* de intención; cuanto más perfecto es un ente, tanto más *amable* y *donativo* de sí. Y si consideramos que la persona es ‘lo perfectísimo de todo el universo’, entonces toda dimensión del *esse* deberá aplicársele en grado máximo: todas las propiedades de la persona son propiedades de la plenitud del *esse*²⁴.

Ahora bien, las notas que caracterizan la vida de la persona son las notas que caracterizan al *bonum subsistens*: la persona es amable como fin en sí misma porque es como es, o dicho de otra manera, la persona es amable en sí misma porque el *esse* en su plenitud es amable en sí mismo y no por orden a otra cosa. Siguiendo la reflexión de Santo Tomás, podemos encontrar cuatro dimensiones de la vida de la persona en las cuales se manifiesta claramente la máxima perfección del *esse* personal según los tres tipos de causalidad: *intimidad* de vida y de operación; *apertura* intencional a todo ente; *dominio* sobre los propios actos; capacidad de *comunicación* de obras de vida.

²³ Con todo, no debe olvidarse que este *aquietarse* en la perfección propia es inmediatamente una actividad: porque el ente, en la medida en que es perfecto y está en acto, tiende a obrar y a comunicarse a sí mismo; pero esta operación propia, en lo que tiene de perfección y de actualidad, ya no proviene de la carencia, sino de la abundancia, como un vaso que desborda su contenido.

²⁴ “La persona no puede incluirse en ninguno de los modos del ente predicamental. La persona sólo se determina si se significa perfección, perfectividad y estimabilidad en un nivel de plenitud en la escala de los entes. Para ello, es preciso concebirla como participante en el ser, y en los trascendentales que funda: la unidad, la verdad y la belleza, en un máximo grado. En este sentido la persona tiene un carácter trascendental. La persona es lo que posee ‘más’ ser y, por tanto, lo más unitario, lo más verdadero, lo más bello”. E. FORMENT. *Lecciones de Metafísica*, Rialp, Madrid, 1992, p.346.

Cfr. también CANALS, F., *Cuestiones de Fundamentación*, Barcelona, Ediciones de la Universidad de Barcelona, 1981, p.20; *Sobre la esencia del conocimiento*, Barcelona, P.P.U., 1987, pp. 581-582.

Todas estas notas o propiedades de la vida de la persona deben entenderse como presentes en cada subsistente personal según analogía, pues cada persona posee el *esse* con mayor o menor perfección de acuerdo con su naturaleza intelectual, que puede ser humana, angélica o divina. En cada nivel o naturaleza será distinto el *modo* en que se encuentren tales propiedades.

La persona es un viviente; y “el vivir es, para los vivientes, ser” dice Aristóteles²⁵. Así, pues, el ser de la persona es vida, y la vida se manifiesta, con evidencia inmediata, como superior a la existencia no-viva en todos los modos de causalidad, pues a toda vida pertenece, en mayor o menor grado, la intimidad de su operación y la capacidad de automoción. Pero la vida de la persona es superior a todas: es vida del espíritu, vida en ser inmaterial. Y esta vida se caracteriza no sólo por la perfecta inmanencia de su operación y la plena automoción propia del libre albedrío, sino además por la apertura infinita al ente en cuanto tal, por medio del conocimiento y del amor, y por la capacidad de comunicar con otras personas en las operaciones de su vida íntima.

Todas estas propiedades manifiestan la máxima perfección del *esse* de la persona, y este mismo y perfecto acto de ser la constituye en *bien subsistente*. Ya desde el comienzo de esta reflexión sobre la dignidad o la bondad propia de la persona hemos asumido que no existe otro fundamento más profundo de la *amabilidad* propia de la persona, creada o increada, que su *esse* peculiar: de este acto de ser derivan todas sus propiedades, que la manifiestan como realmente amable en sí misma y por sí misma.

1. 1. Intimidad de operaciones y subsistencia del espíritu.

“En orden a lo que hemos de tratar conviene tomar como principio esto: según la diversidad de la naturaleza se halla en las cosas un diverso modo de emanación: y *cuanto más alta es una naturaleza, tanto le es más íntimo lo que de ella emana*. Entre todas las cosas tienen el ínfimo lugar los cuerpos inanimados: en los que no pueden darse otras emanaciones que las que se realizan por la acción de uno de ellos sobre algo que es otro que él... Pero, entre los cuerpos animados, un lugar próximo a aquel ínfimo lo ocupan las plantas, en las que ya procede la emanación desde el interior: a saber, en cuanto que el interno *humor* de la planta se convierte en semilla, y la semilla, enviada a la tierra, crece y viene a ser otra planta. *Ya hallamos aquí, por lo tanto, un primer grado de vida: pues son vivientes aquellas cosas que se mueven a sí mismas para obrar; y carecen totalmente de vida aquellas que sólo agentes exteriores pueden mover*. En las plantas es un indicio de vida el que aquello que en ellas existe, las mueve en orden a alguna forma. Sin embargo, la vida de las plantas es imperfecta, porque, aunque la emanación procede de lo interior, sin embargo, lo emanado, brotando lentamente desde lo interior, llega finalmente a ser por entero extrínseco. Pues el jugo del árbol, brotando del mismo, se hace primero flor; y finalmente fruto ya

²⁵ “Pues la causa del ser es para todos la sustancia; y el vivir es para los vivientes ser”.
Τὸ γὰρ αἰ5tion tou= ei3nai pa=sin h2 ou1sía, τὸ δὲ zh=n toi=V zw=si τὸ ei3naí e1stin
ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, II, 415 b 14; cfr. *In II De Anima.*, lec. 7, n.319;
Summa Theol., 1, q.18, a.2.

distinto de la corteza del árbol, pero todavía ligado a él; mas, hecho ya perfecto el fruto, se separa totalmente del árbol y, cayendo en la tierra, con su virtud seminal produce otra planta. Y si se considera con diligencia, se halla que también el principio primero de tal emanación se toma del exterior; pues por medio de las raíces se toma de la tierra lo que viene a ser jugo interior del árbol, del que recibe el árbol su nutrición.

Por encima de la vida de las plantas se halla un más alto grado de vida, la que es según el alma sensible: cuya emanación propia, aunque tenga su principio en lo externo, tiene su término en lo interior; y cuanto más aquella emanación avanza, tanto más íntima viene a ser. Pues lo sensible imprime externamente su forma en los sentidos externos, desde los que avanza a la imaginación y ulteriormente al tesoro de la memoria. Sin embargo, en cada uno de los procesos de esta emanación hallamos una diversidad entre el principio y el término: *pues ninguna potencia sensitiva reflexiona sobre sí misma*. Hay aquí, pues, un grado de vida, tanto más alto que la vida de las plantas, cuanto la operación de esta vida se contiene más en lo íntimo; no obstante, no es vida absolutamente perfecta, porque la emanación procede siempre hacia algo diverso del principio de tal emanación.

Así pues, *el supremo y perfecto grado de vida es el que es según el entendimiento; pues el entendimiento reflexiona sobre sí mismo, y puede entenderse a sí mismo*. Pero también en la vida intelectual se hallan grados diversos. Pues el entendimiento humano, aunque pueda conocerse a sí mismo, toma sin embargo el primer comienzo de su conocimiento de algo extrínseco: porque en él no hay entender sin imagen. Por consiguiente, es más perfecta la vida intelectual en los ángeles, en los que el entendimiento no avanza a conocerse a sí mismo a partir de algo exterior, sino que por sí mismo se conoce a sí mismo. Sin embargo, su vida no llega a poseer la perfección última: pues aunque a ellos la *intención entendida* les sea totalmente intrínseca, sin embargo, la misma *intención entendida* no es su propia sustancia; porque en ellos no es lo mismo el entender y el ser. Así, pues, la última perfección de la vida compete a Dios, en quien su entender no es otra cosa que su ser; y así es necesario afirmar que en Dios la *intención entendida* es la misma esencia divina.

Llamo *intención entendida* a lo que el entendimiento forma en sí mismo acerca de la cosa entendida. La cual intención, en nosotros, ni es la cosa misma que entendemos, ni la misma sustancia del entendimiento; sino cierta semejanza concebida en el entendimiento acerca de la cosa entendida, y que la voz exterior significa; pues esta intención misma es llamada *palabra interior*, que es significada por la palabra exterior... Y puesto que en Dios se identifican el ser y el entender, la *intención entendida* es en él su mismo entendimiento... Consta que Dios se entiende a sí mismo; pero lo entendido en cuanto tal debe existir en el que entiende, porque entender significa aprehender el entendimiento lo que entiende. Por esto, incluso nuestro entendimiento, al entenderse a sí mismo, existe no sólo como identificado con su esencia, sino también en el entendimiento como aprehendido por él. Es necesario, así, que Dios exista en sí mismo como lo entendido en el inteligente. Pero lo entendido en el inteligente es la intención entendida y la palabra. Así pues, en Dios, que se entiende a sí mismo, existe la Palabra de Dios a modo de Dios entendido: como la palabra de 'piedra' existe en

el entendimiento como la piedra entendida. Por esto dice san Juan I, 1: ‘La Palabra era Dios’²⁶.

“Cuanto más perfecta una naturaleza tanto más íntimo lo que de ella emana”. La perfección de los entes ha de medirse por la interioridad, por la intimidad de lo cada ente *produce* o *emana* de sí. Lo emanado de un ente puede entenderse o como su *operación* o como el *producto* o término de su operación. “El obrar sigue al ser” porque el obrar, la operación, también es acto, es acto que surge del acto; incluso el *movimiento* en su sentido propio es cierto *acto* que proviene del agente que actualiza la potencia: que proviene, por consiguiente, de la eficiencia del ser. Pero todo obrar tiene un término al cual apunta y en el cual la operación encuentra su perfección: el construir una casa tiene su acabamiento en la casa construida, el entender tiene su perfección en la concepción del verbo mental y el querer, en el *aquietamiento* propio del amor²⁷. Aquel *término* o *producto* de la operación también puede entenderse como lo *emanado* por el sujeto operante.

Cuanto más perfecta la naturaleza de un individuo (porque las operaciones provienen del individuo y no del universal), tanto más íntimo lo que de él emana, es decir, tanto más inmanente la operación y el resultado de la operación, por cuanto la operación tiene su principio en el interior del agente y el término de la operación acaba *dentro* del operante mismo. La capacidad de producir algo *desde el interior* manifiesta la mayor eficiencia del ente, que de tal modo participa del ser que es capaz de *poner* un acto desde sí mismo; es claro que si un ente puede producir sólo actos que son meras reacciones ante una acción externa, su entidad debe entenderse como situada *al borde* de la potencialidad plena, y su actividad como mera actualización de la materia por acción de otro²⁸. El ‘producir desde dentro’ que caracteriza la actividad del viviente se identifica con la ya mentada *automoción*: moverse a actuar por sí mismo y no por la mera acción extrínseca de un agente es producir una actividad desde el interior.

Por su parte, que la operación encuentre su término *dentro* del agente significa que la perfección propia de la operación *permanece* en el agente y no *transita* a otro: el primer ente perfeccionado al obrar es el agente mismo, o con más exactitud, la operación misma es perfección del agente y no de un paciente extrínseco. Por esto, sólo en el orden de los vivientes podemos encontrar operaciones inmanentes, porque sólo en el orden de la vida existe la interioridad suficiente para que la perfección de la actividad permanezca en el agente mismo²⁹.

²⁶ *Cont. Gentes*, IV, 11.

²⁷ Cfr. *De Pot.*, q.9, a. 9.

²⁸ Aunque no pueda negarse al ser inerte cierta *propiedad* en su acción: la de reaccionar frente a la acción del otro *según su modo propio* y, por tanto, la de actualizarse y actuar *según su propia forma*.

²⁹ La idea de que la mayor perfección de un ser se manifiesta en la inmanencia de sus operaciones parece, en una primera mirada, contradecir la afirmación de que ‘el acto es comunicativo de sí’ y que cuanto mayor es la perfección de una cosa tanto más se comunica a sí misma. Por otra parte, también parece ser contraria a la concepción del amor como una ‘entrega’: siendo el amor una operación vital, parece que su perfección debería encontrarse en el absoluto ‘encierro’ del amante sobre sí mismo. Trataremos el

Así, tanto para que la operación pueda proceder *desde un principio interior* como para que pueda *acabar dentro* del agente, es preciso que exista cierta interioridad previa en la entidad misma del viviente individual: debe existir un *intus* desde el cual pueda proceder y en el cual pueda terminar la operación.

En el grado ínfimo de vida, vemos que la planta genera ‘desde sí misma’ la semilla, pero no es únicamente su actualidad vital la que emana la semilla, sino también los elementos que toma de la tierra y que ella conforma según su propia naturaleza; por otra parte, el término de su operación acaba fuera de la planta. ¿No existen otras operaciones de la vida vegetativa que parecen acabar *dentro*, por ejemplo, la nutrición y el crecimiento? Ciertamente al nutrirse la planta aumenta su magnitud, pero ninguna de las partes del organismo vegetal puede llamarse verdaderamente un *dentro*: cada una de las partes de la planta es exterior a la otra. En el fondo, la operación de la planta no puede tener un término *interior* desde el momento en que la interioridad de la planta es mínima y raya con la exterioridad de los cuerpos inanimados.

En el animal existe una mayor interioridad, puesto que posee un ser más *interno* a sí mismo, en el cual puede terminar el conocimiento sensible. Pero el principio *objetivo* del conocimiento sensible nunca es el sentido mismo: el sentido no puede volver sobre sí mismo porque está constituido en un órgano, como *acto* de éste. El animal no tiene plena interioridad porque no puede volver sobre sí mismo. El obrar en que el animal manifiesta su particular orden de vida no puede ser *reflexivo* porque tal obrar consiste en la actualidad por modo *intencional* de un órgano. ¿La razón? El mismo modo de ser del animal, su propia constitución interior, su modo de proporcional participación en el *esse*: el alma del animal no pasa de ser ‘acto de un cuerpo organizado que tiene la vida en potencia’; y aunque es un acto más perfecto que el de la vida vegetativa (porque le hace capaz de la presencia intencional de las formas sensibles), sin embargo, su operación no puede exceder la capacidad del órgano corpóreo: su actividad se da siempre ‘según las condiciones individuantes de la materia’; y la materia no puede volver sobre sí misma, es incapaz de reflexión. Por tanto, no hay plena interioridad en el animal: su *esse* no puede ser plenamente íntimo a sí mismo porque no es espíritu.

“Pero existe un supremo y perfecto grado de vida que es según el entendimiento”: subsistencia inmaterial, vida del espíritu. Y en esta vida suprema y perfecta la operación puede ser perfectamente íntima porque existe una verdadera interioridad del sujeto: sólo al nivel del espíritu existe un *yo*. Sólo el ente que puede ‘volver sobre sí’ al obrar, puede tener una operación cuyo principio se encuentre totalmente dentro de sí y cuyo término permanezca en sí mismo; y sólo en esta inmanencia de la operación puede el sujeto *poseer* su propia identidad, reconociendo su propio ser y sabiéndose a sí mismo principio de sus actos.

problema más adelante; pero no debe olvidarse que la intimidad de la operación no contradice la comunicación de la propia perfección, sino que la posibilita, en la medida en que, cuanto más íntima la operación tanto más se la posee y puede ser ‘donada’ la propia perfección.

Dos son las operaciones plenamente immanentes que proceden de la vida del espíritu: el entender y el querer. Estas dos operaciones significan una *emanación*, una *procesión* que acaba totalmente dentro del sujeto. Ahora bien, la perfecta immanencia, la perfecta vida interior corresponde a Dios. En el orden de la operación intelectual, Dios es, a la vez y en un sólo Acto eterno, sujeto inteligente y objeto entendido: *Subsistente Intelección de la Intelección*³⁰. Sólo en Dios, lo emanado por la inteligencia, el Verbo, se identifica plenamente con el Ser de quien entiende: Ser y Entender se identifican en Dios, pues todo lo que se expresa en el Verbo divino tiene su principio en Dios mismo y queda en Dios como Dios entendido. La Vida divina es, por tanto, *Intelección de sí*: Eterna Procesión del Conocimiento que Dios tiene de sí mismo, en una Eterna Presencia. Presencia que es una *reditio* perfecta no porque Dios *salga* de sí mismo sino porque todo el principio del conocimiento divino está en el *Esse* de Dios y todo su término en Él mismo.

En el orden del apetito, Dios es, también a la vez y en un sólo acto, Amante y Bien Amado, de modo que de la Presencia de Dios ante sí mismo procede el Amor de Dios a sí mismo, en una perfecta *reditio* de orden amativo; porque el principio del amor divino se encuentra plenamente en Dios (Dios ama su bondad y todas las cosas en su bondad) y el término de tal amor también está en Dios (porque Dios mismo es toda la razón que Dios tiene para amarse a sí mismo y a los demás entes)³¹. La Vida divina es, entonces, *Amor de sí: Unión* y

³⁰ “En primer lugar, si no fuese intelección si no potencia, sería justo decir que sería para él fatigosa la intelección. Además, es claro que habría algo más noble que el entendimiento, lo inteligible. Pues el entender y la intelección existen también en quien entiende lo innoble. De modo que si esto es inconveniente (pues es mejor no contemplar algunas cosas que contemplarlas) ya no sería lo mejor la intelección. Se entiende a sí mismo, pues él es lo óptimo, y su intelección es intelección de la intelección”.

prw?ton mèn ou3n ei1 mh nóhsíV e1stin a1llà dúnamiV, eu5logon e1píponon ei3nai tò sunecèV au1tv= th=V noh'sewV. e5peita dh=lon o7ti állo ti a6n ei5h tò timiw'teron h6 o2 nou=V, tò nooúmenon. kai gàr tò noei=n kai h2 nóhsiV u2párxei kai tò ceíriston noou=nti. w7st! ei1 feuktòn tou=to (kai gàr mh o2ra=n e5nia krei=tton h6 o2ra=n), ou1k a6n ei5h tò a6riston h2 nóhsiV. au2tòn a5ra noei=, ei5per e1sti tò krátiston, kai e5stin h2 nóhsiV noh'sewV nóhsiV. ARISTÓTELES, *Metafísica.*, XII, c.9, 1074 b 28-35. Cfr. *Summa Theol.*, 1, q.14, a.4.

³¹ “Hay en nosotros y en Dios cierta circularidad entre las obras del entendimiento y las de la voluntad, ya que la voluntad regresa a aquello que fue principio de intelección. Pero en nosotros el círculo concluye en aquello que está fuera, puesto que el bien exterior mueve a nuestro entendimiento, y el entendimiento a la voluntad, y la voluntad tiende por el apetito y el amor hacia el bien exterior. En cambio, en Dios este círculo se cierra en Él mismo, porque Dios, entendiéndose, concibe su verbo, que es también la razón de todas las cosas que entiende por él, puesto que entiende todas las cosas entendiéndose a sí mismo; y desde este verbo procede al amor de todas las cosas y de sí mismo. De aquí que algunos dijese que la mónada genera la mónada, y refleja en ella su ardor”.

“Est ergo in nobis quam in Deo circulatio quaedam in operibus intellectus et voluntatis; nam voluntas redit in id a quo fuit principium intelligendi: sed in nobis concluditur circulus ad id quod est extra, dum bonum exterius movet intellectum nostrum, et intellectus movet voluntatem, et voluntas tendit per appetitum et amorem in exterius bonum; sed in Deo iste circulus clauditur in se ipso. Nam Deus intelligendo se, concipit verbum suum, quod est etiam ratio omnium intellectorum per ipsum, propter hoc quod omnia intelligit intelligendo seipsum: et ex hoc verbo procedit in amorem omnium et sui

Entrega eterna entre Dios y Dios Entendido, entre el Padre y el Hijo; *Entrega* y *Don* que procede de ambos como una tercera Persona: el Espíritu Santo. Así, por tanto, en la cúspide de la perfección, donde el *Esse* existe según toda su plenitud, no coartado por ninguna forma limitada, encontramos la identidad entre la vida interior y el *Ipsum Esse Subsistens: la Vida Íntima según la procesión del Verbo y del Amor no son distintos de la Subsistencia misma de Dios: el Ser es Ser presente y unido a sí mismo por modo de conocimiento y de amor. El Ser subsistente es Presencia de sí y Amor de sí, que se entrega en íntima efusión.*

La Vida divina es el primer analogado en referencia a la vida de todos los vivientes, y de manera especial, a los vivientes de naturaleza intelectual, cuyo ser es *imagen* de esa misma Vida. Ahora bien, en este primer analogado la subsistencia y la vida consisten en una *reditio* del *Esse* sobre sí mismo, en el orden del conocimiento y del amor. “Volver sobre su esencia no es otra cosa que subsistir la cosa en sí misma. Pues la forma, en cuanto perfecciona a la materia dándole el ser, en cierto modo se difunde en ella; en cambio, en cuanto tiene el ser en sí misma, vuelve sobre sí misma”³². “Subsistir una cosa en sí misma” significa poseer el ser como presente a sí mismo. La subsistencia como *reditio* del *esse* sobre sí mismo no es un modo privativo de la naturaleza divina, sino que corresponde, según proporción, a todo viviente de naturaleza intelectual, es decir, a todo ente que subsista por modo inmaterial. La subsistencia como *reditio* es la subsistencia del espíritu, porque lo único que impide que el acto sea presente a sí mismo es la opacidad de la materia³³. Por este motivo puede afirmar el Doctor

ipsius. Unde dixit quidam, quod monas monadem genuit, et in se suum reflectit ardorem”. *De Pot.*, q.9, a.9.

El amor sólo es posible por referencia al bien conocido: Dios se ama a sí mismo en cuanto se conoce, y así en la ‘reditio’ del amor debe entenderse cierta ‘circulatio’, porque desde conocimiento del bien ‘procede’ el amor de lo conocido. Con anterioridad al amor, el conocimiento establece distinción entre el cognoscente y el bien conocido, a la vez que la presencia de éste en aquél; de aquí, que el amor presuponga la actividad de la inteligencia. Pero en Dios la ‘circulatio’ del amor es absolutamente intrínseca: el Bien amado sigue siendo su propio *Esse*, sin que ninguna otra cosa deba añadirse para que sea lo máximamente amable. El principio del Amor divino (el *Esse* divino como Origen y como Verbo engendrado) es absolutamente intrínseco a Dios, y el término también (aunque la inmanencia del término no impide que Dios pueda amar otras cosas distintas de sí, sino más bien, fundamenta todo el amor divino hacia las criaturas).

³² “Redire ad essentiam suam nihil aliud est quam rem subsistere in se ipsa. Forma enim, in quantum perficit materiam dando ei esse, quodammodo supra ipsam effunditur; in quantum vero in se ipsa habet esse, in se ipsam redit”. *Summa Theol.*, 1, q.14, a.2 ad 1.

“Subsistir en sí mismo implica poseer el ser de tal modo que el ente que lo posea sea, en virtud de su misma posesión del ser, presente a sí mismo, es decir, conscientemente poseedor del ser”. F.CANALS. *Sobre la Esencia del Conocimiento*, p.469.

³³ “El conocimiento es la prerrogativa del acto, del acto que es luminoso para sí mismo porque es ‘indistante’ de sí mismo; toda opacidad proviene de la potencia que divide al acto respecto de sí mismo. Dios, acto puro, debe pues conocerse a sí mismo perfectamente”.

“La connaissance est la prérogative de l’acte, de l’acte lumineux à soi parce qu’indistant de soi; toute opacité provient de la puissance, qui divise l’acte d’avec lui-même. Dieu, Acte pur, doit donc se connaître lui-même parfaitement”. J. MARÉCHAL. *Le point de départ de la Métaphysique*. L.II, sect.II, cap. 1°, 2.

Angélico que “si un arca pudiese ser subsistente por sí misma sin materia, se entendería a sí misma, porque la inmunidad de la materia es la razón esencial de la intelectualidad”³⁴.

También el ángel y el alma humana subsisten por modo de autopresencia, es decir, por modo de conocimiento de sí y amor de sí. Sin embargo, en la criatura espiritual, el *actual* conocimiento y amor de sí, que se constituyen en las procesiones del verbo mental y del amor actual y delimitado objetivamente, no pueden identificarse con el *esse* substancial del sujeto, porque el obrar de la criatura nunca se identifica con su ser substancial. El conocimiento de sí y el amor de sí en que el espíritu creado subsiste son *anteriores* a toda palabra mental y a toda procesión de amor actual y operativo, pero de tal modo constituyen la subsistencia misma del viviente inmaterial que, debido a esta *presencia o reditio* del espíritu sobre su propio ser, es posible que este mismo espíritu tenga actual conciencia y amor de sí mismo, y no sólo de sí mismo, sino de toda especie y de todo bien que se le presente como objeto³⁵.

Así, pues, la subsistencia del ser espiritual como ‘vuelta sobre su esencia’ constituye el fundamento de toda vida íntima, de toda posibilidad de operación inmanente, desde el momento en que conforma el *interior* desde el cual emerge y en el cual termina la operación. Debido a esta interioridad autopresente, el subsistente espiritual es el único ente capaz de una verdadera posesión del bien: porque teniéndose presente a sí mismo, puede tener presente también todo bien, toda actualidad inmaterialmente presente en sí mismo, y puede reposar en aquello por la complacencia amorosa de su voluntad. Aquella capacidad de posesión del bien, que constituye a la persona en el único *objeto* adecuado de amor benevolente³⁶, tiene su fundamento radical en la interior autopresencia subsistente del espíritu.

Sin embargo, porque la vida es *ser* del viviente, y la reflexión sobre sí es *operación* y *acto de ser*, sólo puede haber intimidad *en el individuo*; la intimidad no está en la especie, ni en la naturaleza, sino en el *supuesto* de naturaleza

³⁴ “Si arca esset sine materia per se subsistens, esset intelligens se ipsam; quia immunitas a materia est ratio intellectualitatis”. *De Spirit. Creat.*, qu.un, art.1, ad 12.

³⁵ “La conciencia es la presencia del acto a sí mismo: existirá dondequiera que el acto emerge por encima de la potencia, es decir, dondequiera que se despliega una actividad que sea para sí misma, total o parcialmente su propio término. Y la inmanencia del objeto, a su vez, consistirá en su participación total o parcial en el acto interno del sujeto: en la medida de esta participación ontológica el objeto comparte la nitidez del sujeto. La conciencia objetiva se revela, pues como un efecto inmediato de la inmanencia del objeto”.

“La conscience, c’est la présence de l’acte à soi-même: elle existera partout où l’acte émergera au-dessus de la puissance, c’est-à-dire partout où se déploiera une activité qui soit à elle-même, totalement ou partiellement, son propre terme. Et l’immanence de l’objet, à son tour, consistera dans sa participation totale ou partielle à l’acte interne du sujet: dans la mesure de cette participation ontologique, l’objet partage la limpidité de l’acte immanent et devient lumineux per le sujet. La conscience objective apparaît donc comme un effet immédiat de l’immanence de l’objet”. J. MARÉCHAL. *Le point de départ de la Métaphysique*. L.II, sect.II, cap. 1°, 2.

³⁶ Cfr. *Summa Theol.*, 2-2, q.25, a.3; *In VIII Ethic.*, lec.2, n. 1557.

intelectiva. De aquí que el modo de interioridad en cada nivel de vida intelectual sea proporcional al grado de participación en el *esse* inmaterial: no se da de igual modo la substancial autopresencia en Dios que en el ángel, ni en el alma humana que en Dios ni que en el ángel³⁷.

1. 1. 1. La subsistencia del espíritu humano en el orden del conocimiento.

Atenderemos, ahora, el modo de interioridad y subsistencia propia del espíritu *humano*, por dos motivos: el primero, porque la comprensión que la inteligencia humana puede alcanzar acerca de las substancias inmatrimales lo alcanza, de hecho, por el conocimiento que el hombre tiene de su propia alma, pues sólo en referencia a la propia experiencia adquiere algún significado todo término referido a la vida espiritual en cuanto tal: no sería comprensible para nosotros la inmaterialidad del entender y del querer, ni el significado de una ‘subsistencia inmaterial’ si no experimentásemos en nosotros mismos esa existencia y actividad inmaterial. La segunda razón estriba en que el caso del hombre, cuya existencia se configura como la *intersección* entre el espíritu y la materia, constituye un caso complejo: no es fácil comprender cómo puede consistir su *subsistencia* en un modo de *autoconciencia*, cuando, de hecho, cada hombre experimenta que no siempre se percibe a sí mismo, y mucho menos parece entenderse a sí mismo con plenitud.

Todo subsistente espiritual pertenece al orden de lo inteligible como subsistente inteligible, y por lo tanto, con algún grado de inteligibilidad *en acto*, que no existe en las sustancias materiales, pues lo que da la inteligibilidad actual a un ente es la *inmunidad* a la materia, o si se quiere, el *esse* que existe con independencia de la materia. Las formas de los entes materiales, individuadas por la materia signada, no son inteligibles en acto, sino sólo en potencia; pero el ente que subsiste con independencia de la materia es siempre inteligible en acto, según un determinado modo dependiendo de su naturaleza. Esto significa, primero, que el subsistente espiritual posee un ser *luminoso*, *transparente para sí*, porque lo inteligible en acto, lo inmaterial, es necesariamente *entendido en acto* por el entendimiento en el cual se encuentra: no hay un inteligible en acto que no sea, necesariamente, un ‘entendido en acto’ como identificado en acto con el entendimiento que lo entiende. Ahí donde existe inteligibilidad actual, existe identidad *actual* entre el objeto entendido y entendimiento, y donde se da tal identidad se da también actual intelección³⁸. Así, pues, la subsistencia inmaterial

³⁷ Puesto que la intimidad pertenece a la persona según su *esse* individual, hemos de entender que la intimidad de cada persona es diversa de la de los demás no sólo según el grado de su naturaleza intelectual (divina, angélica o humana), sino más radicalmente la intimidad de cada persona es diversa y ‘propia’ según su ser individual: para cada persona su ‘existencia íntima’ es un modo único de existencia y de intimidad, es su ‘yo’ irrepitible, aquel núcleo inviolable donde sólo llega Dios.

³⁸ “El entendimiento se hace él mismo inteligible asumiendo en sí lo inteligible. Y puesto que al ser lo inteligible se hace él mismo para sí inteligible, se deduce de esto que el entendimiento y lo inteligible en acto son algo uno”.

au2tòn dè noei? o2 nou?V katà metálhyin tou? nohtou=* nohtòV gàr gígnetai qiggánwn kaì now?n, w7ste tau1tòn nou?V kaì nohtón. ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII, 1072b 19-21. Cfr. *Acerca del alma*, III, 430a 3-5; *In III de Anima*, lec. 2 nn.590-591.

fundamenta la intelectualidad en un doble sentido: constituye al subsistente como inteligente³⁹, y a la vez como inteligible en acto; de aquí que la sola subsistencia por modo inmaterial signifique necesariamente la *presencia* inteligible del subsistente ante sí mismo.

Pero esta presencia se da en diverso grado según el modo de cada naturaleza intelectual. En Dios, es idéntico el Ser divino a la Intelección actual que Dios tiene de sí: es idéntico el Ser de Dios y el Verbo Divino, Dios y Dios entendido. Todo el subsistir divino es Subsistente Intelección de la Intelección, pues en Dios no hay potencialidad alguna; porque, de haberla, lo entendido por Él sería algo distinto de Él mismo, un objeto que vendría a actualizar su propia capacidad intelectual. Dios es para sí mismo el objeto proporcionado para su Inteligencia, y en el conocimiento de sí mismo, en su Verbo, conoce todas las cosas distintas de sí.

El ángel, por su parte, siempre se entiende de manera actual a sí mismo, porque subsistiendo en ser absolutamente inmaterial, se encuentra siempre en estado de actual intelección. Posee en su ser inmaterial las especies inteligibles en acto, de modo que su propia esencia es siempre actualmente inteligible, y así, al entenderse a sí mismo, entiende en sí mismo las demás cosas, por las especies innatas que contempla en sí mismo. Pero la intelección en acto que el ángel tiene de sí mismo –es decir, el verbo mental que forma de su propia esencia– no puede identificarse con el *esse* del ángel, porque en ninguna criatura se identifican el ser y el obrar. Si llegásemos a identificar el *esse* substancial del ángel con su entender, entonces la esencia del ángel sería principio absoluto del entender angélico como causa total de su intelección, porque no habría otro objeto del entender angélico que su ser. Por este motivo, debe considerarse cierta presencia inteligible del ángel a sí mismo como *anterior* a la autopresencia en su verbo o especie expresa. Ciertamente, el ángel siempre entiende en acto su propia esencia, pero el verbo en el cual entiende su propia esencia no es su propia sustancia; por esto mismo, la locución de este verbo mental, la manifestación luminosa del ser del ángel ante sí, debe estar fundada en la previa *transparencia substancial* de la misma esencia del ángel, por la cual se tiene presente y que le permite emerger a la siempre actual generación de su verbo y a su autoconciencia siempre actual.

Ahora bien, en el orden de los subsistentes inteligibles, el último lugar lo ocupa el alma humana, porque, aunque posee el ser con independencia de la materia, sin embargo, de tal modo participa del *esse* que su naturaleza está ordenada a ser acto de un cuerpo; de aquí que el alma, aunque subsistente en sí misma, deba considerarse como sustancia incompleta: parte principal y principio de la vida del hombre, pero no toda la persona humana⁴⁰. El alma humana, a

³⁹ “La inmaterialidad de una cosa es la razón de que sea cognoscitiva, y según el modo de inmaterialidad se da el modo de conocimiento”.

“Inmaterialitas alicuius rei est ratio quod sit cognoscitiva, et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis” I, q.14, art.1.

⁴⁰ “Y esto se completa en el alma humana, que tiene el último grado en las sustancias intelectuales... y por esto, actúa en tanto se aproxima a las cosas materiales, llevando a la cosa material a participar de su *esse*, de manera que del alma y del cuerpo resulta un

diferencia de los ángeles, no posee en sí misma las especies innatas de las cosas, de modo que debe *volverse* hacia las imágenes de las cosas, adquiridas por los sentidos, para poder abstraer de ellas la especie; sólo después de *iluminar* las imágenes por la luz del entendimiento agente, el entendimiento posible del hombre se constituye en inteligible en acto, capaz de *emerger* al conocimiento actual de las esencias, capaz de generar un verbo interior que exprese lo que el entendimiento posee en sí mismo en acto. En otras palabras, es tal su imperfección en el orden de las substancias inteligibles que su entendimiento se comporta frente a las especies inteligibles como la materia prima frente a las formas⁴¹.

Pero aunque el alma humana se comporta como potencia respecto de las especies inteligibles, sin embargo, su *potencialidad inteligible* se encuentra en un orden distinto que la *potencialidad inteligible* de las formas materiales: el alma humana es constitutivamente un subsistente espiritual, y por tanto, pertenece con todo rigor al orden de los inteligibles en acto, aunque en este orden ocupe el grado más bajo e imperfecto. El alma humana –enseña Santo Tomás– se compara a las especies de los entes corpóreos según dos perspectivas: como potencia y como acto. Por una parte, en el ámbito de la especificación objetiva, el entendimiento humano es, respecto a toda especie inteligible, *sicut tabula rasa*; por otra, el mismo entendimiento agente es ‘acto de los inteligibles’, cuya inteligibilidad actual *proviene de la actualidad del alma misma*, que es subsistente por modo inteligible. “Pues cuando nuestra mente se compara con las cosas sensibles que existen fuera del alma, hallamos que se refiere a ellas según una doble relación. *De un modo* como el acto a la potencia: a saber, en cuanto las cosas que son fuera del alma son inteligibles en potencia, *mientras que la mente misma es inteligible en acto*; y según esto se afirma que existe en ella el entendimiento agente, que hace a los inteligibles en acto. *De otro modo*, como la potencia al acto, en cuanto las formas determinadas de las cosas, que en las cosas fuera del alma están en acto, en nuestra mente se encuentran sólo en potencia. Y de acuerdo con esto, se pone, en nuestra alma, el entendimiento posible, al cual corresponde recibir las

único ser en un solo compuesto; aunque aquel *esse*, en cuanto es del alma no depende del cuerpo”.

“Et hoc completur in anima humana, quae tenet ultimum gradum in intellectualibus substantiis... ideo efficitur in tantum propinqua rebus materialibus, ut res materialis trahatur ad participandum esse suum; ita quod ex anima et corpore resultat unum esse in uno composito; quamvis illud esse, prout est animae, non sit dependens a corpore”. *Op. De Ente et Essentia*, c.5, fi

⁴¹ “El entendimiento humano se encuentra en el género de lo inteligible como ente sólo en potencia, así como la materia prima se encuentra en el género de lo sensible, y de ahí que se le llame ‘posible’. Por tanto, considerado en su esencia, se encuentra como inteligente en potencia; y de aquí que en sí mismo tenga capacidad para entender, pero no para ser entendido, sino en cuanto aquello que hace en acto”.

“Intellectus autem humanus se habet in genere rerum intelligibilium ut ens in potentia tantum, sicut et materia prima se habet in genere rerum sensibilium, unde possibilis nominatur. Sic igitur in sua essentia consideratus se habet ut potentia intelligens. Unde ex seipso habet virtutem ut intelligat, non autem ut intelligatur, nisi secundum id quod fit in actu”. *Summa Theol.*, 1, q.87 a.1.

formas abstraídas de las cosas sensibles y hechas inteligibles en acto por la luz del entendimiento agente”⁴².

Esta es la primera conclusión a la que debemos atender: el alma humana *necesariamente* es inteligible en acto, porque es capaz de hacer actualmente inteligibles las formas de los entes materiales. Y si es forma substancial e inteligible en acto, es necesariamente subsistente por modo inteligible, es decir, *de algún modo presente a sí misma en su ser*.

Ya intuía San Agustín la imposibilidad de que el alma pudiese conocer algo si no se tenía, primero y antes que nada, presente a sí misma: “¿Qué hay tan presente para el conocimiento que aquello que está presente en la mente? Y ¿qué tan presente en la mente como la mente misma?”⁴³. “¿Dónde conoce (la mente) su conocer, si a sí misma no se conoce? Sabe que conoce otras cosas, aunque a sí misma se ignora, y de aquí conoce qué sea conocer. Pero ¿cómo sabe que sabe algo si se ignora a sí misma? Y no conoce otra mente que sabe, sino a sí misma. Se conoce, por tanto, a sí misma”⁴⁴. Si el alma del hombre puede conocer algo, esto es posible en la medida en que tiene *presente* esa cosa ante sí; de aquí que, si el alma puede conocer intelectualmente algo, lo primero que conozca sea su propio ser. Si el alma humana puede conocer intelectualmente algo, entonces necesariamente se conoce, de algún modo, a sí misma, porque no puede dejar de tenerse presente por modo inmaterial. No puede el alma del hombre conocer algo, tener presente algo en sí misma si no se tiene, primero y paralelamente, presente a sí misma, porque *en sí misma* se encuentra aquello que conoce.

Pero la presencia del alma ante sí misma (la *constancia* del alma humana en sí misma) no sólo se deduce a partir de la consideración de su operación intelectual, sino también a partir de la *experiencia* de cada hombre, que se sabe presente a sí mismo en cada una de sus operaciones intencionales. De hecho, cada ser humano experimenta, de entrada, en todas sus actividades, su propia persona, a la que da un nombre: *yo*. En una segunda instancia experimenta la actividad y la existencia de otra persona, de otro ente semejante a sí, que es el *tú*. El conocimiento, de un modo u otro, con mayor o menor claridad, que el hombre tiene de sí recibe el nombre de *conciencia*, o si se quiere, *autoconciencia*. La

⁴² “Cum enim mens nostra comparatur ad res sensibiles quae sunt extra animam, invenitur se habere ad eas in duplici habitudine. Uno modo ut actus ad potentiam: in quantum, scilicet, res quae sunt extra animam sunt intelligibiles in potentia. Ipsa vero mens est intelligibilis in actu; et secundum hoc ponitur in ea intellectus agens, qui faciat intelligibilia actu. Alio modo ut potentia ad actum: prout scilicet in mente nostra formae rerum determinatae sunt in potentiae tantum, quae in rebus extra animam sunt in actu; et secundum hoc ponitur in anima nostra intellectus possibilis, cuius est recipere formas a sensibilibus abstractas, factas intelligibiles in actu per lumen intellectus agentis”. *De Verit.*, q.10, a.6.

⁴³ “Quid enim tam cognitioni adest, quam id quod menti adest? Aut quid tam menti adest, quam ipsa mens?”. *De Trinitate*, X, 7, 10.

⁴⁴ “Ubi ergo nosse suum novit, si se non novit? Nam novit quod alia noverit, se autem non noverit: hinc enim novit et quid sit nosse. Quo pacto igitur se aliquid scientem scit, quae se ipsam nescit? Neque enim alteram mentem scientem scit, sed se ipsam. Scit igitur se ipsam”. *Ibid.*, X, 3, 5.

noción de conciencia implica siempre la referencia al propio conocimiento; incluso cuando hablamos de ‘conciencia del mundo’ o ‘conciencia de los demás’ estamos aludiendo a la presencia de las demás personas o del resto de los entes *ante nosotros mismos*: la conciencia *de los otros* es el *apercebirse* con los otros, el poner *con nosotros* a los demás entes⁴⁵.

Desde su primera vaga captación intelectual de objetos, desde la primera y más general conceptualización, el ser humano es consciente de su propio acto, de su actividad de conocimiento. La persona humana no puede entender nada si no se percibe a sí misma entendiendo: no hay intelección sin conciencia de sí. Como *contracara* del concepto objetivo formado por la inteligencia se encuentra la conciencia de *ser uno mismo el que entiende*, y no sólo el que entiende, sino el que quiere, el que piensa y el que siente: toda nuestra actividad intencional queda captada por nuestro intelecto, de modo que nuestro entendimiento la percibe no sólo como actividad, sino como actividad *propia*. Éste es, pues, el principio fundamental para la comprensión de la vida del espíritu: *no hay conocimiento ni actividad intencional sin conciencia*, esto es, no hay conocimiento sin percepción del *yo*. Si existe actividad intencional, existe conciencia de sí, y si existe conciencia de sí, existe algún grado de intimidad.

Consideremos con más detenimiento la espiritualidad del conocimiento de sí: la *apercepción* de mi propia actividad intencional y, principalmente, de mi

⁴⁵ Si en el ser humano existe un doble orden de conocimiento -el sensible y el intelectual-, debemos también reconocer en el una doble ‘conciencia’, o más exactamente, una única conciencia que se actúa según dos ‘estratos’ cognoscitivos: la conciencia sensible y la conciencia intelectual.

En el plano sensitivo, el primer conocimiento ‘claro y distinto’ del ser humano no es precisamente el de su propio cuerpo ni el de su propia actividad sensible. Lo que el niño primeramente siente y percibe con más claridad no es su propio estado, sino las cosas que le rodean: colores, olores, sonidos... objetos que van adquiriendo lentamente contornos definidos, que van siendo plenamente configurados por la imaginación del niño. Las cosas que el niño va ‘determinando’ en su entorno (incluidos algunos de los miembros de su propio cuerpo) se le presentan como los primeros ‘contenidos’ sensibles delimitados y distintos con cierta claridad. Sin embargo, aunque el conocimiento de objetos exteriores sea su primer conocimiento ‘distinto’, dicho conocimiento supone siempre una ‘apercepción’ sensible de sí mismo: una conciencia sensible. No es posible ‘sentir’ una cosa, si el sujeto no se siente a sí mismo, sintiendo; así, la visión ‘actual’ de un objeto es también la actual percepción de uno mismo ‘viendo’.

No puede darse ni el grado más básico de conocimiento sin algún grado de percepción de sí: no hay conocimiento sin conciencia. Esta realidad es un ‘*praecognita*’, una experiencia evidente que no tiene otra demostración más que la reducción al absurdo: ¿qué cosa puede ser conocida si el sujeto no se conoce conociéndola? Si el animal ve una cosa, siente también que la ve, porque de otro modo no ve nada, o si se quiere ve sin ver, se da una ‘visión’ sin sujeto, una ‘activación’ del órgano sin verdadera intencionalidad. De manera análoga, el que entiende algo, entiende que entiende, porque no puede entender algo sin reconocerse a sí mismo entendiendo: no hay un ‘entiendo esto’ que no sea un ‘yo entiendo esto’.

En el plano sensible, la función de ‘conciencia sensible’ corresponde al sentido común, que es a la vez punto de unión y raíz de todas las sensaciones. La conciencia sensible permite poner nuestro cuerpo en relación con el mundo circundante. Cfr. *Summa Theol.*, 1, q.78, a.4 ad 1.

propia actividad intelectual, es un conocimiento intelectual y no sensible. ¿La razón? El objeto conocido –el propio entender– no es una realidad sensible: la intelección es una realidad inteligible y, desde el momento en que no afecta a un órgano, sólo puede ser conocida de manera intelectual.

Éste es un punto importante: la conciencia de la propia actividad intelectual es plenamente refleja, ‘vuelta sobre sí’: el mismo entendimiento humano que entiende algo *se entiende a sí mismo entendiendo*. No ocurre así con la conciencia sensible: el conocimiento sensible es la actividad de un órgano y tiene por objeto un determinado aspecto de lo material en cuanto tal: el órgano puede ser afectado por tal objeto, pero no puede *torcerse* sobre sí mismo para captar su propia afección como *objeto* de su actividad. El ojo *ve colores*, pero no puede *ver* su visión de los colores por dos motivos: porque el ojo no puede *volver* sobre sí mismo para verse y, más radicalmente aún, porque la actividad de *ver* no es visible: lo que se ve son colores, pero la *visión* no es algo coloreado. Sin embargo, desde el momento en que la actividad de un sentido exterior supone la alteración de un órgano, esa actividad puede afectar a otro órgano cuyo objeto sea precisamente la actividad de los sentidos exteriores: la misma actividad de los sentidos exteriores es también *sensible*, a su modo, y puede ser sensiblemente percibida. Tal *sensación* de la actividad de los sentidos, que constituye la conciencia sensible, es función propia del *sentido común*, el cual radica –como todo sentido– en un órgano, capaz de ser afectado por la actividad de los demás sentidos⁴⁶. Por la conciencia sensible el animal siente que ve, pero esa conciencia no es plenamente refleja desde el momento en que ningún sentido –ni siquiera el sentido común– puede *reflectarse* sobre su propia actividad⁴⁷.

Ahora bien, pertenece también a nuestra cotidiana experiencia la evidente verdad de que el hombre no siempre está pensando en sí mismo ni en su alma, y que muchas veces no es consciente de sí mismo (por ejemplo, cuando duerme) y que son pocos los que entienden qué sea el alma humana. ¿Cómo puede afirmarse que la mente humana se conoce siempre y substancialmente a sí misma, cuando el conocimiento que tiene de sí es imperfecto y, más aún, esporádico?

El asunto se presenta más contradictorio si consideramos que, efectivamente, el alma humana –debido a que necesita abstraer de las imágenes– no se encuentra siempre en acto de intelección, ni respecto a sí misma ni respecto a los otros. Parece que, en el caso del hombre, ya no es posible afirmar que el

⁴⁶ Cfr. *Summa Theol.*, 1, q.78, a.4 ad 1.

⁴⁷ Esto trae una primera consecuencia que analizaremos más adelante: el animal irracional no puede tener una verdadera y completa ‘intimidad’, una vida interior que unifique su actividad consciente en la realidad de un ‘yo’: la actividad sensitiva es siempre ‘extrovertida’, siempre referida a lo ‘otro’ que el cognoscente. La ‘conciencia’ que el animal tiene de sí acaba siendo no más que la sensación de su actividad sensitiva, el ‘sentir’ de su propia alteración orgánica que produce una reacción ‘necesaria’ de apetencia y de conducta, merced de un ‘juicio sensible’ sentido por un órgano distinto del sentido común y sobre el cual el animal no tiene dominio alguno (puesto que tal juicio proviene de la necesaria ‘reacción’ de un órgano ante un determinado estímulo). En el animal no acaba de establecerse una verdadera intimidad.

alma se conoce a sí misma por su esencia, como, en cambio, se conocen a sí mismos los ángeles y Dios.

Este problema no pasó inadvertido para san Agustín, que lo resolvió en el su tratado *acerca de la Trinidad*⁴⁸. La solución del santo obispo de Hipona fue magníficamente sintetizada y completada por el Doctor Angélico en el *De Veritate*: “Cada uno puede tener un doble conocimiento sobre el alma, como dice San Agustín en el libro IX del *De Trinitate*. Un conocimiento por el cual el alma de cada uno se conoce sólo *en cuanto a lo que le es propio*; y otro por el cual el alma es conocida *respecto a aquello que es común a todas las almas*. En efecto, aquel conocimiento que se tiene de manera general acerca de toda alma es aquel por el cual se conoce la naturaleza del alma. En cambio, el conocimiento que alguien tiene del alma respecto a aquello que le es propio es el conocimiento sobre alma *según que tiene ser en tal individuo*. De aquí que, por este conocimiento se conoce que el alma *es*, como cuando alguien percibe que tiene alma; por el otro conocimiento, en cambio, se conoce *qué es* el alma y cuáles son sus accidentes propios”⁴⁹.

¿Cómo es posible, por tanto, que el alma humana se conozca siempre a sí misma con una noticia idéntica a su sustancia, cuando de hecho ocurre que no siempre está pensando en sí misma? Porque aquella noticia *subsistente* no pertenece al orden del conocimiento esencial, sino del existencial ‘según que el

⁴⁸ Una seria objeción a su tesis de que el alma es siempre para sí misma ‘notitia sui’, la encuentra san Agustín en la experiencia común de que el hombre no siempre piensa en su alma, y así parece que la mente no tiene siempre noticia de sí misma, sino cuando piensa actualmente en sí. “Es tanta la fuerza del pensamiento que, en cierto modo, ni la mente misma se pone ante su propia mirada sino cuando se piensa; pues nada está ante la mirada de la mente sino aquello en lo que piensa, y de tal manera que ni la misma mente, por la cual se piensa todo lo que se piensa, puede estar ante su mirada sino pensando en sí misma”.

“Tanta est tamen cogitationis vis, ut nec ipsa mens quodam modo se in conspectu suo ponat, nisi quando se cogitat; ac per hoc ita nihil in conspectu mentis est, nisi unde cogitatur, ut nec ipsa mens, qua cogitatur quidquid cogitatur, aliter possit esse in conspectu suo, nisi se ipsam cogitando”. *De Trinitate*, XIV, 6, 8.

Sin embargo, San Agustín comprende que se presenta una aporía: “Pero no podemos hallar cómo es posible que (la mente) no esté ante su mirada cuando no piensa en sí misma, si nunca puede estar sin ella misma, como si una cosa fuera ella misma y otra cosa su mirada”.

“Quomodo autem, quando se non cogitat, in conspectu suo non sit, cum sine se ipsa nunquam esse possit, quasi aliud sit ipsa, aliud conspectus eius, invenire non possum”. *Ibíd.*

⁴⁹ “De anima duplex cognitio habere potest ab unoquoque, ut Augustinus dicit in IX de Trinitate. Una quidem, qua uniuscuiusque anima se tantum cognoscit quantum ad id quod est ei proprium; et alia qua cognoscitur anima quantum ad id quod omnibus animabus est commune.

Illa enim cognitio quae communiter de omni anima habetur, est qua cognoscitur animae natura; cognitio vero quam quis habet de anima quantum ad id quod est sibi proprium, est cognitio de anima secundum quod habet esse in tali individuo. Unde per hanc cognitionem cognoscitur an est anima, sicut cum aliquis percipit se habere animam; per aliam vero cognitionem scitur quid est anima, et quae sunt per se accidentia eius”. *De Verit.*, q.10, a.8.

alma tiene ser en tal individuo'; y aun dentro del conocimiento existencial se trata de una noticia de carácter *habitual*. Ciertamente, el hombre no siempre piensa de manera actual en su alma y en sus actividades de vida intelectual; mucho menos, aún, forma un concepto de la esencia de su alma, pero el alma humana siempre se tiene presente a sí misma, *en el orden del conocimiento existencial, por modo de hábito*. El alma es para sí misma *memoria de sí* porque guarda en su propia sustancia una noticia *habitual* de su propio ser. Expliquemos esto con más detenimiento.

Cada uno puede tener un doble conocimiento sobre el alma, como dice San Agustín en el libro IX del *De Trinitate*⁵⁰. Un conocimiento por el cual el alma de cada uno se conoce sólo *en cuanto a lo que le es propio*; y otro por el cual el alma es conocida *respecto a aquello que es común a todas las almas*. En efecto, el conocimiento que se tiene de manera general acerca de toda alma es aquel por el cual se conoce la naturaleza del alma. En cambio, el conocimiento que alguien tiene del alma respecto a aquello que le es propio es el conocimiento sobre alma *según que tiene ser en tal individuo*. De aquí que, por este conocimiento se conoce que el alma *es*, como cuando alguien percibe que tiene alma; por el otro conocimiento, en cambio, se conoce *qué es* el alma y cuáles son sus accidentes propios.

Así, pues, el alma humana es capaz de dos modos de conocimiento intelectual, cuya efectiva existencia le es manifiesta al hombre en el *doble conocimiento* que tiene de su propia alma: *un conocimiento* por el cual el alma humana se *percibe* a sí misma en su propia actividad intencional: se percibe obrando y, por lo mismo, *existiendo*⁵¹; *otro conocimiento*, por el cual conoce *objetivamente* su esencia. El primero es un conocimiento a modo de un conocimiento *táctil*: conocimiento inmediato y *perceptivo*; el segundo puede compararse con el conocimiento *visual*, un conocimiento *mediato*, que exige una *representación* intencional en el alma y supone como cierto *alejamiento*, cierta *distinción* entre el alma y lo conocido. La *evidencia* del primer modo de conocimiento es la evidencia de la *existencia* y proviene de la misma unidad *física* (y no meramente intencional) del cognoscente con su objeto: ningún hombre puede negar que él mismo se percibe existiendo y entendiendo, porque en el mero

⁵⁰ “Sed cum se ipsam novit humana mens et amat se ipsam, non aliquid incommutabile novit et amat: aliterque unusquisque homo loquendo enuntiat mentem suam, quid in se ipso agatur attendens; aliter autem humanam mentem speciali aut generali cognitione definit. Itaque cum mihi de sua propria loquitur, utrum intelligat hoc aut illud, an non intelligat, et utrum velit, an nolit hoc aut illud, credo: cum vero de humana specialiter aut generaliter verum dicit, agnosco et approbo.

Unde manifestum est, aliud unumquemque videre in se, quod sibi alius dicenti credat, non tamen videat; aliud autem in ipsa veritate, quod alius quoque possit intueri: quorum alterum mutari per tempora, alterum incommutabili aeternitate consistere”. *De Trinitate*, IX, 6, 9.

⁵¹ “En esto que sentimos que sentimos y entendemos que entendemos, sentimos y entendemos que existimos”.

w7ste ai1sqanoímeq! a6n o7ti ai1sqanoímeqa, kaì nooi?men a6n o7ti noou?men, tò d! o7ti ai1sqanoímeqa h6 noou?men, o7ti e1smén. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, IX, c.9, 1170a 31-32.

acto de negarlo percibe su propia existencia y su propia actividad intelectual. Por su parte, la *certeza* del segundo modo de conocimiento proviene de *la luz de las verdades eternas*, es decir, de la evidencia de los primeros principios y de la luz del entendimiento agente que universaliza y descubre lo esencial⁵².

Esta presencia de la mente a sí misma en toda su actividad intencional no debe considerarse como un elemento *concomitante* a dicha actividad, como si *junto con* el conocimiento *objetivo y conceptual* se diese otro acto por el cual la mente se conoce a sí misma conociendo. Es cierto que el entendimiento humano puede volver sobre su propio acto, ‘tematizándolo’, convirtiéndolo en término directo de su intención, constituyéndolo en contenido objetivo de un determinado concepto. Pero justamente este modo de conocimiento conceptual *no es* el conocimiento *experiencial* que el alma humana tiene de su propia operación. El

⁵² Señala el filósofo Jaime Bofill dos condiciones en el ‘objeto’ para que el alma humana pueda conocerlo de manera ‘experiencial’: la connaturalidad y la inmediatez. Primero, una naturaleza semejante, un grado de ‘inteligibilidad’ al menos igual a la del alma humana (que pertenece esencialmente y no sólo potencialmente al orden de los inteligibles); segundo, la unidad física: el ser parte del propio ser o estar en inmediato ‘contacto’ con él. En el orden natural estas dos condiciones sólo las cumple, para cada hombre, la propia alma y sus actos; en el plano sobrenatural -señala Bofill- Dios Nuestro Señor, el único Ser que puede obrar en el interior de nuestra alma, puede ‘hacerse perceptible’ como presente en la experiencia mística.

Sin embargo, nota nuestro autor, que este conocimiento ‘por connaturalidad’ puede extenderse ‘de algún modo’ a las demás personas creadas: mediante el amor.

“La conciencia concomitante del yo que se da en todo nuestro conocimiento objetivo es de la mayor importancia y merecería una larga consideración. Digamos tan sólo, a su respecto, lo siguiente:

El conocimiento nocional, objetivo tiende a degenerar en un conocimiento meramente nominal y epifenoménico cuando, o no está ligado a una experiencia intensa, o esta experiencia inicial se debilita. La perfección objetiva que tal conocimiento pueda tener (el mejor ejemplo de ello es el conocimiento matemático); incluso la valoración objetiva que hagamos de la realidad conocida (una catástrofe distante; la condenación de las almas; Dios, etc.), no evitan que tal realidad permanezca ajena a mi vida personal mientras tanto no me siento afectado por ella *in genere entitativo*, plagiando a Juan de Santo Tomás; mientras no me afecta substancialmente, en mi carne o en mi espíritu.

Hace falta que por una connaturalidad adquirida por el trato o la meditación (por esta meditación particular que termina reflejando en mí mismo) el objeto haya devenido algo propio mío, para poder hablar de un conocimiento sentido, y que tal conocimiento repercuta en la perfección personal del sujeto. Entonces, cuando el objeto, y especialmente la Persona, está presente en mí, en tanto que soy principio de mi actividad; cuando esté identificado conmigo, y viva en mí por una comunión física, existencial (y no simplemente intencional), entonces, el conocimiento que de él tenga será verdaderamente aquel conocimiento “desde dentro” que reclama Bergson; mi juicio sobre el objeto será tan seguro como inmediato, porque no me cuesta discurso alguno el ponerme en su lugar.

Ahora bien. Esta incorporación del objeto en nosotros, como ampliación, diríamos, de nuestra personalidad, no puede tener lugar sin el concurso del amor, o más en general, de la voluntad. He aquí un aspecto capital de la importancia de la voluntad en la vida de la inteligencia (si se quiere, del aspecto afectivo concomitante del conocimiento), si tanto es que ella ha de ser, verdadera y propiamente, una vida”. *La Escala de los Seres*, Publicaciones Cristiandad, Barcelona, 1950, nota 77, de la página 112.

conocimiento experiencial que el alma tiene de sí en su propio acto de intelección es, en cierto sentido, el fundamento de aquel mismo acto de intelección objetiva. Si el contenido objetivo del concepto y la constatación de su verdad provienen de la referencia al objeto conocido, la presencia del concepto en el alma y *ante la vista* del entendimiento sólo es posible en cuanto el alma, al entender, se percibe a sí misma entendiendo. Si la mente, al entender, no se experimentase a sí misma entendiendo, el concepto formado por la mente no podría estar presente a la mente por el hecho mismo de que la mente no se tendría a sí misma y a su actividad como presente. El contenido objetivo del conocimiento proviene del objeto aprehendido; pero la *presencia* de ese contenido sólo es posible en la *percepción* que el hombre tiene de sí por modo de conocimiento *experimental* y no conceptual⁵³.

Pero es preciso hacer una distinción para evitar equívocos y llegar pronto al punto que nos interesa. El alma humana, dada su especial constitución potencial respecto a toda forma inteligible, no está siempre en acto de entender (ni siempre en acto de querer, ni puede mantenerse siempre en una misma y única actividad intencional, dada su vinculación con la materia). La mente del hombre no siempre entiende en acto y, por tanto, no siempre tiene una percepción actual de su propia actividad, por el hecho mismo de que no está siempre en actividad intelectual; se precisa, pues, de la previa *actualización* del entendimiento posible gracias a la actividad del entendimiento agente para que se dé la actual ‘apercepción’ de sí misma. Sin embargo, *la mente siempre se tiene presente a sí misma a modo de hábito*.

El conocimiento *experiencial* que la mente humana tiene de sí misma debe distinguirse según dos *estados* u *órdenes* de *actualidad*, porque algo se puede conocer *en acto* o *en hábito*. “En cuanto al conocimiento *actual* por el cual uno considera que él mismo posee en acto un alma, digo que el alma se conoce por sus actos. Pues que uno tiene alma, y que vive y es, uno lo percibe en esto: que se percibe sentir y entender, y ejercer otras obras de vida del mismo estilo. Por esto, afirma el Filósofo, en el libro IX de la *Ética* que “*sentimos que sentimos y entendemos que entendemos, y porque esto sentimos, entendemos que somos*”. Ciertamente, nadie percibe que él entiende sino porque entiende algo; porque primero es entender algo que entender que uno entiende. Por tanto, el alma llega a percibir que ella es, debido a esto: que entiende y siente. Pero respecto al conocimiento *habitual* digo que el alma se ve *por su esencia*; es decir, por el hecho mismo de que *su esencia le está presente*, es capaz de *salir* al acto de conocimiento de sí misma; así como alguien, por lo mismo que posee el hábito de alguna ciencia, por la presencia misma de tal hábito, es capaz de percibir las cosas que están bajo aquel hábito. Pero para que el alma perciba que ella es, y atienda a lo que en ella se obra, no se requiere de hábito alguno, sino que basta para esto la

⁵³ “Todo entender humano es, ‘antes’ que especificado por una especie inteligible, principio de intelección objetiva, y antes que operación formativa de una palabra mental - por cuyo medio consume su referencia intencional a los objetos-, ejercicio de la presencia del acto a sí mismo, íntima autoposición del ser del alma intelectual humana”. CANALS, F., op, cit., p. 518.

sola esencia del alma, que está presente a la mente, pues desde ella surgen los actos en los cuales se percibe actualmente a sí misma”⁵⁴.

Hemos llegado al punto que nos interesaba: dos ideas. En primer lugar y como antes se ha dicho, el alma humana es capaz de dos modos de conocimiento *intelectual*: uno *objetivo*, manifestativo de la *esencia* (de la propia y de la de los demás entes), que se adquiere por un esfuerzo abstractivo y discursivo, y puede llegar a ser *claro y distinto*; otro *experiencial*, perceptivo de la *existencia y del obrar*, o más exactamente, perceptivo del *esse* (es decir, perceptivo del *acto de ser* ya sea *substancial* ya *operativo*); conocimiento que requiere de la identidad *en el ser natural* entre el cognoscente y lo conocido, esto es, que lo conocido esté unido al ser individual del cognoscente no por la mera forma, sino por su mismo *esse* individual y existente. Nos encontramos, pues, no con un conocimiento abstractivo, sino con *un conocimiento intelectual del singular*⁵⁵. La realidad de

⁵⁴ “Quantum igitur ad actualem cognitionem, qua aliquis considerat se in actu animam habere, sic dico, quod anima cognoscitur per actus suos. In hoc enim aliquis percipit se animam habere, et vivere, et esse, quod percipit se sentire et intelligere, et alia huiusmodi vitae opera exercere; unde dicit Philosophus in IX Ethicorum: Sentimus autem quoniam sentimus; et intelligimus quoniam intelligimus; et quia hoc sentimus, intelligimus quoniam sumus. Nullus autem percipit se intelligere nisi ex hoc quod aliquid intelligit: quia prius est intelligere aliquid quam intelligere se intelligere; et ideo pervenit anima ad actualiter percipiendum se esse, per illud quod intelligit, vel sentit.

Sed quantum ad cognitionem habituales, sic dico, quod anima per essentiam suam se videt, id est ex hoc ipso quod essentia sua est sibi praesens, est potens exire in actum cognitionis sui ipsius; sicut aliquis ex hoc quod habet alicuius scientiae habitum, est potens percipere illa quae subsunt illi habitui. Ad hoc autem quod percipiat anima se esse, et quid in seipsa agatur attendat, non requiritur aliquis habitus; sed ad hoc sufficit sola essentia animae, quae menti est praesens: ex ea enim actus progrediuntur, in quibus actualiter ipsa percipitur”. *De Verit.*, q.10, a.8.

Esta misma idea (que el alma siempre se tiene presente a sí misma, de modo habitual) podría parecer olvidada en la Suma Teológica, pues en el pasaje paralelo (*Si el alma humana se conoce a sí misma por su esencia*) afirma rotundamente que “nuestro entendimiento no se conoce a sí mismo por su esencia, sino por sus actos” (“Non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster” *Summa Theol.*, 1, q.87, a.1). Sin embargo, en el mismo artículo afirma también respecto al conocimiento ‘experiencial’ que el alma tiene de su propio ser y actividad: “Para alcanzar el primer modo de conocimiento sobre la mente (a saber, conocimiento ‘según que tiene ser en tal individuo’), basta la *presencia* misma de la mente, que es principio del acto por el cual la mente se percibe a sí misma; y por esto se dice que se conoce por su presencia” (“Ad primam cognitionem de mente habendam, sufficit ipsa mentis praesentia, quae est principius actus ex quo mens percipit seipsam. Et ideo dicitur se cognoscere per suam praesentiam”. *Ibid.*). Y más adelante, en la cuestión 93: “El alma siempre se conoce y se ama a sí misma, pero no actual, sino habitualmente” (“Anima semper intelligit et amat se, non actualiter, sed habitualiter”. *Ibid.*, a.7, ad 4).

⁵⁵ La ‘individualidad’ no es obstáculo para la intelección, sino la materialidad; pero siendo la materia el principio de individuación de los entes corpóreos, no es posible para el hombre entenderlos sin quitarles su individualidad, pues para hacer inteligible en acto la forma del ente corpóreo debe ‘desmaterializarla’. En cambio, un ente subsistente en ser inmaterial es ya, en sí mismo, inteligible en acto y puede ser entendido en su misma individualidad. Cfr. *Summa Theol.*, 1, q.56, a.1 ad 2.

este conocimiento intelectual de *percepción* sólo nos es manifiesta en la experiencia que cada hombre tiene de su propia actividad intencional.

En segundo lugar, el conocimiento actual por el cual el alma se experimenta siendo y obrando *procede directamente de una noticia anterior a la actual intelección de sí, noticia por la cual el alma humana siempre se conoce a sí misma, no en acto pero sí a modo de hábito*. Aquí está el núcleo de la *intimidad* del ser personal: la presencia que la persona tiene de su propio *esse*. Presencia inmediata, que no requiere especie *re-presentativa* en la medida en que la especie ya está presente en su mismo ser físico: es la misma forma substancial del alma.

Si quisiéramos identificar el *yo* humano, o mejor dicho, la intimidad de la persona humana con el ejercicio de la autoconciencia *actual*, nos encontraríamos con una vida interior dispersa, discontinua, multiplicada según multitud de operaciones: un nuevo *yo* en cada acto de autopercepción. Pero esto es, por experiencia, falso. En realidad, fundando la unidad de los múltiples actos de autoconciencia existe un centro de identidad más profundo, que se mantiene *siempre* y al cual se refieren siempre cada uno de los diversos actos conscientes: la presencia habitual del alma ante sí misma. Este *habitual conocimiento* que el alma humana tiene de su ser individual no constituye un mero accidente propio de la naturaleza humana como si fuese una actualización *más* –aunque inevitable– de la potencia intelectual, al modo de cualquier hábito intelectual. La habitual presencia de la mente a sí misma se encuentra al nivel del *esse* substancial, constituyendo la estructura misma de la subsistencia del alma *en ser inteligible*. El autoconocimiento *habitual* del alma humana es anterior a cualquier accidente entitativo, a cualquier potencia u operación porque *pertenece al subsistir mismo del alma humana*. “El habitual conocimiento que la mente tiene de sí misma según que existe, en virtud de su misma esencia, se identifica con la sustancia misma de la mente y no pertenece a ella a modo de cualidad, sino que la propia sustancia de la mente es sustancial y habitual conocimiento de sí misma”⁵⁶.

La presencia del propio esse es constitutiva de la subsistencia misma de la persona, no sólo humana, sino angélica y divina. En la medida en que un ente tiene subsistencia con independencia de la materia, en esa misma medida tal ente

⁵⁶ “Intellectus noster nihil actu potest intelligere antequam a phantasmatis abstrahat; nec etiam potest habere habitualement notitiam aliorum a se, quae scilicet in ipso non sunt, ante abstractionem praedictam, eo quod species aliorum intelligibilium non sunt ei innatae. Sed essentia sua sibi innata est, ut non eam necesse habeat a phantasmatis acquirere; sicut nec materiae essentia acquiritur ab agente naturali, sed solum eius forma, quae ita comparatur ad materiam naturalem sicut forma intelligibilis ad materiam sensibilem, ut Commentator dicit. Et ideo mens notitiam habitualement habet, qua possit percipere se esse”. *De Verit.*, q.10, a.8 ad 1.

“La noticia por la cual el alma se conoce a sí misma no está en el género de los accidentes en cuanto se conoce de manera habitual, sino sólo en cuanto al acto de conocimiento, que es un accidente; de aquí que San Agustín afirme también que la noticia está en la mente de modo substancial según que la mente se conoce a sí misma”.

“Notitia qua anima seipsam novit, non est in genere accidentis quantum ad id quo habitualiter cognoscitur, sed solum quantum ad actum cognitionis qui est accidens quoddam; unde etiam Augustinus in IX de Trinitate (cap.IV) dicit, quod substantialiter notitia inest menti secundum quod mens seipsam novit”. *De Verit.*, q.10, a.8 ad 14.

es inteligible en acto: todo el ámbito de los subsistentes inmatriciales (Dios, el ángel y el alma humana) pertenece –cada uno en diverso grado– al orden de la inteligibilidad actual; pues por el mero hecho de ser inmatriciales son actualmente inteligibles. Tal inteligibilidad *en acto* no proviene ya de una inmaterialidad *sobreañadida* a la propia forma, a modo de un *ser intencional* distinto del propio *acto de ser substancial* (como sucede en el caso de las formas corpóreas *entendidas* en ser intencional y *separadas* de su propio ser material); la inteligibilidad del subsistente inmaterial pertenece a su mismo *esse* substancial, que es en sí mismo inteligible en acto.

La presencia de sí constituye la subsistencia misma de la sustancia inmaterial, que por su misma inmaterialidad es inteligible en acto, y por lo mismo *presente inteligiblemente* a sí misma en su ser según el grado que le corresponde a su naturaleza. Dios, el *Ipsum Esse Subsistens* es también *Subsistente Intelección de la Intelección*: Intelección Eterna de sí mismo idéntica con su Ser, máximamente Inteligible y Luminoso, origen de toda inteligibilidad y de toda capacidad intelectual; su Acto le es presente de modo que su misma Presencia se identifica con su Acto de Subsistir.

El ángel, subsistente intelectual en ser inmaterial, subsiste de tal modo en su ser inmaterial que le compete la intelección directa e inmediata de su propia esencia como *especie* natural y primeramente entendida. Siendo finito su acto de intelección no puede identificarse con su esencia ni con su subsistencia; pero, por su misma substancial inmaterialidad, debe atribuirse tal ‘surgir inmediato’ de la intelección de su esencia a la *constitutiva presencia* de su propio *esse* para sí mismo. Si esa presencia no es una *operación* del ángel, sino su mismo *subsistir*, entendemos que tal autopresencia debe constituirse *por modo de hábito*, con anterioridad a toda intelección actual de su esencia, y lleva al ángel a experimentar su ser de un modo análogo a como el alma humana se experimenta a sí misma en sus actos, pero quitando el aspecto de discontinuidad e indeterminación que caracteriza a la conciencia humana.

Por su parte, no hay duda de que al alma humana, debido a su imperfección dentro del orden de los subsistentes inteligibles, le compete la presencia intelectual de su ser *a modo de hábito*. El alma humana se encuentra como potencia dentro del orden de los inteligibles, de manera que a la subsistencia en ser inmaterial propia del alma humana le compete el grado menos perfecto de presencia intelectual de sí misma, no como acto perfecto y claro de intelección, pues ella misma (como objeto conocido) no se encuentra siempre en acto de entender y, por tanto, tampoco en completo y perfecto acto de ser inteligible. No obstante, dada su subsistencia inmaterial, le compete todavía algún modo de posesión intelectual de sí misma según su ser: *presencia habitual* de sí misma a sí misma *en el ámbito del conocimiento experiencial*. En definitiva, su modo de ser substancialmente inteligible en acto no puede corresponder a un acto perfecto de intelección, sino que corresponde a la actualidad intermedia que es propia del hábito.

Vamos a detenernos en este modo *habitual* de estar la mente humana presente a sí misma. San Agustín entendió esta presencia que el alma tiene de sí como una *memoria* en la cual el alma se *guarda* a sí misma y se *encuentra*

consigo misma cuando piensa en sí. En realidad, todo hábito intelectual puede interpretarse como una cierta *memoria*, un *recuerdo* en cuanto lo que, en su momento, se ha entendido en acto permanece, de algún modo, como presente en el entendimiento; de manera que la mente, cuando quiere, se *convierte* hacia lo que está presente en sí misma y lo vuelve a entender de manera actual. El entendimiento humano está en potencia respecto a toda especie inteligible; pero una vez que, actualizado por la especie, ha entendido en acto, aquella especie entendida queda presente en él, ya no en una intelección actual (puesto que no piensa siempre en lo que ha entendido), sino a modo de una memoria; dicha *memoria* de lo entendido va constituyendo lo que Santo Tomás llama propiamente un *hábito intelectual*. Antes de la intelección en acto, la especie entendida no estaba presente en modo alguno en el alma (sólo estaba la capacidad para hacerla presente); pero una vez entendida, una vez concebido el verbo mental, aquella especie *se mantiene en la mente*, y ésta puede dirigirse hacia ella, cuando quiera, para volver a expresarla en un verbo; no es necesario que el entendimiento vuelva a realizar el ‘trabajo’ abstractivo porque ya la mente se encuentra actualizada con la especie; basta que el hombre quiera atender a lo que posee dentro de sí.

Es manifiesto que por esta memoria de la especie inteligible, por esta presencia habitual de la especie en la mente, el alma ya no se encuentra completamente en potencia respecto a la intelección, al menos, de esa especie inteligible en concreto; pero tampoco se encuentra en perfecto acto de intelección, en la medida en que no está actualmente pensando en ella. La especie se encuentra ‘a modo de hábito’, en una *actualidad intermedia* entre la potencia y la operación; la especie se encuentra como inteligible en acto respecto a la potencia intelectual, pero conserva cierta potencialidad con respecto a la operación; por esto, el hábito es acto *primero* con respecto al ejercicio de intelección actual, que es acto *segundo*. Se comprende así que el conocimiento habitual que el alma humana tiene de sí se constituya en una *memoria sui*: presencia intelectual del subsistente inmaterial ante sí mismo, pero por modo imperfecto, *de acto primero*, presencia sobre la cual el alma debe *volver* para percibirse a sí misma en acto segundo. Pero esta presencia habitual no es presencia de una especie primero ausente y luego adquirida, porque –parafraseando a San Agustín– ‘¿dónde se puede encontrar el alma humana a sí misma si no está en sí misma?’. Dicha autopresencia no puede ser una presencia de orden accidental, sino que debe constituir la misma estructura esencial del alma a modo de subsistencia inmaterial; de modo que el alma se constituye para sí misma en *memoria de sí*.

“Resta, por consiguiente, decir que su mirada (de la mente) es algo que pertenece a su misma naturaleza, y que cuando piensa en sí misma, se vuelve hacia sí, no mediante un movimiento espacial, sino por una conversión incorpórea. Mas, cuando no se piensa ciertamente no está ante su vista, ni informa su mirada; no obstante *se conoce como si ella fuera para sí misma memoria de sí*. Sucede como el hombre versado en muchas disciplinas: las cosas que conoce están guardadas en su memoria, pero de aquí, no está ante la mirada de su mente sino aquello en lo cual piensa; todo lo demás permanece escondido en una noticia

oculta, que llamamos memoria”⁵⁷. La respuesta de san Agustín frente a la objeción de discontinuidad del pensamiento humano consiste en postular un doble grado de conocimiento que el alma tiene de sí: en el nivel más básico, una noticia *anterior* al verbo mental, que existe siempre y que se constituye en el alma como *memoria sui*, idéntica con la sustancia del alma; en un nivel más consciente, una noticia de sí misma *posterior* o, mejor, *concomitante* al verbo mental, por la cual el alma se percibe en su actividad propia: *piensa en sí misma*⁵⁸.

La necesaria presencia del espíritu humano a sí mismo antes de toda percepción actual de sí es fundamento de todo orden de conocimiento tanto existencial como esencial, y con anterioridad a la actual intelección de sí se da a modo de *hábito* no accidental, o como *memoria de sí*. Una piedra no tiene un interior donde retener recuerdos, ni la presencia de su propio ser; un animal puede sentir pasiones, puede sentir la alteración de su cuerpo, pero no tiene un *yo* unitario y siempre presente al cual referir los acontecimientos y sensaciones

⁵⁷ “Proinde restat ut aliquid pertinens ad eius naturam sit conspectus eius, et in eam, quando se cogitat, non quasi per loci spatium, sed incorporea conversione revocetur: cum vero non se cogitat, non sit quidem in conspectu suo, nec de illa suus formetur obtutus, sed tamen noverit se tanquam ipsa sit sibi memoria sui. Sicut multarum disciplinarum peritus ea quae novit, eius memoria continentur, nec est inde aliquid in conspectu mentis eius, nisi unde cogitat; cetera in arcana quadam notitia sunt recondita, quae memoria nuncupatur”. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, XIV, 6, 8.

En los libros anteriores se ha preguntado San Agustín si es posible que la mente del hombre conozca algo sin conocerse a sí misma conociendo. Puesto que es evidente que no es posible un conocimiento ‘objetivo’ sin la concomitante experiencia o percepción de la propia operación y del propio intimidad ‘afectada’ por el objeto, se pregunta San Agustín cómo puede el alma alcanzar este conocimiento de sí misma: ¿puede ser éste un conocimiento adquirido, como si hubiere una ‘tiempo’ en que el alma humana, aunque existiendo, no se tuviese presente a sí misma? San Agustín niega radicalmente esta posibilidad: el alma siempre está consigo misma, porque no puede ser y a la vez, ser distinta de sí, pero si está consigo también está ‘en sí misma’, es decir, presente a sí misma como conocida porque es incorpórea

⁵⁸ “Mas no sucede así en el alma, pues no es para sí una advenediza, como si al alma que ya existía se presentara -viniendo de afuera- el alma misma que aún no existe; o, suponiendo que no venga de afuera, cual si en el alma que ya existe naciese la misma que aún no existe, así como en el alma que ya existe nace la fe que no existía; o como después de conocerse, recordándose, se ve en cierto modo situada en su propia memoria, como si no hubiese estado allí antes de conocerse a sí misma; y no es así, porque desde el momento en que comenzó a existir, *jamás dejó de recordarse, jamás dejó de entenderse ni de amarse*, como ya probamos. En consecuencia, al volver sobre sí con el pensamiento, se forma una trinidad, donde ya es posible descubrir un *verbo*, formado ciertamente del *pensamiento* mismo, y enlazados ambos elementos por a voluntad”.

“Porro autem in mente non sic est: neque enim adventitia sibi ipsa est, quasi ad se ipsam quae iam erat, venerit aliunde eadem ipsa quae non erat; aut non aliunde venerit, sed in se ipsa quae iam erat, nata sit ea ipsa quae non erat; sicut in mente quae iam erat, oritur fides quae non erat: aut post cognitionem sui recordando se ipsam velut in memoria sua constitutam videt, quasi non ibi fuerit antequam se ipsam cognosceret; cum profecto ex quo esse coepit, nunquam sui meminisse, nunquam se intelligere, nunquam se amare destiterit, sicut iam ostendimus. Ac per hoc quando ad se ipsam cogitatione convertitur, fit trinitas, in qua iam et verbum possit intellegi: formatur quippe ex ipsa cogitatione, voluntate utrumque iungente”. *Ibid.*, XIV, 10, 13.

pasadas, las presentes, y desde el cual proyectar las acciones futuras por una decisión libre.

La presencia del espíritu permite la plena interioridad o intimidad de sus propios actos, que verdaderamente pueden brotar desde sí mismo y permanecer en sí mismo, en la medida en que existe un *dentro* en el cual permanecer, una unidad a la cual se refieren todos los actos.

Como consecuencia de esta substancial autopresencia, la persona tiene *la capacidad de poseer verdaderamente el bien*, porque sólo el espíritu puede reconocerse a sí mismo poseyendo no cualquier bien exterior, sino la perfección misma de su ser: sólo el espíritu puede verdaderamente descansar en la perfección de su ser y alcanzar la vida feliz. “A la criatura irracional no le corresponde *tener* propiamente el bien, sino sólo a la racional, la cual, por su libre albedrío, es señora de usar del bien que tiene. Por esto, el Filósofo afirma, en libro II de la *Física*, que no decimos que a las cosas de este tipo (irracionales) les sucede algo bueno o malo, sino sólo por cierta semejanza”⁵⁹.

El ente racional puede *tener* bienes en la medida en que es él el único que puede dominarlos; pero –como veremos– el dominio sobre las cosas sólo es posible gracias a la autopresencia del espíritu. De manera que debe entenderse que el espíritu se constituye en el único ente capaz de poseer el bien y la felicidad en la medida en que es el único ente que se tiene presente a sí mismo y, en esa presencia, es capaz de conocerse como poseyendo bienes y perfecciones de orden material y de orden espiritual. Sólo el espíritu puede ser feliz, porque sólo él puede tenerse presente poseyendo la perfección de su ser.

1. 1. 2. La subsistencia del espíritu humano en el orden del amor.

El hombre ¿se ama a sí mismo?, ¿ama su alma? La respuesta parece, de entrada, afirmativa: es evidente que cada hombre se ama a sí mismo y ama su vida. La experiencia personal da testimonio de ello: todos y cada uno de los hombres quieren necesariamente ser felices. No obstante, quizás convenga considerar la pregunta con más detenimiento, para poder penetrar mejor en el sentido del amor que cada persona tiene por su propia vida.

El amor es fuerza unitiva, aquietamiento y, en el orden espiritual: complacencia en el bien en cuanto bien, unión afectiva que se traduce ‘querer el bien para alguien’. Al preguntar si el hombre se ama a sí mismo nos referimos a un amor de orden intelectual y voluntario; pues ya damos por supuesto que cada una de las partes corpóreas y de las potencias del hombre están dotadas de un amor natural hacia su propia perfección, de modo que cada parte tiende a la permanencia en el ser y a la estabilidad, y cada potencia tiende a su operación y a su objeto propio. Al preguntar si el hombre se ama a sí mismo nos referimos a la

⁵⁹ “Quia non est eius (irrationalis creaturae) proprie habere bonum, sed solum creaturae rationalis, quae est domina utendi bono quod habet per liberum arbitri. Et ideo Philosophus dicit, in II *Physic.*, quod huiusmodi rebus non dicimus aliquid bene vel male contingere nisi secundum similitudinem”. *Summa Theol.*, 2-2, q.25, a.3.

fuerza con que el hombre puede *aquietarse y complacerse* en su propia existencia, de manera global, y en aquello que es primero y más perfecto en su propia existencia: el principio de su vida intelectual: su alma.

Puesto que hablamos de un amor de orden intelectual, la pregunta fácilmente puede reducirse a la siguiente: el alma humana ¿se ama a sí misma? Y la respuesta afirmativa aunque parece evidente, suscita muchas objeciones: hay casos en que el alma se ama a sí misma y otros en que se rechaza a sí misma y no se complace en sí, ni quiere el bien para sí misma, sino el mal. Así, por ejemplo, en el caso de los viciosos, que se encuentran siempre a disgusto consigo mismos, o en el del suicida, o incluso en aquellos que aman el vicio, puesto que “quien ama la iniquidad, aborrece su alma”⁶⁰. En todos estos casos el hombre no parece amarse a sí mismo, sino odiarse efectivamente; pero si esto es así, entonces no puede afirmarse que el amor del hombre por sí mismo y por su propia alma sea algo natural y necesario. El Doctor Angélico encuentra fácilmente la solución: debe decirse que el hombre se ama a sí mismo de manera natural y necesaria ‘según cierto respecto’, pero puede odiarse a sí mismo ‘según otro respecto’, aunque el odio de sí no será ya natural, sino más bien electivo⁶¹.

Nuestra atención se ha de centrar ahora en lo que es el amor natural del hombre hacia sí mismo, puesto que si intentamos probar la existencia de un amor *substancial*, idéntico a la sustancia del alma, es evidente que tal amor pertenece al orden de la naturaleza. Ahora bien, la misma experiencia prueba, de manera evidente, que el hombre se ama siempre y necesariamente a sí mismo y a su alma con un amor natural intelectual.

En primer lugar, que el hombre ama su vida es de *evidencia inmediata*: todo hombre desea ser feliz y la felicidad que quiere es la perfección de su propia vida. En qué cosa consiste concretamente dicha perfección es otro problema, cuya solución depende de la formación ética y de la reflexión personal; pero el hecho básico e innegable es el natural deseo de felicidad que existe en todo hombre. Incluso el que siente *náuseas* de su propia existencia, rechaza su vida en tanto y en cuanto no es lo que él querría que fuese, en tanto y en cuanto no tiene la perfección que anhela y no puede soportar su vida carente de ese grado de perfección

Otra prueba de que el hombre ama su propia vida es que cada persona, en mayor o menor grado, se goza y se complace en el ejercicio de sus propias operaciones vitales: sentir y entender. Parafraseando a Aristóteles, explica el Doctor Angélico que cada hombre se deleita en sus operaciones propias, porque en ellas el hombre percibe su propio ser, y percibir su ser le es siempre deleitable: “Porque sentimos que sentimos, y entendemos que entendemos, sentimos y entendemos que somos; pues ya se ha dicho antes que el ser y el vivir del hombre consisten principalmente en sentir y entender. Ahora bien, sentirse vivir a uno mismo pertenece al número de cosas deleitables en sí mismas; porque vivir es

⁶⁰ Sl, 10, 6.

⁶¹ Cfr. *Summa Theol.*, 1, q.60, a.3.

bueno por naturaleza, y es deleitable sentir que uno tiene un bien en sí mismo”⁶². No se deleitaría la persona humana en sentir su propia vida si no la amase; así, por tanto, el deleite que sentimos en el ejercicio de nuestras operaciones es señal de que amamos no sólo la operación, sino la vida que sostiene tales operaciones como principio y cuya perfección se encuentra en esas mismas operaciones.

Una tercera prueba puede añadirse, mostrando no sólo que el hombre ama su vida de manera general, sino que ama en particular y de manera excelente su vida intelectual, y por tanto, el principio de dicha vida, que es su alma intelectual. La prueba nos la aporta San Agustín: poniendo en evidencia que todo hombre ama necesariamente su vida, afirma que incluso el más avaricioso prefiere perder todas las riquezas antes que la vida, y para no ir tan lejos, prefiere perder las riquezas antes que la vista corpórea: antes que cualquier bien exterior, el hombre ama más no sólo su vida, sino cualquier bien de su propio cuerpo. Pero, con todo, –prosigue el santo obispo– prefiere antes perder la vista corporal que la inteligencia, que pertenece a su mente; porque un alma sin inteligencia ya no es alma humana, sino alma de bestia. “¿Y quién no prefiere ser hombre ciego en la carne antes que ser bestia dotada de vista?”⁶³. Ama, por tanto, más la vida según el intelecto que su vida corporal y sensitiva; y si ama esta última, en el fondo la ama en orden a aquélla.

Es evidente que el hombre se ama a sí mismo y ama su alma con un amor natural y, por tanto, necesario: si el hombre quiere algo, quiere la felicidad. Este amor natural se ordena no meramente a la perfección de las potencias del hombre consideradas cada una por separado, sino a la perfección de todo el subsistente, y por tanto, al acabamiento y culminación de lo que es más noble en él: su vida intelectual. El hombre, aún sin saberlo, al amar la perfección y conservación de todas sus partes inferiores, las ama en orden a su vida intelectual, la cual ama y le complace más que cualquier otra cosa de sí mismo.

Dicho amor natural de sí mismo y de su alma es un amor *intelectivo*, pues procede del conocimiento que la persona tiene de sí: procede de la *notitia sui*, en la cual el hombre y toda persona creada experimenta la bondad de su ser. Pero es preciso probar que el amor natural de sí mismo procede de un conocimiento intelectual.

Sabemos ya que el amor natural a la propia perfección es patrimonio de todo ente, de modo que debe existir también en los subsistentes personales. Sabemos, también, que dicho amor supone siempre algún conocimiento del bien amado, pero que no es preciso que tal conocimiento esté siempre en el apetente, basta con que esté en el Creador, que dirige cada cosa a su fin. En principio, el amor natural, como *peso* o *tendencia* de la criatura hacia su perfección, implica la

⁶² “In hoc autem quod sentimus nos sentire et intelligimus intelligere, sentimus et intelligimus nos , nos esse. Dictum est enim supra quod esse et vivere hominis principaliter est sentire et intelligere. Quod autem aliquis sentiat se vivere est de numero eorum quae sunt secundum se delectabilia; quia, sicut supra probatum est, vivere est naturaliter bonum”. *In IX Ethic.*, lec. 11, n.1908.

⁶³ “Quis porro non hominem se malit esse etiam carne caecum, quam belluam videntem?”. *De Trinitate*, XIV, 14, 19.

imposición de una inclinación no decidida por el apetente, sino establecida por el Creador, por lo mismo que son dados la naturaleza y el *esse*. ¿Por qué ha de afirmarse en el alma humana y en el espíritu creado la existencia de este amor natural a sí mismo como un amor *procedente* del conocimiento intelectual de sí mismo?

En primer lugar, debemos considerar la analogía del término amor. Aunque los entes irracionales se aman con amor natural sin que medie un conocimiento de su ser, sin embargo, ese amor de sí no merece propiamente el nombre de amor, sino más bien de inclinación natural. Por otra parte, tal amor del propio bien radica con más propiedad en Dios que en la criatura irracional, porque Dios conoce y ama el bien de su criatura y la mueve a la consecución de su fin. En la criatura intelectual, en cambio, cuyo modo de ser es esencialmente *luminoso* y *presente*, el amor natural debe seguirse del propio conocimiento, de la *notitia sui*. De aquí que san Agustín afirme que, si el alma se ama, con un amor en sentido propio, entonces necesariamente, de algún modo, ha de conocerse, porque nadie ama lo desconocido⁶⁴.

De manera radical todo ente tiende a permanecer y a perfeccionarse en el ser porque el *esse* tiende constitutivamente a permanecer y la potencia (presente en todo ente limitado), a alcanzar la plenitud posible de actualidad. El espíritu creado no está exento de esta ley del ser: él participa del *esse* y, como tal, es un bien, que posee en sí la *fuera* que le impulsa a la plenitud propia. Pero el *esse* del espíritu posee una estructura distinta a la de los irracionales: es siempre y necesariamente, de algún modo autopresente, y esto marca la diferencia: la natural tendencia del ente se convierte, en el espíritu, en complacencia, reposo, aquietamiento en el propio ser, porque sólo cuando el ente conoce el bien que posee puede descansar conscientemente en él. Mediante la *notitia sui*, el espíritu *experimenta* su propio *esse* como bueno y *reposa* en él (en la medida en que su *esse* es acto, no en cuanto es potencia). La presencia del espíritu a sí mismo convierte la inclinación natural de todo ente en *amor* en un sentido propio: unidad, reposo, complacencia del ente en su propio ser. De aquí que el amor natural a uno mismo adquiera, en el espíritu, el nuevo carácter de amor *voluntario*, procedente de un conocimiento intelectual, sin perder, por esto, su absoluta necesidad.

Un subsistente espiritual no puede dejar de tenerse presente a sí mismo porque su misma inmaterialidad lo hace inmediatamente inteligible en acto; por esto, el amor natural con que el espíritu se ama a sí mismo proviene no sólo de acto de ser considerado *simpliciter*, sino también de la *notitia sui*: el amor natural con que el subsistente inmaterial se ama a sí mismo es un amor intelectual, aunque no un amor electivo. El amor natural del espíritu a sí mismo es un amor intelectual tanto porque brota del *esse* espiritual en cuanto presente a sí mismo, como porque el objeto hacia el cual se dirige es su propio *esse* inmaterial e inteligible. Como ya dijimos, el hombre, amando por naturaleza todo su ser, lo ama en orden a su mente, que es espiritual. Siendo, pues, espiritual el objeto del amor natural, dicho amor parece exigir la mediación no de cualquier conocimiento, sino de un conocimiento intelectual.

⁶⁴ El amor de sí procede de la noticia de sí y de la mente. Cfr. *ibíd.*, IX, 12, 18.

Por la noticia de sí mismo, el espíritu se reconoce no sólo como existente, sino como *bonum subsistens*, como bien en sí mismo, digno de constituirse en fin de una intención: se experimenta a sí mismo como amable en su propio ser. A este bien, el espíritu adhiere de manera distinta que a otros bienes: adhiere y se une a él con *amor de benevolencia*, como reposando en la bondad misma de su ser y queriendo el bien para sí. Por tanto, el amor con que el espíritu se ama a sí mismo es un necesario amor de benevolencia, en la medida en que el espíritu no puede dejar de experimentar la especial amabilidad de su ser. Este amor benevolente será, en definitiva, la *natural* complacencia intelectual del espíritu en la experiencia directa de la bondad de su propio ser. En realidad, el hecho de que el amor de sí proceda de cierto conocimiento intelectual de sí no impide que se constituya como un amor *natural* y *necesario* porque procede de un conocimiento *natural* y *necesario* de la propia bondad ontológica.

Sin embargo, se nos presenta una nueva objeción. Si el amor a uno mismo es, en el subsistente personal, un amor intelectual, tal amor ha de darse *según el modo de la voluntad*, pero el objeto *saciativo* de la voluntad es el Bien Universal, la bondad Subsistente. ¿Cómo es posible, entonces, que en el espíritu creado el amor a sí mismo sea un amor necesario, si el ser del espíritu creado es finito? ¿Acaso la voluntad no es libre frente a los bienes limitados? ¿Debe decirse que Dios *impone* necesidad en el amor a uno mismo, sin que esta necesidad se derive de la misma constitución del *esse* del espíritu?

La respuesta a esta interrogante es compleja, porque efectivamente existe un amor a uno mismo que es *electivo*, al cual antecede un conocimiento *esencial* de uno mismo y de la naturaleza de las cosas. Este amor no puede llamarse un amor natural, porque tal amor podría no existir o ser, más bien, odio y rechazo de uno mismo, como sucede en aquellas personas que odian su vida y su propia manera de ser, o en aquellos que aman el vicio. Ahora bien, refiriéndonos al amor natural que lleva a la persona creada a desear necesariamente la felicidad, debe decirse que este amor es necesario porque se inserta –como antes se dijo– en la línea de la natural inclinación del *esse* hacia su propia permanencia. “Existe en cada ente el deseo de conservar su *esse*: el cual no se conservaría si cambiase de naturaleza. Y por esto, ninguna cosa de grado inferior puede apetecer el grado de la naturaleza superior, así como el asno no apetece ser caballo, porque si se transformase en el grado de la naturaleza superior, ya no sería él mismo. Aunque en esto engaña la imaginación: efectivamente, el hombre apetece estar en un grado más alto en cuanto a algunas perfecciones accidentales, que pueden crecer sin que se corrompa el sujeto, y debido a esto estima que puede apetecer un grado más alto de naturaleza, al cual no puede llegar sin dejar de existir”⁶⁵.

⁶⁵ “Inest enim unicuique naturale desiderium ad conservandum suum esse: quod non conservaretur, si transmutaretur in alteram naturam. Unde nulla res quae est in inferiori gradu naturae, potest appetere superioris naturae gradum, sicut asinus non appetit esse equum: quia enim transferretur in gradum superioris naturae, iam ipsum non esset. Sed in hoc imaginatio decipitur: quia enim homo appetiti esse in altiori gradu quantum ad aliqua accidentalia, quae possunt crescere absque corruptione subiecti, aestimatur quod possit appetere altiorem gradum naturae, in quem pervenire non posset nisi esse desineret”. *Summa Theol.*, 1, q.63, a.3.

Ningún ente puede dejar de amar su ser, desde el momento en que el *esse* es siempre amable, o si se quiere, es siempre constante en sí mismo, *repose* para sí mismo en cuanto es acto. Sin embargo, esta *permanencia* del ente en su propio ser se concreta de diverso modo dependiendo de la diversidad de las naturalezas. Porque los entes irracionales tienden a la conservación de su ser en cuanto Dios mismo quiere que así tiendan y se mantengan; en cambio, los intelectivos tienden a la conservación y permanencia de su ser, también porque Dios lo quiere, pero queriéndolo ellos mismos.

Por otra parte, la persona creada es *bonum subsistens*: bien amable en sí mismo, como fin en sí mismo. En cuanto cada persona se experimenta a sí misma como siendo un tal bien y como poseyendo tal amabilidad, no puede dejar de amarse a sí misma; aunque su ser no sea el bien infinito, su propia bondad entitativa reclama que la voluntad *repose* y se complazca en ella como en lo que es amable por sí mismo. Pero que el espíritu creado se ame necesariamente a sí mismo no significa que su propio ser ni la perfección de su propio ser sea el objeto *saciativo* de la capacidad de su voluntad; significa simplemente que el espíritu no puede dejar de complacerse y de reposar, *en cierto grado*, en su propio *esse*, en la medida en que es acto y bien subsistente. Pero esta complacencia no es absoluta, ni de tal modo saciativa que aquiete todo deseo del espíritu, sino por el contrario, le impulsa a buscar la propia plenitud y ‘no le da descanso’ hasta alcanzar, por el conocimiento y por el amor, el Bien Universal.

1. 1. 2. 1. Causas del amor sui natural:

Sabemos que, de manera general, son tres las causas propias del amor: el *bien*, el *conocimiento* y la *semejanza*. En el caso del amor natural a sí mismo, *el bien amado es el esse propio*, que se experimenta como *bien subsistente*: este bien es ontológicamente superior a toda bondad de los entes irracionales, por las razones que estamos exponiendo a través de todo el presente capítulo: porque participa de la perfección del *esse* en un grado superior, más excelente, manifiesto en todos los modos propios de causalidad. La complacencia o reposo natural de la voluntad se dirige directamente al acto de ser substancial; en cambio, en el amor a sí mismo no natural, sino electivo, la voluntad no se dirige al ser substancial (porque no puede elegir *complacerse* o no en el propio acto de ser), sino a alguna perfección accidental que quiere para sí.

Por su parte, el *conocimiento* causante del amor natural de sí mismo *es, en el ser humano, necesariamente un conocimiento existencial*, esto es, *experiencia directa del propio ser substancial y de las propias operaciones*. Aquí conviene introducir una idea que hemos de profundizar más adelante: *la experiencia directa del bien es el punto de referencia que permite la comprensión profunda de todo juicio de bondad o de amabilidad*. Sabemos que no todo juicio de bondad afecta a nuestra voluntad ni suscita en ella un amor. Si decimos ‘la carroña es buena para los buitres’, este juicio, por lo general, nos deja bastante indiferentes, a menos que la buena o mala fortuna de los buitres afecte de algún modo nuestra vida. El juicio de bien que afecta nuestra voluntad es el juicio de bien *conveniente, proporcionado*, pues no cualquier bien despierta nuestro amor, sino el bien

proporcionado⁶⁶. ¿Por qué? Porque *sólo del bien proporcionado podemos tener experiencia directa, o por lo menos, podemos referirlo a nuestra experiencia directa de bien*. Y la experiencia de bondad se da primeramente por referencia al acto de ser, antes que a la esencia de las cosas.

Como dijimos, volveremos sobre este punto en los siguientes capítulos. Para nuestro propósito baste decir que aquel amor *natural* a uno mismo debe proceder de un conocimiento *natural*, inmediato y primero, de la propia bondad, y en el hombre, tal conocimiento debe ser *existencial*. El conocimiento *natural* que se precisa para la existencia del amor natural a uno mismo debe ser un conocimiento *en la línea del acto de ser*, de la experiencia directa del ser del individuo; porque sólo en esta experiencia la bondad, un ente puede afectar y complacer a la voluntad, por cuanto la voluntad se aquieta en el *esse* real de las cosas. La experiencia directa del bien ‘según que tiene ser en tal individuo’ es exigencia para que la voluntad quede afectada por la bondad del ente, incluso en el caso de los subsistentes puramente espirituales. Toda otra bondad no *experimentada* directamente –ya sea por percepción intelectual, ya sea por percepción sensible–, sino conocida *exclusivamente* en el orden de la esencia, puede afectar a la voluntad sólo *en la medida* en que la inteligencia pueda relacionar y enlazar la bondad de aquella realidad conocida con el bien que el sujeto experimenta directamente en sí mismo.

Así, debido a la íntima autopresencia, cada hombre tiene experiencia directa de la bondad ontológica de su vida, aunque esa experiencia no conlleve, de suyo, ninguna elaboración conceptual: cada hombre experimenta que él mismo es un *bien subsistente* y quiere para sí mismo el bien. Y tal conocimiento experiencial de sí mismo puede prolongarse racionalmente a los demás hombres: cuando el hombre conoce a otros hombres puede descubrir la semejanza que existe entre él y los otros, y puede comprender, en un juicio casi inmediato, que los demás hombres también son bienes subsistentes, dignos de ser amados por sí mismos. En otras palabras, cada hombre puede *proyectar* la bondad que experimenta en sí mismo sobre los demás hombres y entenderlos y sentirlos como buenos en sí mismos. Pero la comprensión profunda de la bondad de los otros tiene como punto de referencia la propia bondad: se ama al otro porque es ‘bueno en sí mismo’, pero no comprenderíamos esa bondad, ni afectaría nuestra voluntad, si no estuviese referida a un bien que experimentamos directamente, en el orden del ser real; amo al otro porque es bueno en su mismo ser... ‘*como yo soy bueno en mí mismo ser*’.

Ciertamente, del conocimiento claro y delimitado de la propia esencia y de las propias potencias y hábitos se puede seguir un amor a uno mismo; pero también puede seguirse el odio y rechazo de sí, en la medida en que el sujeto se reconoce defectuoso o vicioso, o quizás inconforme con su propia situación y naturaleza. Este amor de orden *esencial* tiene un componente no pequeño de *elección*, puesto el hombre puede querer libremente diversos bienes para sí mismo, dependiendo de lo que el hombre conciba acerca de su propia naturaleza y de su verdadera felicidad: así el lujurioso se entenderá a sí mismo como siendo de

⁶⁶ Cfr. *De Malo*, q.6, a.un.

una naturaleza no superior a la de los animales brutos y querrá para sí mismo, como máximo bien, los placeres venéreos. Incluso el ángel, en este orden de conocimiento esencial, puede elegir para sí mismo diversos bienes, y así amarse o no amarse verdaderamente⁶⁷.

En definitiva, el amor natural y necesario a uno mismo, en el caso del hombre, no puede provenir de un conocimiento *esencial* de su propia bondad, porque tampoco este conocimiento es *natural* y *necesario*, sino que implica para el hombre un esfuerzo de reflexión sobre su propio obrar y un trabajo de comparación con las demás personas y cosas, e incluso con el Creador de todo. El conocimiento necesario e innato que el alma tiene de sí misma no se da en el orden de la esencia, sino en la línea de la experiencia intelectual de su propio *esse* individual; de aquí que el amor natural e innato del alma humana a sí misma deba entenderse como originado desde la mediación de un conocimiento *experiencial* y no esencial de sí.

Con todo lo antes dicho ya se ha manifestado la razón profunda del amor del alma a sí misma: *la unidad del espíritu consigo mismo*. “Existe cierta unión que es causa del amor; y *ésta es unión substancial en lo que respecta al amor por el cual uno se ama a sí mismo*. En cambio, para el amor con el cual uno ama otras cosas esta unión es unión de semejanza”⁶⁸. La unidad substancial del espíritu consigo mismo es necesariamente causa del amor natural del hombre a sí mismo y a su alma, por los dos motivos ya expresados: porque el *esse* tiende a mantenerse *en sí mismo*, no en otro, y porque no podría el alma tener *experiencia de su propio acto de ser*, si no estuviese unida por identidad consigo misma.

Nos podemos situar, ahora, en el asunto que nos importa: el amor natural con que el alma humana se ama a sí misma, ¿se identifica o no con su sustancia? Es decir, ¿se identifica o no con todo lo que el alma es?

⁶⁷ Cfr. *Summa Theol.*, 1, q.60, a.3. Esta elección de bienes diversos pertenece al orden del conocimiento ‘esencial’ en la medida en que todo lo que la criatura conoce diverso de su propio ser, se le presenta según una ‘semejanza’ inteligible que no es el *esse* natural de lo conocido. Y puesto que el ángel quiere para sí bienes que no son idénticos con su propio ser, en la medida en que son perfecciones ‘sobreañadidas’, debe decirse que ese amor ‘electivo’ también en el ángel proviene de un conocimiento esencial. No existe, en cambio, esta distinción de modos de amor (esencial o existencial) respecto al amor natural de sí mismo, porque el ángel se conoce a sí mismo de manera actual, en un conocimiento que es, a la vez, esencial y existencial. Cfr. *ibid.*, 1-2, q.29, a.4 ad 3.

⁶⁸ “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”. *Summa Theol.*, 1-2, q.28, a.1 ad 2.

“Cada uno se ama más a sí mismo que a los otros, porque consigo mismo es *uno* en la sustancia, con los demás, en cambio, sólo en la semejanza de alguna forma”.

“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.

En primer lugar, aclaremos qué cosa no estamos preguntando: no preguntamos si el amor con que el alma humana se ama a sí misma se identifica o no se identifica con todo lo que el hombre es. Desde el momento en que el hombre no es sólo su alma, tampoco puede afirmarse que el hombre sea el amor que surge de su alma. El problema tampoco se ordena a delimitar el estatuto ontológico del amor natural de cada una de las partes del hombre (miembros corporales y potencias operativas) respecto a su propia perfección. La pregunta es la siguiente: evidenciado que existe un amor natural e intelectual por el cual el alma ama su propio *esse* substancial, es decir, ama su propia subsistencia ¿dicho amor, se identifica con la subsistencia misma del alma?, ¿el alma es *amor sui* así como en cierto modo es *notitia sui*?

Una respuesta afirmativa parece suponer la identidad entre la subsistencia del alma y la operación del alma, entre el *esse* substancial y el *esse* operativo; lo cual es imposible en el ente finito, cuya operación es siempre accidental porque siempre requiere del añadido de principios determinantes ‘extra-esenciales’.

Pero una respuesta negativa equivale a quitar del núcleo constitutivo del ente la *fuerza unitiva*, que lleva al ente a mantenerse en sí mismo y a buscar su propia plenitud. Tal fuerza vendría a ser un añadido extraño al *esse* substancial mismo. ¿Qué es esa inclinación añadida?, ¿la esencia? La esencia sin el acto de ser no posee inclinación alguna. ¿Qué es, entonces?, ¿una actualidad accidental derivada de los principios esenciales? Ciertamente el *amor sui* como operación no puede ser más que una inclinación accidental, pero no debemos olvidar que una inclinación no es natural si no arraiga en los principios esenciales del sujeto, y que una inclinación no puede provenir de la mera esencia, como ya se dijo, porque no hay dinamismo en la esencia sin el acto de ser. El amor natural a sí mismo, de alguna manera, enraíza en el *esse* substancial del espíritu.

Nos parece que la solución se encuentra en la distinción entre conocimiento *actual* y *habitual*. Supuesto ya que el amor natural con que el alma se ama a sí misma proviene de un conocimiento existencial de sí, y que se trata, por tanto, de un amor *existencial* o *experiencial*, debemos entender que tal *amor sui* se hace efectivo también en el doble plano en que se constituye la *notitia sui*: como *operación* o acto segundo y *a modo de hábito*. Así, puede responderse que el *amor sui* considerado *a modo de hábito* se identifica con la subsistencia misma del alma; pero que en cuanto se entiende como *operación*, procedente del alma a partir de cierta noticia actual de sí, entonces el amor de sí debe entenderse como acto accidental del apetito, sobreañadido a la sustancia, aunque plenamente conforme con la naturaleza del alma humana.

Según el modo cómo se dé la *notitia sui* en el espíritu así también se seguirá el *amor sui*, pues no debe olvidarse que el amor, aunque como *fuerza unitiva*, procede del acto de ser, se encuentra mediado siempre por la forma que hace presente el bien. En Dios, la noticia de sí es, a la vez, esencial y existencial (porque conociendo su *esse* conoce su esencia), actual y subsistente (porque su sustancia es idéntica con su operación); de aquí, que el amor procedente de su Esencia y de su Noticia sea un Amor actual y subsistente. En el caso del ángel, éste se conoce a sí mismo con una noticia *actual*, que es existencial y esencial a la vez (pues no requiere más que su sola existencia para tener presente su esencia),

pero esa noticia actual no puede ser subsistente, porque es operación de una criatura. De modo que el amor a sí mismo, procedente de tal noticia, es un amor *natural* e inmediatamente *actual* y *delimitado*; pero no un amor subsistente. La posibilidad de un *amor sui* en el orden de la subsistencia del ángel supondría una *notitia sui* también en el orden de la subsistencia. Pero un conocimiento *subsistente* en el espíritu creado no puede ser una operación, un conocimiento tal sólo puede darse *a modo de hábito*; en otras palabras, la *notitia sui substancial* en el ángel debe entenderse como la misma *transparencia* o *luminosidad* del espíritu angélico, porque esta inmaterialidad del espíritu es *disposición* para el conocimiento actual de sí mismo. Tal *disposición* o *transparencia* substancial del ángel debe entenderse como inmensamente superior y más perfecta que la del alma humana, de modo que por la sola existencia de *notitia sui* habitual emerge necesaria e inmediatamente el conocimiento esencial y existencial de sí mismo. Por tanto, supuesta una *notitia sui* angélica de orden *substancial* y por modo de *hábito*, debe entenderse que existe en el ángel un amor de sí *substancial* y por modo de *hábito*. ¿Qué significa esto? Que la misma subsistencia del espíritu angélico según un *esse* transparente a sí mismo es *disposición habitual* para emerger al amor *actual* de sí mismo desde su primer acto de intelección.

Así como en el orden del conocimiento existencial hemos reconocido dos *momentos* de la *notitia sui* –una noticia anterior y otra concomitante al verbo mental–, así también deben reconocerse dos momentos del *amor sui*: un amor *posterior* y *procedente* del verbo mental y otro amor *anterior* a todo conocimiento actual, proveniente de la noticia que el alma tiene de sí misma *a modo de hábito* y que, por tanto, constituye una *disposición habitual* al amor de sí mismo. Y siendo la noticia habitual idéntica a la subsistencia del alma, también el amor habitual a sí misma deberá identificarse con la subsistencia inmaterial del alma; mientras que el amor actual –lo mismo que la noticia actual de sí– no podrán nunca entenderse como identificados con la sustancia del espíritu finito. Dicho amor habitual es permanente, pertenece a la subsistencia misma del espíritu humano⁶⁹ y sostiene toda tendencia *actual* de la persona hacia la felicidad.

⁶⁹ El argumento que da san Agustín para identificar la mente con su noticia y con su amor es el siguiente: por la noticia de sí, la mente humana se abarca totalmente a sí misma, su noticia y su amor, y no abarca nada más que a sí misma; y mediante el amor de sí la mente se ama por completo a sí misma, su noticia y su amor: mente, noticia y amor no pueden ser más que tres dimensiones de una misma sustancia: el alma.

“Ninguna parte abarca el todo del cual forma parte; pero cuando la mente se conoce toda, es decir, cuando se conoce perfectamente, su noticia se encuentra por toda ella, y cuando se ama perfectamente, se ama toda, y su amor se extiende por el todo”.

“Nulla pars totum, cuius pars est, complectitur: mens vero cum se totam novit, hoc est perfecte novit, per totum eius est notitia eius; et cum se perfecte amat, totam se amat, et per totum eius est amor eius” *De Trinitate*, IX, 4, 7

Sin embargo, el alma no puede tener este perfecto conocimiento de sí, a la vez permanente (substancial) y actual: porque cuando el alma se conoce a sí misma antes de todo pensamiento (antes de toda intelección actual) se conoce a sí misma ‘sin distinguirse de lo que no es ella misma’: es decir, se conoce imperfectamente. Cfr. *Summa Theol.*, 1, q.93, a.7 ad 2.

La subsistencia del espíritu humano a modo de íntima luminosidad y radical unidad consigo mismo es el fundamento de aquellas operaciones plenamente inmanentes e íntimas, propias de la vida intelectual: el entender y el amar. Éstas tienen su principio y su término en el agente en la medida en que el agente mismo posee una verdadera intimidad, en la cual se pueden hacer presentes todos los entes y desde la cual el espíritu puede dirigirse a todas las cosas.

Pertenece a esencia del acto el que origine desde sí mismo otro acto semejante a sí mismo, a modo de emanación: “todo ente en cuanto está en acto produce algo semejante a sí mismo”. Esta ley general del ente, cuyo modelo está en las procesiones divinas del Verbo y del Espíritu, también se cumple – aunque imperfectamente– hasta en el ínfimo de los entes inertes, porque incluso una piedra emana de sí misma la disposición no para actuar, sino para *ser actuada*, en la medida en que sostiene los accidentes que le son propios y en los cuales puede ser afectada por el medio. *Pero cuanto más perfecto es el ente tanto menos se divide el ser entre el ‘acto origen’ y ‘acto emanado’*: “cuanto más perfecto es un ente tanto más íntimo lo que de él emana”. En Dios el principio y lo emanado son la misma sustancia y el mismo ser: el Verbo es ‘Luz Resplandor de la Luz’ y el Espíritu Santo es ‘Amor’ del Padre y del Hijo, Donación de todo lo que hay en el Padre y de todo lo que hay en el Hijo, Unidad entre lo que no está separado.

En la criatura, siempre el acto emanado tendrá carácter accidental, porque el acto segundo de la criatura supondrá, en mayor o menor grado, un *añadido* de forma y de actualidad a los principios esenciales del supuesto (aquí entendidos como la esencia y el *esse* substancial): el fuego quema no con su mero ser fuego, sino por el calor que emana de él, y que no se identifica con la sustancia del fuego desde el momento en que también hay cosas calientes que no son fuego; ni el crecimiento de la planta se identifica con la planta, sino que es cierto movimiento de las partes de ésta. También en la criatura espiritual la operación emanada será algo accidental a la sustancia del agente porque el acto de intelección y de volición tienen por objeto, respectivamente, la verdad y el bien en su infinitud, mientras que el *esse* de la criatura espiritual es siempre limitado y finito; en otras palabras, porque las operaciones inmanentes del espíritu finito se determinan por un objeto que supera la perfección del *esse* substancial de ese mismo espíritu⁷⁰. No obstante, en el viviente espiritual creado existe la *intimidad*, de modo que sus operaciones, aunque son accidentales, permanecen *dentro*, perfeccionando la vida íntima del operante; tal intimidad de lo emanado reduce la diferencia ontológica entre la operación y el sujeto operante. Lo entendido permanece dentro como verbo entendido; lo amado –aunque sea algo exterior– se vuelve *vida* del amante y su fin.

La plena y verdadera interioridad de las operaciones sólo es posible para un subsistente inmaterial, capaz de ‘volver sobre su esencia’ y tener presente lo que en ella se encuentra; de modo que la unidad de un agente con su operación se funda en la anterior unidad subsistente del espíritu consigo mismo, unidad

En definitiva, aquella noticia y aquel amor que el alma tiene de sí como idénticos a su sustancia no deben interpretarse como conocimiento y amor en sentido pleno y perfecto, sino como ‘disposición’.

⁷⁰ Cfr. *Summa Theol.*, 1, q.54, a.2; *ibíd.*, ad 2.

constituida por la tridimensionalidad de la *memoria sui*: mente, *notitia sui* y *amor sui*. La intimidad de la operación es signo de la máxima perfección del agente, porque de tal modo está en acto que su emanación no *sale* de sí mismo, sino que brota de sí mismo y permanece en sí mismo, en su *memoria*, como poseyendo en sí mismo la perfección de su ser y de su obrar.

Ahora bien, la *memoria sui* que conforma la subsistencia del espíritu creado, significa y supone un más profundo fundamento en la existencia del espíritu: la *memoria Dei*. Que el espíritu sea tal que se conozca y se ame a sí mismo de manera innata, supone que el espíritu este abierto *al ser en sí mismo*, de manera que, en su naturaleza, más profundamente que el conocimiento y el amor habituales a sí mismo, está el conocimiento y el amor a Dios: porque la persona creada, al conocerse y amarse a sí misma, ya sea por modo habitual ya sea por modo operativo, conoce y ama *una participación* del Ser infinito, y se conoce y se ama en tanto y en cuanto es participación de ese Ser.

2. 2. Apertura intencional al ser.

Como directa consecuencia de la *autopresencia* del espíritu a sí mismo y de la *unión* íntima con su propio acto de ser, encontramos la apertura intencional de la persona a todo ente, tanto en su dimensión de *verdadero* como en la de *bueno*.

La presencia intelectual del espíritu a sí mismo es fundamento de la apertura intencional a los entes en el orden del *conocimiento*: únicamente por la presencia del espíritu a sí mismo cabe que los demás entes puedan estar presentes ante él, pues ¿qué cosa puede estar presente en el espíritu si no está el espíritu presente ante sí mismo? ¿Cómo puede conocer algo sin conocer que se conoce?

En el caso del alma humana, además, todo el sentido profundo y significativo de los conceptos y palabras formados a partir de la captación sensible se encuentra en la referencia de esos mismos conceptos a la experiencia íntima que el alma tiene de la realidad existente en sí misma; así, por ejemplo, los conceptos básicos de ser, vida, sensibilidad e inteligencia contienen un verdadero significado para el hombre porque son realidades y modos de ser que el hombre *experimenta* en sí mismo y que puede *referir* a las entidades exteriores que conoce⁷¹. Cuando el hombre dice que algo *es* o que es *viviente* o que *siente* o que

⁷¹ “Si antes hemos podido decir que la Persona humana es, para nuestra inteligencia, un objeto privilegiado de conocimiento, ello es verdad: 1.º Porque es el más noble que se le ofrece en la experiencia, aquel en quien se cumplen de modo superior las leyes universales del ser; 2.º porque es el único que le es inmediatamente conocido y por lo mismo es un punto de comparación obligado para el conocimiento de los demás seres. Realmente, no hay dificultad para incorporar al tomismo la siguiente frase de BERDIAEFF, si se la despoja del resabio modernista que podría recibir del contexto: “El conocimiento es una humanización en el sentido profundo, ontológico, de la palabra...El conocimiento filosófico es también humanización, conocimiento del misterio del ser en el hombre y por el hombre, conocimiento del sentido de la existencia en tanto que es

entiende, cada uno de esos conceptos, aunque formados en la referencia a experiencias sensibles, adquiere sentido para la mente en la medida en que ella misma conoce *por experiencia* qué es ser y qué, vivir y sentir y entender.

Ahora bien, en la posibilidad de conocer todo aquello que tiene ser, queda fundada la capacidad de ser *afectado* por todo ente, en cuanto es perfecto y proporcionado al espíritu; de modo que la misma intimidad propia del espíritu permite que la voluntad de la persona no sólo repose y se complazca en su propio *esse*, sino en el *esse* de todo lo que el entendimiento capta como bueno y *en la medida* en que lo experimenta como bueno. La voluntad del espíritu finito es justamente la capacidad de ‘recibir la inmutación’ por el ente en cuanto tal, por lo que tiene ser, en la medida en que tiene ser. El hecho de que la bondad de la cosa deba ser proporcionada al espíritu para afectar la voluntad de cada persona, no coarta la infinitud propia del objeto de la voluntad: en principio, la voluntad se encuentra *proporcionada* a todo lo que tenga entidad, en la medida en que toda cosa siendo ente, puede ser aprehendida por el entendimiento, y pudiendo ser entendida, la inteligencia puede considerar siempre, en todo lo que existe, algún aspecto de bondad y de proporción con respecto al sujeto. “(Los seres inmateriales) tienen inclinación y orden a todas las cosas, y por esto hay en ellos voluntad, según la cual todas las cosas les placen o les desagradan en acto o en potencia”⁷².

La apertura intencional del espíritu a todo lo que tiene ser, constituye a la persona en lo máximamente perfecto en el orden de la causa formal, porque no sólo posee su propia forma natural, sino que también es capaz de poseer en sí misma todas las formas existentes. “Debe saberse que una cosa puede ser perfecta de dos maneras. Primeramente, por la perfección del ser que le compete según su propia especie. Pero, puesto que el ser específico de una cosa es distinto del de otra, la perfección que una posee tanto dista de ser la perfección pura cuanto se encuentra en mayor grado en otra especie. De suerte, que en una cosa cualquiera, considerada en sí misma, su perfección es imperfecta, como parte que es de la perfección de todo el Universo; la cual surge de las perfecciones de las cosas singulares reunidas entre sí. Mas, al fin de que hubiese algún remedio para esta imperfección, se da un segundo modo de perfección en los seres creados, según el cual la perfección misma de un ser se encuentra al mismo tiempo en otro; y ésta es la perfección del ser cognoscente en cuanto tal, ya que una cosa es conocida cuando de alguna manera está en el que lo conoce, Y así dice Aristóteles en su

commensurable con la existencia humana, con el destino humano”. (Cinq. Méditations sur l’existence. Paris. Aubier, 1936).

Nuestro conocimiento encuentra en nosotros mismos un dato inmediato para investigar en él y generalizar por comparación con él las supremas leyes del Ser. Conocemos y nombramos toda realidad en función nuestra, porque todo objeto se nos da envuelto en un acto de conciencia en el que percibimos, no tan sólo nuestra actividad de conocer precisivamente considerada, sino todas las resonancias sentimentales y afectivas que le acompañan, y que colorean diversamente el objeto con tintes humanos”. BOFILL, *La Escala de los Seres*, p. 112-113.

⁷² “Similiter etiam (res inmateriales) ad omnes res inclinationem et ordinem habent, ex qua parte accidit eis voluntas, secundum quam omnia placent vel displicent vel actu vel potentia”. In *III Sent.*, d.27, q. 1, a.4.

libro *Del Alma* que el alma es, en cierto modo, todas las cosas, porque puede conocerlo todo. Según este modo, es posible que *en un solo sujeto se concentre la perfección de todo el Universo*. Y ésta era la más alta perfección a que el alma podía aspirar –según los filósofos– y en la que ponían su último fin: encerrar en sí misma la representación de todo el orden del Universo y sus causas. Pero nosotros ponemos el fin del hombre en la visión de Dios”⁷³.

La forma natural de cada ente finito no sólo constituye a cada uno en lo que es, sino que además lo establece dentro de un orden, como una ‘perfección imperfecta’ que no puede tener en sí misma su culminación: la forma natural determina a cada ente como *parte* de un todo (el universo de los entes) en referencia al cual queda suplida su imperfección. En definitiva, la forma natural del ente creado es ella misma siempre imperfecta en el orden mismo de las formas, por cuanto siempre *limita*, siempre supone potencialidad. Pero en el caso del *espíritu* finito, siendo ciertamente limitado por su esencia, sin embargo, por su *esse* inmaterial se encuentra abierto a la infinitud de lo que es y ordenado al conocimiento del ser en sí mismo. La misma subsistencia del ente espiritual lo capacita para concentrar en sí mismo la perfección de todo ente, de modo que la persona se constituye en lo máximamente perfecto en la línea de las formas.

Pero el espíritu se abre al ente no sólo en la línea de la perfección de la especie y de la forma, perfección que constituye al ente en objeto de la inteligencia, sino que también está abierto al ente en cuanto éste es perfecto por la especie y *por el acto de ser*, esto es, se abre al ente en el orden del *esse* natural, que constituye a la cosa en objeto del amor de la voluntad⁷⁴. “Existen dos géneros de acción, como se dice en el libro IX de la *Metafísica*: una acción es la que pasa hacia algo exterior, produciéndole alguna alteración, así como quemar y secar; en cambio, otra acción es la que no pasa a una cosa exterior, sino que permanece en el agente mismo, como sentir, entender y querer, pues por este tipo de acciones no queda inmutado algo extrínseco, sino que todo se obra en el agente mismo. (...) *El segundo modo de acción importa, en su mismo concepto, infinitud*, ya de modo absoluto ya de modo relativo. *Importa infinitud de manera absoluta en el caso del entender, cuyo objeto es lo verdadero, y en el del querer, cuyo objeto es el bien;*

⁷³ “Sciendum igitur, quod res aliqua invenitur perfecta dupliciter. *Uno modo* secundum perfectionem sui esse, quod ei competit secundum propriam speciem. Sed quia esse specificum unius rei est distinctum ab esse specifico alterius rei, ideo in qualibet re creata huiusmodi perfectioni habitae in unaquaque re, tantum deest de perfectione simpliciter, quantum perfectius in aliis speciebus invenitur; ut cuiuslibet rei perfectio in se considerata sit imperfecta, veluti pars totius perfectionis universi, quae consurgit ex singularum rerum perfectionibus, invicem congregatis. Unde ut huic imperfectioni aliquod remedium esset, invenitur *alius modus* perfectionis in rebus creatis, secundum quod perfectio quae est propria unius rei, in altera re invenitur; et haec est perfectio cognoscentis in quantum est cognoscens, quia secundum hoc a cognoscente aliquid cognoscitur quod ipsum cognitum aliquo modo est apud cognoscentem; et ideo in III *de Anima* dicitur, animam esse quodammodo omnia, quia nata est omnia cognoscere. Et secundum hunc modum possibile est ut in una re totius universi perfectio existat. Unde haec est ultima perfectio ad quam anima potest pervenire, secundum philosophos, ut in ea describatur totus ordo universi, et causarum eius; qui secundum nos, erit in visione Dei”. *De Verit.*, q.2, a.2.

⁷⁴ Cfr. *De Verit.*, q.21, a.1.

ambos objetos se convierten con el ente. De modo que el entender y el querer, en cuanto a lo que tienen de suyo, se refieren a todas las cosas, y ambos reciben la especie del objeto. (...) Pero el *esse* de cualquier criatura está determinado a algo *uno* según el género y la especie. En cambio, sólo el *Esse* de Dios es infinito de manera absoluta y abarca en sí mismo todas las cosas, como dice Dionisio; por esto, únicamente el *Esse* divino es su entender y su querer”⁷⁵.

La persona, por tanto, supera la imperfección de todos los entes irracionales, por cuanto puede contener en sí misma la perfección formal de todas las cosas, por medio del conocimiento, y por cuanto puede referirse y complacerse con la perfección del *esse* natural de todas las cosas. El espíritu creado tiene el carácter de infinito no por su *esse* substancial, sino por la apertura de su inteligencia y de su voluntad a la infinitud del ente; pero esta infinitud sólo se hace posible por la inmanencia de la operación en el sujeto, es decir, por la presencia del objeto de operación en la intimidad del espíritu. En definitiva, aunque el *esse* substancial de la persona creada no sea en sí mismo infinito, en cuanto es un *esse* espiritual, acto de una naturaleza intelectual, el *esse* mismo es fundamento de la apertura al infinito⁷⁶.

2. 3. Dominio sobre los propios actos.

“Se dice que las cosas *viven* en la medida en que pueden operar desde sí mismos, y no como movidos por otros; por tanto, *cuanto más perfectamente convenga esto a alguno, tanto más perfectamente se encuentra la vida en él*. Así, pues, en los seres que mueven y son movidos encontramos, según cierto orden, tres elementos. Ante todo, el *fin*, que mueve al agente, y el *agente principal*, que es aquel que obra por su propia *forma*, aunque en ocasiones lo hace por medio de algún instrumento, el cual no obra en virtud de su forma, sino a impulso del agente principal, de suerte que al instrumento sólo le corresponde la ejecución del acto. Ahora bien, hay seres que se mueven a sí mismos, pero no en orden a una

⁷⁵ “Duplex enim est actionis genus, ut dicitur IX *Metaphys.* Una, scilicet actio est quae transit in aliquid exterius, inferens ei passionem, sicut urere et secare. Alia vero actio est quae non transit in rem exteriorem, sed manet in ipso agente, sicut sentire, intelligere et velle: per huiusmodi enim actionem non immutatur aliquid extrinsecum, sed totum in ipso agente agit. De prima ergo actione manifestum est quod non potest esse ipsum esse agentis: nam esse agentis significatur intra ipsum, actio autem talis est effluxus in actum ab agentem. Secunda autem actio de sui ratione habet infinitatem, vel simpliciter, vel secundum quid. Simpliciter quidem, sicut intelligere, cuius obiectum est verum, et velle, cuius obiectum est bonum, quorum utrumque convertitur cum ente; et ita intelligere et velle, quantum est de se, habent se ad omnia; et utrumque recipit speciem ab obiecto. Secundum quid autem infinitum est sentire, quod se habet ad omnia visibilia. Esse autem cuiuslibet creaturae est determinatum ad unum secundum genus et speciem: esse autem solius Dei est simpliciter infinitum, in se omnia comprehendens, ut dicit Dionysius, Unde solum esse divinum est suum intelligere et suum velle”. *Summa Theol.*, 1, q.54, a.2.

⁷⁶ “Capaz de llegar a ser intencionalmente todas las cosas, el acto de ser de la persona queda, por así decirlo, potenciado. Su incomunicable singularidad no es una limitación negativa, pues lo que constituye su realidad más incomunicable es a la vez el principio de una comunicabilidad abierta al infinito”. GUIU, I., *Sobre el alma humana*, P.P.U., Barcelona, 1992.

forma ni a un fin, los cuales ya están inscritos en su naturaleza, sino sólo respecto a la ejecución del movimiento; porque la forma por la cual obran y el fin al cual se dirigen están determinados en ellos por la misma naturaleza. Y tales son las plantas, que en virtud de una forma infundida por la naturaleza se mueven a sí mismas desarrollándose y marchitándose. Otros hay que se mueven no sólo en cuanto a la ejecución del movimiento, sino, además, en referencia a la forma que origina el movimiento, la cual adquieren por sí mismos. Y de esta clase son los animales, cuyo movimiento tiene por principio no una forma inscrita por la naturaleza, sino adquirida por los sentidos; de manera que cuanto más perfectos son sus sentidos, tanto más perfectamente se mueven a sí mismos. (...) Pero, si bien esta clase de animales adquiere por sus sentidos la forma que es principio de su movimiento, sin embargo, no son ellos los que se prescriben a sí mismos el fin de sus operaciones o movimientos, sino que lo llevan inscrito por la naturaleza, por cuyo instinto son movidos a obrar conforme a la forma aprehendida por el sentido. De manera que, por encima de tales animales, se encuentran aquellos que se mueven a sí mismos también con respecto al fin, que se prescriben a sí mismos. Lo cual no es posible sino gracias a la razón y al entendimiento, a los cuales corresponde conocer el fin y aquello que se ordena al fin, y subordinar esto a lo otro. De aquí que un más perfecto modo de vida corresponda a aquellos que poseen entendimiento, pues éstos se mueven a sí mismos de manera más perfecta”⁷⁷.

“Un más perfecto modo de vida corresponde a aquellos que poseen entendimiento, pues éstos se mueven a sí mismos de manera más perfecta”, a saber, determinando para sí mismos el fin de su obrar; pues, “cuanto más perfecto es un ente tanto más es principio de su propia operación”. La sensata comprensión de la experiencia cotidiana nos revela que los seres vivientes poseen

⁷⁷ “Cum vivere dicantur aliqua secundum operantur ex seipsis, et non quasi ab aliis mota; quanto perfectius competit hoc alicui, tanto perfectius in eo invenitur vita. In moventibus autem et motis tria per ordinem inveniuntur. Nam primo, finis movet agentem; agens vero principale est quod per suam formam agit; et hoc interdum agit per aliquod instrumentum, quod non agit ex virtute suae formae, sed ex virtute principalis agentis; cui instrumento competit sola executio actionis.

Inveniuntur igitur quaedam, quae movent seipsa, non habito respectu ad formam vel finem, quae inest eis a natura, sed solum quantum ad executionem motus: sed forma per quam agunt et finis propter quem agunt, determinantur eis a natura. Et huiusmodi sunt plantae, quae secundum formam inditam eis a natura, movent seipsas secundum augmentum et decrementum.

Quaedam vero ulterius movent seipsa, non solum habito respectu ad executionem motus, sed etiam quantum ad formam quae est principium motus, quam per se acquirunt. Et huiusmodi sunt animalia, quorum motus principium est forma non a natura indita, sed per sensum accepta. Unde quanto perfectiorem sensum habent, tanto perfectior movent seipsa. (...) Sed quamvis huiusmodi animalia formam quae est principium motus, per sensum accipiant, non tamen per seipsa praestituunt sibi finem suae operationis, vel sui motus; sed est eis inditus a natura, cuius instinctu ad aliquid agendum moventur per formam sensu apprehensam. Unde supra talia animalia sunt quae movent seipsa, etiam habito respectu ad finem, quem sibi praestituunt. Quod quidem non fit nisi per rationem et intellectum, cuius est cognoscere proportionem finem et eius quod est ad finem, et unum ordinare ad alterum. Unde perfectior modus vivendi est eorum quae habent intellectum: haec enim perfectius movent seipsa”. *Summa Theol.*, 1, q.18, a.3.

un modo de ser más perfecto, más noble, más amable o apetecible que el de los seres inertes: los seres vivos poseen un *esse* menos coartado por la materia. La perfección entitativa de tales seres queda manifiesta en su modo de operar y de moverse, pues el viviente es tal que puede moverse a sí mismo: de alguna manera, tiene en sí mismo el principio de su operación. Esto no sucede con los inertes, que sólo se mueven en la medida en que son movidos por un agente extrínseco, en la medida en que las mismas transmutaciones los alteran y los activan, a modo de acción y reacción. La planta ejecuta ciertas acciones que provienen de la *actualidad* propia de su forma y no de la mera acción de algo exterior, aunque ciertamente su acción tiene su principio en algo exterior y acaba en algo exterior. Las operaciones vegetativas de nutrirse y crecer suponen ya un *extra* sobre la capacidad de la sola corporeidad: producir, a partir de lo *inerte*, una materia semejante a sí misma, materia *viva*, es un cierto *moverse* a sí mismo o más bien, un moverse ‘desde sí mismo’ aunque sea en lo que respecta a la actividad exterior.

Pero la planta no se mueve a sí misma en cuanto a los principios internos que determinan su obrar: ni en cuanto a la forma de la cual procede su actividad, ni en cuanto al fin al cual se ordena dicha actividad. En cambio, el animal se mueve a sí mismo en la medida en que es capaz de adquirir por su propia actividad la forma que le mueve a obrar: la imagen de lo beneficioso o de lo perjudicial. Sin embargo, el juicio del animal es una estimación natural del fin, frente a la cual el animal bruto no puede determinarse, sino que le mueve necesariamente: no puede dejar de buscar lo que estima placentero ni de evitar lo que estima doloroso. Sólo el viviente de naturaleza intelectual puede determinarse a sí mismo en cuanto a la forma y el fin de su obrar: sólo la persona puede ser plenamente *dueña* de sus actos en la medida en que es *dueña* del principio de sus actos, a saber, del fin que le mueve a obrar. Únicamente la persona posee libertad.

¿Qué es la libertad o libre albedrío? Es la capacidad de la voluntad de determinarse a sí misma en su obrar, es decir, la capacidad de obrar o no obrar, de hacer esto o aquello⁷⁸. La libertad es la consecuencia inmediata, en el orden de la acción, de la autoposición del espíritu, puesto que ella misma consiste en el dominio del espíritu sobre sus propios actos, de manera que la persona tenga la posibilidad de ser *dueña de sí misma*. De aquí que la libertad no pueda reducirse a la simple posibilidad de elegir entre el bien y el mal; éste es, más bien, el grado más imperfecto de libertad; Dios, en cambio, *no puede elegir el mal*, y sin embargo, es supremamente libre, porque tiene pleno dominio sobre sus actos.

¿Cuál es el fundamento radical de la libertad? La posibilidad de la libertad se apoya en dos fundamentos: uno por parte del *objeto* al cual la libertad se dirige, otro por parte del *sujeto libre*.

⁷⁸ “Según el Aquinate, la libertad o libre albedrío es el poder, radicado en la razón y más inmediatamente en la voluntad, de hacer o de no hacer, de hacer esto o aquello. Por ella, cada hombre ejerce el dominio de sus obras, dispone de sí mismo, se autoposee por su voluntad o se autodetermina. Según Aristóteles “libre es lo que es causa de sí” (Metafísica, I, c.2, n.9, 982b26). Es, por tanto, un medio de perfección en la verdad y en la bondad, aunque frecuentemente se la entiende como la pura licencia para hacer cualquier cosa, sea buena o mala.” E. FORMENT G. *Id a Tomás, Gratis Date*, Pamplona, 1998, p. 105.