

**MANUEL OCAMPO PONCE**

*Universidad Panamericana*

*Guadalajara, México*

*maocampo@up.edu.mx*

***Amor y Bien. Los problemas del amor en santo Tomás de Aquino, un estudio desde la perspectiva de María Celestina Donadío Maggi de Gandolfi***

**Resumen.** Sin lugar a duda, el amor es uno de los temas más importantes y difíciles dentro de la magna obra de santo Tomás de Aquino. Se trata de un tema eminentemente metafísico, en cuanto tiene una relación estrecha con el bien, el fin, la perfección, la analogía y la causalidad. Su relevancia radica en que nada puede ser más importante para el ser creado que el principio del cual procede y el fin al cual ha de llegar gracias al amor. Ese amor natural o elícito que todo el universo tiene del fin es, a su vez, el principio fundamental de la existencia de todo lo creado y la meta de todo movimiento que conduce hacia Dios como culmen de toda perfección. El amor es precisamente la pieza clave que se encuentra en todo proceso y en todo movimiento. El presente trabajo es un homenaje a la Dra. María Celestina Donadío Maggi de Gandolfi por su brillante trayectoria y trabajo incansable a favor de la verdad y de la promoción de la filosofía de santo Tomás de Aquino, especialmente en este tema del amor que desarrolla en su obra titulada: *Amor y bien, los problemas del amor en santo Tomás de Aquino*. Se trata de un intento por mostrar el brillo de esta espléndida obra que expone magistralmente el tema del amor en el Aquinate.

**Palabras clave:** amor – apetito – bien – fin – perfección

***Amor y Bien. Los problemas del amor en santo Tomás de Aquino, a study from the perspective of María Celestina Donadío Maggi de Gandolfi***

**Abstract.** Without a doubt, love is one of the most important and most difficult themes in the great work of Saint Thomas Aquinas. It is an eminently metaphysical subject, insofar as it has a close relationship with

the good, the end, the perfection, the analogy, and the causality. Its relevance lies in the fact that nothing can be more important for the created being than the principle from which it proceeds and the end to which it must arrive thanks to love. That natural or elicited love that the entire universe feels for the end is, in turn, the fundamental principle of the existence of everything created and the goal of all movement that leads towards God as the culmination of all perfection. Love is precisely the key piece found in every process and in every movement. This work is a tribute to Dr. María Celestina Donadío Maggi de Gandolfi for her brilliant career and tireless work in favor of the truth and the promotion of the philosophy of Saint Thomas Aquinas, especially on this theme of love that she develops in her work entitled: *Love and good, the problems of love in Saint Thomas Aquinas*. It is an attempt to show the brilliance of this splendid work that masterfully exposes the theme of love in the Aquinate.

**Keywords:** love – appetite – good – end – perfection

No es de extrañar que una persona de la talla intelectual y moral de la Dra. Donadío haya abordado un tema tan fundamental, profundo y hermoso, como el tema del bien y del amor en santo Tomás de Aquino. Pero su mérito no está sólo en la selección y el abordaje del tema, sino que la forma en que lo aborda refleja las características de un espíritu bondadoso, grande y muy generoso, impregnado por dos virtudes cristianas fundamentales: la sabiduría y la caridad. Lo anterior se pone de manifiesto desde las primeras palabras de la introducción de su libro titulado: *Amor y Bien. Los problemas del amor en santo Tomás de Aquino*, en las que establece con claridad y contundencia, que

nada aparece en la realidad, nada comienza a ser, nada cambia, nada se mueve, sin que alguien ame lo que aparece, lo que comienza, lo que cambia, lo que se mueve. Nada crece, nada se desarrolla, nada se desplaza, nada siente nada padece, sin un amante que quiere crecer, desarrollarse, desplazarse, sentir, padecer. Nadie piensa, reflexiona, trabaja, juega o estudia si alguien no acepta amar el pensamiento, la reflexión, el trabajo, el juego, el estudio. Nadie ama si no ama el amor de amar.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> DONADÍO MAGGI DE GANDOLFI, María Celestina. *Amor y Bien. Los problemas del amor en Santo Tomás de Aquino*. Buenos Aires: Editorial de la Universidad Católica de Argentina, 1999, 17.

---

Y luego añade que el motivo por el que se ama es el bien.<sup>2</sup> Es así como amor y bien se encuentran interconectados en el dinamismo del ente, es decir, de todo lo que constituye la realidad, pues ser y actuar constituye toda la realidad. Nada actúa si no es por un bien que es su fin, y ese actuar es el amor o tendencia al fin.<sup>3</sup> “El amor es la tendencia al bien y el bien es el objeto propio del amor”.<sup>4</sup> La hermosa obra que la Dra. Donadío nos ha dejado como legado, está dividida en cuatro partes: Referencia histórica. El bien, objeto del amor. El amor como tendencia al bien. Los problemas del amor.

### Referencia histórica del amor

En cuanto a la referencia histórica del amor, la Dra. Donadío, inicia desde el mundo griego con la palabra *éros* (deseo o apetito del propio bien); en segundo lugar, *philía*, que se refiere al afecto por amistad o parentesco; para en tercer lugar llegar al *agápe* que alude al amor desinteresado con elección voluntaria *stérgein* que designa la afección de los hijos por los padres.<sup>5</sup> Luego continúa con el mundo latino con el verbo *amare* y el sustantivo amor que corresponden a sus pares *phileín* y *philía* en griego, mientras que el verbo *diligere* y el sustantivo *dilectio* corresponden al griego *agapán* y *agápe*. *Dilectio* suele traducirse por *caritas*, que proviene de *carus*, y alude a lo que merece alguna retribución de nuestra parte; de modo que no es sinónimo de amor, sino que se trata de un afecto más noble y ordenado. En el mundo cristiano *caritas* tiene un segundo sentido que lo eleva a un plano sobrenatural como virtud teologal. La *caritas* se opone a la *cupiditas* en cuanto la *caritas* es desinteresada ligada a la virtud sobrenatural, mientras la *cupiditas* o concupiscencia es

---

<sup>2</sup> Cfr. *Idem*.

<sup>3</sup> Cfr. *Ibidem*, 18.

<sup>4</sup> *Idem*.

<sup>5</sup> Cfr. *Ibidem*, 24.

pasional e interesada.<sup>6</sup> Aunque caridad se usa en castellano a veces en un sentido vulgar para designar obras filantrópicas.

### **El bien. El objeto del amor. La deseabilidad.**

Una vez presentadas las distintas acepciones del término desarrolladas en la historia, la Doctora inicia la segunda parte, en la que establece que como lo que se ama es el bien, hay que considerarlo como propiedad trascendental y observar su carácter analógico.<sup>7</sup> Se refiere a santo Tomás diciendo que bien y deseabilidad son nociones correlativas, en cuando el bien es razón de deseabilidad del ente.<sup>8</sup> Algo es bueno por el hecho de ser y, porque es, es deseable.<sup>9</sup> Respecto del ente, el bien añade una relación de razón al apetito, de modo que el bien resulta ser el mismo ente en cuanto apetecible o deseable.<sup>10</sup> Se trata de la perfección del ente en acto que además es fin de la tendencia de un ente capaz de alcanzar la plenitud.<sup>11</sup> “Entre el bien y el ente en acto perfecto, media la perfectividad propia del fin y por todo ello el bien constituye la razón de deseabilidad”.<sup>12</sup> De este modo, el amor del ente es el desnivel óptico entre lo que un ente es y lo que debe ser, porque todo ente ama o desea su propia perfección conforme a su naturaleza y huye de lo que significa deficiencia o corrupción.<sup>13</sup> Por esa razón, aun el mal, cuando es amado o deseado, lo es bajo la razón de bien, es decir, formalmente como bien, aunque materialmente sea un mal.<sup>14</sup> Los entes apetecen su propio bien, que es su propio *esse* en estado perfecto.

---

<sup>6</sup> Cfr. *Ibidem*, 25 y 25.

<sup>7</sup> Cfr. *Ibidem*, 47-51.

<sup>8</sup> Cfr. *Ibidem*, 53.

<sup>9</sup> Cfr. *De div. Nom.* C. IV, 1.1, 266. *Apud.* Donadío, *Amor y bien* 54-55.

<sup>10</sup> Cfr. *S.Th.*, I, q.5, a.6, c. *Apud.* Donadío, *Amor y bien*, 56

<sup>11</sup> Cfr. DONADÍO *Ibidem* 57.

<sup>12</sup> Cfr. *Ibidem*, 57.

<sup>13</sup> Cfr. *De div. Nom.* C.IV, I. 14, n.477. *Apud.* DONADÍO, *Amor y bien* 57.

<sup>14</sup> Cfr. DONADÍO, *Amor y bien*, 58.

Posteriormente, la Dra. Donadío va más profundo afirmando que, en todo ente hay una tendencia hacia el Acto de Ser Subsistente por la semejanza y participación de todo ente que es bueno en cuanto es. Porque todo ente amado y apetecido en cuanto es, por ser determinado y finito, no aquieta la tendencia, sino que busca un bien interminable que no puede ser otro que la Bondad Suma.<sup>15</sup>

Recogiendo lo anterior, la Dra. Donadío afirma que el movimiento apetitivo sale de sí en busca de su objeto, que es algo real y concreto, y eso es lo que significa el tender y la tendencia.<sup>16</sup> El apetito se une con lo apetecido al término de su tendencia, que es cuando se produce el gozo de la posesión. El bien que es el fin de la tendencia se anticipa en la intención. Esta anticipación, real pero imperfecta o potencial, es en la que el fin origina el movimiento del agente y especifica el modo de causación. El fin tiene una primacía en la acción, no en la ejecución, sino en la intención, por eso es la causa de las causas.<sup>17</sup> Así, la Doctora pone de manifiesto la convertibilidad entre fin y bien, en cuanto el bien implica causalidad a modo de fin, y el fin merece ser causa en tanto que incluye el bien; ambos, bien y fin, son razón de la deseabilidad que media entre el bien y el fin.<sup>18</sup>

## El bien como fin

En lo que se refiere al fin, la Doctora reitera que este es término en cuanto aparece en la realidad desencadenando la apetición como algo presente en la intención del que apetece.<sup>19</sup> De modo que la causalidad no se limita al orden de la ejecución, sino que se extiende al orden de la intención. El fin está en la intención de suerte que el querer del fin es principio y causa de querer eficazmente los medios

---

<sup>15</sup> Cfr. *Ibidem*, 59.

<sup>16</sup> Cfr. *Quaest. Quodlib.* VIII, q.9, a.1.c. *Apud.* DONADÍO, *Amor y bien*, 60.

<sup>17</sup> Cfr. *Cont. Gent.* III, c.17, *Praeterea.* *Apud.* DONADÍO, *Amor y bien* 64.

<sup>18</sup> Cfr. DONADÍO, *Amor y bien*, 65.

<sup>19</sup> Cfr. *De Pot.* q.1, a.2 ob. 8. *Apud.* DONADÍO, *Amor y Bien* 68.

para el fin.<sup>20</sup> Y aquí entra en función el intelecto, pues la intención es un acto del intelecto que da a conocer el fin, aun cuando hay entes que conocen intelectualmente y otros que carecen de todo conocimiento y han de ser movidos por un ser intelectual.<sup>21</sup> La Dra. Donadío ha dejado claro que en santo Tomás, el fin tiene el primado entre las causas por vía de la intencionalidad, pues causa en cuanto que es “conocido”, por vía del apetito y del deseo.<sup>22</sup> Y luego procede a comparar las posturas de Capreolo y de Báñez, llegando a la conclusión de que ambos cometen un error ya que “para Santo Tomás, el conocimiento del bien es raíz y origen del acto del apetito, tanto como el alma lo es de las potencias. Empero, tal orden de origen no sería propiamente el de la causa final.”<sup>23</sup> Según la Doctora, el error de Capreolo y de Báñez consistió en pretender explicar la razón propia de la causa final por el sólo recurso al conocimiento del bien que antecede al movimiento apetitivo. Pero, como hemos dicho antes, la Dra. Donadío explica que, en el pensamiento de santo Tomás, el santo “hace consistir la razón formal de la causalidad final en la misma bondad objetiva y real del fin, mientras que corresponde a la aprehensión del bien el carácter de *condición necesaria (sine qua non) de la causación del fin.*”<sup>24</sup> A lo que añade que aciertan Cayetano, F. Silvestre de Ferrara y Juan de Santo Tomás.<sup>25</sup> Tanto el bien conocido como el conocimiento del bien son requeridos, aunque

---

<sup>20</sup> Cfr. RAMÍREZ F., *De hominis beatitudine: in I-II Summae Theologiae Divi Thomae commentaria*, Inst. de Fil. Luis Vives, Madrid, 1972, T.III, L.I, P.I, c.I, c.I, art.1, parágrafo III, p.251, 297. *Apud.* DONADÍO, *Amor y Bien*, 69.

<sup>21</sup> Cfr. *De Pot.* q.1, a.5c.; *Cont. Gent.* III, c.23, *Adhuc; In Sent.* III, d.27, q.1, a.2c. *Apud.* DONADÍO, *Amor y Bien*, 69 y 70.

<sup>22</sup> Cfr. *De Verit.* q.22, a.2c. *Apud.* DONADÍO, *Amor y bien*, 71.

<sup>23</sup> Cfr. DONADÍO, *Amor y bien*, 72.

<sup>24</sup> DONADÍO, *Amor y bien*, 73.

<sup>25</sup> Cfr. TOMÁS DE VIO, Cayetano, *In Primam et Secundam Partem Summae Sancti Thomae Aquinatis expositionem, Ilulium Accoltum*, Roma, 1569. DE FERRARA, Silvestre, *Commentaria in Summam Contra Gentiles*, Roma: Garroni, 1918. DE SANTO TOMÁS, Juan, *Cursus Philosophicus Thomisticus. Philosophia Naturalis*, Reiser, Torino, 1930-37. *Apud.* DONADÍO, *Amor y bien*, 73.

el acento recae sobre el bien, con una proporción de anterioridad y posterioridad entre el bien conocido y el conocimiento del bien, porque el bien aprehendido es el que mueve.<sup>26</sup> Lo apetecible es un objeto realmente bueno y por eso el intelecto lo aprehende y el apetito lo ama. El bien/fin como objeto apetecible es lo que determina y especifica al apetito, de modo que existe una preeminencia de la bondad real, objetiva, sobre el conocimiento del bien, en lo que respecta al constitutivo propio de la causa final. Es la bondad objetiva real y no su aprehensión lo que quiere la voluntad que, además, se mueve hacia eso real para poseerlo. La voluntad quiere poseer algo real y objetivo, no una mera forma intencional, por muy buena que sea.<sup>27</sup>

De modo que la Dra. Donadío concluye que “El fin como causa designa, entonces, un contenido objetivo y real, independientemente de su *esse intentionale*, como realidad en la que se aprehende el fin.”<sup>28</sup> La intención del bien no puede ser el constitutivo formal de la causa final, porque el conocimiento del bien no puede ser razón apropiada, al menos, *per se*, de la naturaleza del fin como causa.<sup>29</sup> Sin embargo, la presencia intencional del fin es necesaria, como algo que está en la realidad misma. La causa final consiste propia y formalmente en la misma bondad objetiva y real, y sólo en un sentido segundo dice ordenación al conocimiento. La misma bondad objetiva y real es la causa *per se* que responde por el constitutivo formal de la causa final, mientras la intencionalidad sólo es un requisito necesario, aunque accidental, respecto al constitutivo formal.<sup>30</sup> En la causalidad final tenemos la razón de finalidad que es el ser, y el ser en la intencionalidad que condiciona al que tiende al fin. La Dra. Donadío distingue en el apetito el *esse reale appetibilis* (razón de la

---

<sup>26</sup> Cfr. DONADÍO, *Amor y bien*, 74 y 75.

<sup>27</sup> Cf. *Ibidem*, 75.

<sup>28</sup> Cfr. *Ibidem*, 76.

<sup>29</sup> Cfr. *Idem*.

<sup>30</sup> Cfr. *In Metaph.* V, I. 6, n.827. *Apud.* DONADÍO, *Amor y bien*, 77 y 78.

causa final) que existe en la realidad; el *esse appetibilis* (condición necesaria del apetecer) y el *esse executum* (aquello real que tiene razón de fin).<sup>31</sup>

Por otra parte, nos dice que el bien sobreañade al ente una relación al fin, puesto que el fin de todo ente es aquello en que se consuma la tendencia apetitiva y la tendencia apetitiva de todo ente se consuma en el mismo bien, por eso, el fin de todo ente ha de ser algún bien.<sup>32</sup> El ente apetece alguna perfección que le falta y que es su propio bien. Por último, el “intendere” como acto cognoscitivo tiene por objeto el fin y el bien; fin y bien causan en cuanto entendidos.<sup>33</sup> De modo que la naturaleza del fin es ser causa final. Si quitamos la causa final, desaparece la causa por la que tienen sentido las otras causas.<sup>34</sup> A esto añade que, todo agente anhela finalizar su tendencia pues, en caso contrario, caería en un proceso al infinito, lo cual es imposible, porque de ese modo se negaría el comienzo del proceso. Esto sucede tanto en los agentes intelectuales y, aún más, en los naturales, en los que hay una mayor determinación de la acción respecto de su principio, de su desarrollo y de su término.<sup>35</sup> Es así como la Doctora concluye con santo Tomás que el fin se revela a través de tres líneas principales: como consumación del movimiento tendencial, como causa desencadenante de tal movimiento e ingresando en la misma razón de la causa eficiente y, por último, constituyendo la misma naturaleza del bien.<sup>36</sup>

---

<sup>31</sup> Cfr. DONADÍO, *Amor y bien*, 78.

<sup>32</sup> Cfr. C.G. III, c. 16. *Apud.* DONADÍO, *Amor y bien*, 79.

<sup>33</sup> Cfr. DONADÍO, *Amor y bien* 80.

<sup>34</sup> Cfr. *Ibidem*, 82.

<sup>35</sup> Cfr. *Ibidem*, 83 y 84.

<sup>36</sup> Cfr. *In Metaph.* I, 1. 4, n.71. *Apud.* DONADÍO, *Amor y bien*, 86.



## El bien como perfección

Después de una exposición de los sentidos en que santo Tomás considera el término “perfecto”, la Doctora Donadío nos explica que el término perfecto proviene de *per-factum* como lo que alcanza su perfección al final de un proceso; como lo que, proviniendo de la potencia, se hace totalmente acto; y luego pasa a significar también aquello que posee su *esse completum*, haya partido de un estadio potencial o no.<sup>37</sup> En un segundo sentido, se refiere a aquél que de nada carece respecto de su propia virtud, de modo que obra bien en su género sin deficiencia ni exceso, y hasta se extiende al mal como cuando se dice “perfecto calumniador”, en cuanto nada le falta de lo que requiere para hacer el mal.<sup>38</sup> Y añade un tercer modo cuando se refiere a una determinación extrínseca, como el fin que puede ser considerado como *causa cuius gratia aliquid fit* (no puede extenderse al mal) o como término (en cuyo caso sí puede extenderse al mal).<sup>39</sup> Posteriormente añade otro significado del término “perfecto”, cuando nos referimos a aquellas cosas por las cuales algo resulta perfecto y aquí incluye cuatro modos: como cuando lo aplicamos a la medicina que hará cualquier cosa para dejar a un paciente perfecto, cuando decimos perfecto hombre, porque tiene ciencia perfecta; por la referencia intencional, es decir, nada es perfecto sino lo representativo; o por las relaciones que guarde con lo propiamente perfecto.<sup>40</sup>

De todo lo anterior, la Doctora Donadío, recoge que el término perfecto denota plenitud de ser, y así la perfección se nos presenta como propiedad trascendental del ser. El acto de ser guarda una relación con la perfección. Pero el acto de ser puede decirse de tres modos: *ipsa quidditas vel natura rei, ipse actus essentiae* y cópula.

<sup>37</sup> Cfr. *S.Th.*, I, q.4, a.1, ob.1 y ad.1. *Apud.* DONADÍO, *Amor y bien*, 88.

<sup>38</sup> Cfr. DONADÍO, *Amor y Bien*, 88.

<sup>39</sup> Cfr. *In Metaph.* V, 1.18, n.1039. *Apud.* DONADÍO, *Amor y Bien*, 89.

<sup>40</sup> Cfr. DONADÍO, *Amor y Bien*, 90.

En el primer modo, como *quiddidad* de la cosa, algunas veces se dice acto de ser a la misma naturaleza o esencia de la cosa; otras veces el acto de ser es el acto de la esencia, como su acto primero, como el alma es el acto de los vivientes; otras veces acto de ser se considera como cópula verbal. En este caso se refiere al acto de ser de los entes fuera de Dios, el cual es participado como algo que no es de la esencia de la cosa, ya que no es género ni diferencia.<sup>41</sup> El *esse* concebido como cópula verbal está en el intelecto que compone y divide en cuanto a su complemento, y tiene como correlato objetivo el *esse* del ente, que sí se da en la realidad de las cosas. La Doctora precisa que el *esse*, conforme al primero y segundo modo, es algo en la realidad misma de las cosas.<sup>42</sup> El acto como *actus essentiae*, se da esencialmente sólo en Dios y se distingue del *esse* que es el principio por el cual la sustancia es en acto. *Quod est* es la misma sustancia subsistente, mientras el *esse* es el principio por el cual la sustancia es en acto.<sup>43</sup> El *esse* es el acto de todo lo que es; es la actualidad de toda forma o naturaleza que, en las creaturas, sólo puede ser determinado o contraído como acto por la potencia que lo recibe. Ese acto es máximamente formal en cuanto es acto y porque, análogamente a la forma, es determinado como el acto por la potencia. La forma da el *esse in actu* a la materia que la determina a ser forma de tal cosa; a un determinado modo de ser.<sup>44</sup> Al acto de ser nada puede añadirse que sea más formal que él.<sup>45</sup> Pero además es acto último, lo más íntimo y lo más profundo.<sup>46</sup> Por todo esto la Doctora Donadío concluye con santo Tomás, que: “el acto de ser *per se* es primero y más digno que la vida *per se* y la sabiduría *per se*, que es lo más perfecto de todas las cosas, es decir, acabado como totalmente

---

<sup>41</sup> Cfr. *Ibidem*, p.91.

<sup>42</sup> Cfr. *In Sent. I*, d.33, q. a.1, ad.1. *Apud*. DONADÍO, *Amor y Bien*, 92.

<sup>43</sup> Cfr. *Sum. Theol. I*, q.50, a.2 ad 3. *Apud*. DONADÍO, *Amor y Bien*, 93.

<sup>44</sup> Cfr. *De verit.* q.9, a.3, ad.6. *Apud*. DONADÍO, *Amor y Bien*, 94.

<sup>45</sup> Cfr. *De Pot.* q. 7, a.2 ad 9. *Apud*. *Idem*.

<sup>46</sup> Cfr. *Sum. Theol. I*, q.8, a.1. *Apud*. DONADÍO, *Amor y Bien*, 95.

hecho.”<sup>47</sup> La Doctora ha dejado claro que sólo Dios posee la perfección absoluta, mientras los demás entes la poseen en la medida en que participan del acto de ser del mismo Acto de Ser Subsistente.<sup>48</sup> Todos tienen una perfección primera y una perfección segunda o plenificación de su acto de ser que pueden alcanzar en su línea óptica, de donde la Doctora señala una bondad *simpliciter*, pura y simple, conforme a la especie de cada ente, con la que cada ente es relativamente perfecto; y otra *secundum quid* por la que resulta pura y simplemente perfecto.<sup>49</sup> Como remedio a la perfección inicial imperfecta, surge la operación, a través de la cual el ente alcanza su propia y peculiar plenificación en el ser.<sup>50</sup> Entre ambas perfecciones se da una interdependencia, la perfección primera es causa y principio de la perfección segunda, porque todo agente obra proporcionalmente a su naturaleza que es principio radical de operación.<sup>51</sup> El ente se plenifica por la perfección segunda, aun cuando esta se da en el orden accidental. Sólo en el *Ipsum Esse Subsistens* su propia perfección se confunde con su mismo acto de ser.<sup>52</sup> Lo perfecto es el mismo ente que ha alcanzado la plena expansión de sus posibilidades esenciales. La operación es perfección segunda respecto a la esencia del ente, pero primera en cuanto atañe a la plenitud perfectiva del mismo ente finito.<sup>53</sup> La perfección del ente es de la misma naturaleza del bien, porque el bien es lo que todas las cosas apetecen; es la razón de apetibilidad, y lo deseable o apetecible exige una plenitud de ser como consumación de su movimiento. Entre la perfección y el bien media la perfectividad a modo de fin, entendiendo por perfectivo, el ente que

---

<sup>47</sup> Cfr. *De Div. Nom.* c. V, 1, 1, n.635. *Apud. Idem.*

<sup>48</sup> Cfr. DONADÍO, *Amor y Bien*, 95.

<sup>49</sup> Cfr. *Ibidem*, 96.

<sup>50</sup> Cfr. *Cont. Gent.* III, c.64, *Item. Apud.* DONADÍO *Amor y Bien* 97.

<sup>51</sup> Cfr. *Sum. Theol.* I, q. 73, a.1; *Cf. Cont. Gent.* II, c.23; *In Ethic.* I, 1. 4, n.12. *Apud.* DONADÍO, *Amor y Bien*, 97.

<sup>52</sup> Cfr. *Cont. Gent.* I, c.38, *Praeterea. Apud.* DONADÍO, *Amor y Bien*, 99.

<sup>53</sup> Cfr. DONADÍO, *Amor y Bien* 99 y 100.

hace a otro perfecto. Pues lo perfecto se comunica prodigando a otro lo perfectible, es decir, una participación de su perfección.<sup>54</sup> Además, la perfección y lo perfecto pueden considerarse en sí mismos o por relación a otros, es decir, *perfectum secundum se* y *perfectum secundum aliud aut relative*; la perfección en su constitutivo intrínseco y la perfección como perfectividad. De modo que lo perfecto como perfectivo dice causa, fin, complemento, acabamiento de lo imperfecto perfectible.<sup>55</sup>

Posteriormente la Doctora Donadío hace otra distinción diciendo que algo puede perfeccionar a otro según la razón de especie como es propio de lo perfectivo según la inteligibilidad que ofrece a un espíritu cognoscente o puede perfeccionarlo según el mismo *esse*, que es ser perfectivo según el acto de ser que se tiene *in rerum natura*, tanto respecto del acto de ser del ente que perfecciona como de aquél del que resulta perfeccionado. Es perfectivo aquel que aporta su propio acto de ser como perfección de otro, tanto en línea entitativa o accidental; en cambio es perfectible el que puede ser perfeccionado en el mismo acto de ser que tiene *in rerum natura*. Conforme al primer sentido de perfectivo, se dice que el trascendental *verum* es perfectivo, y conforme al segundo, es el *bonum*.<sup>56</sup>

Es así como se reencuentran: perfección, fin, deseabilidad y bien. El fin puede causar en la medida que implica una plenitud perfecta capaz de consumir la tendencia del apetente. La Doctora Donadío deja claro que el fin es algo perfecto y perfectivo, porque la razón propia del fin es la misma perfección. Lo que añade la razón de fin sobre el bien es una formalidad. El fin se relaciona al bien como lo formal a lo material, ya que el término apetecido o deseado connota

---

<sup>54</sup> Cfr. *De Div. Nom.* c. III, 1, un, n. 227; XIII, I, 1, n.568. *Apud.* DONADÍO, *Amor y Bien*, 100.

<sup>55</sup> Cfr. *Sum. Theol.* I, q.50, a.7, ad 3; q.62, a.7, ad 1. *Apud.* DONADÍO, *Amor y Bien*, 101

<sup>56</sup> Cfr. DONADÍO, *Amor y Bien*, 101.

una excelencia y una plenitud perfecta.<sup>57</sup> La Doctora también profundiza en la relación entre perfecto, ente, bueno y perfecto, señalando que no se dice de igual forma *ens simpliciter* y *ens secundum quid*, ni *perfectum simpliciter* y *perfectum secundum quid*. Y no se dice de igual forma *bonum simpliciter* y *bonum secundum quid*. Es necesario considerar el bien como objeto bueno, es decir en el orden del fin, de la causa final, y el bien como sujeto bueno, es decir, en el que se realiza la bondad que es el orden de la causa formal.<sup>58</sup> “El ente inicialmente bueno y perfecto, a través de la operación que es una perfección segunda, tiende a su bien pleno como aquello perfecto que consume y finaliza las posibilidades de su naturaleza.”<sup>59</sup> Al ente perfectible le advienen una serie de determinaciones accidentales por las que alcanza su plenitud perfecta, resultando pura y simplemente bueno. La bondad terminal accidental, atañe al mismo ser, porque lo informa intrínsecamente. Mientras el objeto bueno, al implicar perfección y perfectividad del ente en acto, connota la razón de causa final, el bien como sujeto bueno, sea incoada o plenamente bueno y perfecto, se inscribe en la línea de la causa formal.<sup>60</sup>

## Bien y ser

En todo lo anterior, hay una prioridad del ente respecto de la razón.<sup>61</sup> Y la razón de bien no queda fuera de ese planteamiento, aun cuando al ente no pueden hacerse sino adiciones impropriamente dichas, porque nada queda fuera de él. La Doctora Donadío afirma con santo Tomás que el bien (*bonum*) es una propiedad constitutiva del ente que conceptualmente expresa un modo general consecuente a todo ente, pero en orden a otro. La conveniencia de *bonum* es con

---

<sup>57</sup> Cfr. *Ibidem*, 103.

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

<sup>59</sup> DONADÍO, *Amor y Bien*, 103.

<sup>60</sup> Cfr. *Ibidem*, 104.

<sup>61</sup> Cfr. *De Verit.* q.1, a.1. *Apud.* DONADÍO, *Amor y Bien*, 106.

el apetito, así como de *verum* es con el intelecto.<sup>62</sup> Toda propiedad trascendental acoge la dualidad de añadir algo al ente y de importar algo esencialmente con una mutua complementariedad de fundamentación en la realidad. La razón formal de bien no consiste esencialmente en una realidad absoluta que añade algo realmente distinto al ente tomado universalmente. Respecto al ente, algo puede ser considerado como realidad absoluta a modo de aquello que es o como aquello por lo que algo es. Aquello que es, es el ente mismo, es decir, la substancia, mientras que aquello por lo que algo es, es el mismo acto de ser.<sup>63</sup> El bien como propiedad trascendental importa actualidad, pero no en la línea del mismo acto de ser sino que lo supone respecto de él como la potencia al acto. El acto de ser, como es el acto de todos los actos, está supuesto por toda actualidad formal y aún trascendental.<sup>64</sup>

En cuanto a la relación, aquella que es conforme al acto de ser real es la relación predicamental, que es un accidente cuya realidad toda consiste en el respecto que guarda a otro. Considerando la vía negativa, la Doctora Donadío deja muy claro que la razón formal de bien no puede consistir en una relación conforme al acto de ser de razón, ni al acto de ser real (*secundum esse*), ni en una relación de predicación (*secundum dici*).<sup>65</sup> Posteriormente, por la vía positiva de la determinación sostiene que “la razón formal de bien trascendental consiste en algo absoluto con respecto, a saber, la misma perfección del ente en cuanto connota la razón de perfectivo a modo de apetecible o de fin.”<sup>66</sup> Cuando consideramos que el bien, como lo ha hecho Aristóteles en la *Ética Nicomaquea* I, c.1, en que establece que el bien es aquello que todas las cosas apetecen, y luego la argumentación al respecto que hace santo Tomás en la *Summa*

---

<sup>62</sup> Cfr. DONADÍO, *Amor y Bien*, 107.

<sup>63</sup> Cfr. *Cont. Gent.* II, c. 54. *Apud.* DONADÍO, *Amor y Bien*, 114.

<sup>64</sup> Cfr. *Sum. Theol.* I, q.3, a.4c. *Apud.* DONADÍO, *Amor y Bien*, 115.

<sup>65</sup> Cfr. DONADÍO, *Amor y Bien*, 116.

<sup>66</sup> DONADÍO, *Amor y Bien*, 119.

*Theologiae* I, q.5, nos daremos cuenta de que algo no es bueno en cuanto apetecible, sino que el bien es el fundamento de la razón de deseabilidad, que es una denominación extrínseca del bien.<sup>67</sup> Y aunque la determinación del bien como apetecible y deseable es extrínseca, realmente es término formal del apetito.<sup>68</sup> La Doctora aclara que la razón formal de bien consiste en algo absoluto que connota una razón de deseabilidad, es decir, que funciona como fundamento y causa de la deseabilidad, que es la razón formal de bien cuya relación es sólo de razón.<sup>69</sup> La razón formal de bien como algo absoluto importa, entonces, razón de perfecto y, de ahí, de ente en acto y, necesariamente, de ente.<sup>70</sup> Pero la razón formal de bien no puede quedar en la perfección del ente en acto, porque nada añadiría al ente universalmente tomado; algo ha de añadir a la perfección del ente en acto, aunque sea algo de razón.<sup>71</sup> No agrega algo absoluto; no puede ser una relación ni predicamental ni entitativa, sólo puede ser una relación de razón, aunque la Doctora establece que no es el ente en cuanto bueno el que resulta relacionado con, sino que otro está relacionado con él. Lo que está ordenado realmente no es el bien mismo sino lo ordenado al bien, tal como acaece entre la ciencia y lo escible.<sup>72</sup> El ente como tal es fundamento último e implícito de la deseabilidad, mientras que el bien es el fundamento próximo. La razón formal de bien connota la razón de deseable considerado como fundamento de deseabilidad, pues la razón formal de bien consiste en algo absoluto con respecto, es decir, a modo de fin, pues ejerce su perfectividad en cuanto mueve al apetente a ser perfeccionado por él.

---

<sup>67</sup> Cfr. *In Ethic.* I,1. 1, n.9; III, 1. 1, n.386; 1. 12, n. 515; VII, 1,9, n.1438. *Apud.* DONADÍO, *Amor y Bien*, 120.

<sup>68</sup> Cfr. *Cont. Gent.* III, c.3. *Apud.* DONADÍO, *Amor y Bien*, 120.

<sup>69</sup> Cfr. *De Verit.* q.21, a.1c. *Apud.* DONADÍO, *Amor y Bien*, 120.

<sup>70</sup> Cfr. *Sum. Theol.* I, q.5, a.1 c. *Apud.* DONADÍO, *Amor y Bien*, 121.

<sup>71</sup> Cfr. *De Verit.* q.21, a.1 c. *Apud.* DONADÍO, *Amor y Bien*, 122.

<sup>72</sup> *Ibidem*, p.123.

La deseabilidad es de la razón formal de bien y, por lo mismo, lo es del fin.<sup>73</sup>

De modo que la Doctora Donadío deja claro que, en santo Tomás, el bien universalmente considerado, en su carácter de propiedad trascendental, propia y formalmente dice razón de causa final, pues no sólo importa la perfección dada al ente en el momento inicial, sino también la perfectividad a modo de fin, capacidad de perfeccionar, movilizándolo y finalizando el apetecer del ente.<sup>74</sup> En cuanto al bien como causa formal, puede cobijar la razón de causa formal si se considera la distinción entre *bonum simpliciter* y *bonum secundum quid*, aunque considerado como *bonum simpliciter*, en línea accidental, resulta incorporado como forma en el sujeto perfectible, inscribiéndose en su naturaleza misma.<sup>75</sup> En lo que se refiere al bien como causa eficiente, podría atribuirse causalidad eficiente al bien, no propia o intrínsecamente, sino indirectamente, en cuanto se adjudica al sujeto en el que se realiza algún tipo de bondad.<sup>76</sup> De cualquier modo es importante que el bien connota razón de causa final y el fin es primero en cuanto que es la causa que desata la causación eficiente por su presencia en la intención del agente y último en el orden del ser pues en él se consuma el dinamismo causal.<sup>77</sup> De modo que la Doctora concluye que al bien como fin le es propio el carácter de primero y de último según el aspecto que se lo considere, el de la causación o el de lo causado.<sup>78</sup> Respecto a la convertibilidad entre ente y bien, la Doctora Donadío parte de que entre ente y perfección media el ente en acto, porque la perfección excluye todo lo que es deficiente. Luego procede a afirmar que perfecto y ente se convierten, en cuanto ambos son tales por la

---

<sup>73</sup> Cfr. *Sum.Theol.* I, q.16, a.1 c; I, q.5, a.4 c. *Apud.* DONADÍO, *Amor y Bien*, 125 y 126.

<sup>74</sup> Cfr. *Sum. Theol.* I, q.5, a.4, ad.1. *Apud.* DONADÍO, *Amor y Bien*, 128.

<sup>75</sup> Cfr. *Sum. Theol.* I, q.5, a.1, a.1, ad.2. *Apud.* DONADÍO, *Amor y Bien*, 128.

<sup>76</sup> Cfr. *In Metaph.* I, 11, n.177. *Apud.* DONADÍO, *Amor y Bien*, 130.

<sup>77</sup> Cfr. *De Pot.* q.3, a.18 ad 5. *Apud.* DONADÍO, *Amor y Bien*, 132.

<sup>78</sup> Cfr. DONADÍO, *Amor y Bien*, 132.



actualidad del ente en acto, que no significa el mero *ex-sistere*, el hecho de estar en la realidad fuera de sus causas, sino la presencia del acto de ser a nivel óntico, pues el mismo acto de ser implica la razón de bien.<sup>79</sup> La convertibilidad entre ente y bien se da en cuanto que el mismo acto de ser, por el que el ente es tal, tiene razón de bien.<sup>80</sup>

En lo que se refiere a la deseabilidad, el *Ipsum Esse Subsistens* es en grado máximo deseable, mientras los entes que participan del acto de ser desean la consumación y perfección de su acto de ser, que encuentra su pleno acabamiento en el encuentro con el Acto de ser subsistente.<sup>81</sup> Considerando la razón de fin del acto de ser, la Doctora señala dos momentos en la causación del fin: uno inicial en que el fin es mero propósito, y uno terminal en que se goza el fin ante su posesión. En cuanto a la razón de perfección del acto de ser, no se da la perfección del ente si no es perfeccionado en su misma línea esencial.<sup>82</sup> Es así como la Doctora concluye que ente y bien se convierten, pues el ente en cuanto tal connota la razón de deseable, de fin y de perfección en que consiste la naturaleza del bien.

Por último, sobre el mal, la Doctora Donadío concluye con santo Tomás que el mal excluye el mismo acto de ser, por lo cual no puede gozar como tal de ningún tipo de entidad.<sup>83</sup> De modo que, aunque el bien comprende aún los entes en potencia que no pueden ser incluidos en la causalidad del ente, esa perspectiva de la causalidad no anula la convertibilidad entre ente y bien. En la realidad, ente y bien se confunden en una convertibilidad sin resquicios.<sup>84</sup>

---

<sup>79</sup> Cfr. *Sum. Theol.* I, q.4, a.1, c. *Apud.* DONADÍO, *Amor y Bien*, 133.

<sup>80</sup> Cfr. *De Verit.* q.21, a.2 c. *Apud.* DONADÍO, *Amor y Bien*, 135.

<sup>81</sup> Cfr. *Cont. Gent.* I, c.72, Amplius. *Apud.* DONADÍO, *Amor y Bien*, 136.

<sup>82</sup> Cfr. *Sum.Theol.* I, q.5, a.3 c. *Apud.* DONADÍO, *Amor y Bien*, 137.

<sup>83</sup> Cfr. *De Malo* q.1, a.1 c. *Apud.* DONADÍO, *Amor y Bien*, 143.

<sup>84</sup> Cfr. DONADÍO, *Amor y Bien*, 145

---

## El amor

Una vez aclarados los fundamentos anteriores, en la tercera parte, la Doctora Donadío aborda de lleno el tema del amor afirmando que el amor es “una realidad tendencial entre un objeto que atrae y colma la búsqueda amorosa y un centro, un sujeto, desde donde parte el afecto, desde donde surge el amor.”<sup>85</sup> Aclarando que el amor no es ni el bien ni el apetito, sino la armonía o el equilibrio entre ambos. Y el amor específicamente humano supone que la inteligencia le presente su objeto y le señale la importancia, la nobleza, el placer, la conveniencia, el interés, lo necesario, para arrancarlo de sí y provocar la respuesta. Amamos muchas cosas, pero el amor más humano es el que gesta el amor de amistad entre personas.<sup>86</sup> Aunque la experiencia nos muestra que hay personas viles y ruines de modo que muchas veces nos produce más plenitud el canto de los pájaros. Sin embargo, amar es querer el bien del otro, hasta haber casos en que lograr que otro alcance el bien como suyo, llega a producir el olvido del bien propio del que ama. La Doctora se pregunta: ¿cómo explicar eso? Más aún ¿cómo se puede seguir el mandamiento del amor y amar a los que no nos aman e incluso nos odian, para que alcancen su bien?<sup>87</sup> Para resolver estas cuestiones, la Doctora expone que, en santo Tomás, las esencias son ordenadas, y el orden las define porque sólo son en tanto que participan del orden. Desde cómo los hombres aman, ha de descifrarse la esencia propia del amor; la complejidad radica en la integración, en un mismo centro dinámico, de los niveles biológico, sensitivo y racional, tanto en lo que se refiere al conocimiento como a la afectividad. Por último, respetar la intrincada conexión entre las esencias y el orden ontológico que la

---

<sup>85</sup> DONADÍO, *Amor y Bien*, 147

<sup>86</sup> *Ibidem.* 148.

<sup>87</sup> *Ibidem.* 148 y 149.

cosmovisión de santo Tomás reconoce, y en la que Dios tiene un papel fundamental.<sup>88</sup>

### Bien, apetito y amor

En este punto, la Doctora nos recuerda que “el bien es lo que todos apetecen”<sup>89</sup> y, para santo Tomás, el apetito es el término más general para designar toda tendencia, de modo que el sentido en que examina el apetito es como aquello desde donde emerge el amor del bien.<sup>90</sup> El apetito es el principio de movimiento esencial del ente entre lo que no posee y necesita, entre la carencia de acto y la necesidad de tener ese acto.<sup>91</sup> El movimiento apetitivo es esencial al ente, porque su limitación, su finitud, produce una tensión a la actualización en alguna línea, para alcanzar el pleno acabamiento de sus posibilidades ónticas. Y en ese deseo se encuentra, en todo ente, el deseo natural de amar a Dios sobre todo. La razón, por la que el fin causa, es la atracción y solicitud que el bien suscita en el apetente, el cual, como perfectible es tensionado a alcanzar esa perfección que el bien connota a modo de difusión y deseabilidad.<sup>92</sup> A toda forma le sigue alguna inclinación que llamamos apetito, por la cual busca aquello de lo que carece, y tal forma, puede o no suponer un conocimiento, apetito natural o elícito, sensible o intelectual. Mientras en el apetito natural se da solamente el apetito y la moción del bien, en los apetitos que suponen conocimiento, encontramos además del apetito y la moción objetiva del bien que causa por atracción, la moción interna del mismo apetito debido a la forma aprehendida. Por eso ese apetito resulta motor, porque es principio eficiente del movimiento del sujeto hacia el bien, movido por la solicitud del bien que es el fin de

---

<sup>88</sup> *Ibidem.* 151 y 152.

<sup>89</sup> *Cont. Gent.* II, c.47, Inest. *Apud.* DONADÍO, *Amor y Bien*, 159.

<sup>90</sup> *Cfr. De Verit.* q.21, a.5 ad 6. Ver: *Sum. Theol.* I, q.59, a.1 c y ad 2. *Apud.* DONADÍO, *Amor y Bien*, 159.

<sup>91</sup> *Cfr. In Sent.* I, d.45, q.1, a.1, ad.1. *Apud.* DONADÍO, *Amor y Bien*, 160.

<sup>92</sup> *Cfr. De Verit.* q. 21, a.2c. *Apud.* DONADÍO, *Amor y Bien*, 161.

la tendencia.<sup>93</sup> Apetito y bien se correlacionan por una unidad analógica, cuyo fundamento es el Acto de Ser Subsistente, que precontiene todas las posibles determinaciones del ente, porque las trasciende a todas, sean del orden del pensamiento o del querer.<sup>94</sup> De la conformación del apetito con su objeto depende el lanzamiento tendencial como tal, cuyo acto fundamental llamamos amor.<sup>95</sup>

En el caso del apetito natural, la Doctora Donadío establece que no es apetito sensitivo ni intelectual en cuando se da en los entes carentes de conocimiento. La inclinación o tendencia natural sigue a su forma natural, por lo que se ordena a la consecución de un único fin que es su bien propio. El objeto de la inclinación natural es su misma naturaleza en estado perfecto, de modo que el bien propio es lo más amable para la inclinación natural ya que, al no haber conocimiento, la forma sólo se moviliza por la conveniencia con la proyección de ella misma en estado perfecto.<sup>96</sup> El apetito natural ha de ser entendido como amor natural, y consiste en un movimiento hacia su bien propio y, a la postre, implícitamente hacia Dios. Se trata de un accidente pasión, porque en el apetito natural, los entes son movidos por Dios como primer motor y fin último. Dios, por su supremo intelecto, crea todas las cosas, las conserva en la existencia y las mueve hacia sus debidos fines.<sup>97</sup> A toda naturaleza en cuanto tal le sigue una ordenación e impulso natural a sus fines propios que le son connaturales.<sup>98</sup> La Doctora aclara que, cuando santo Tomás se refiere a la distinción entre *voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio*, se refiere al acto de la voluntad, no a la potencia en su relación al fin que la especifica al atraerla, como sucede con todo apetito. El apetito natural es anterior a cualquier apetito, incluso al que depende o supone conocimiento, porque la naturaleza debe ser preservada en

<sup>93</sup> Cfr. *Sum.Theol.* I, q.80, a.1 c. *Apud.* DONADÍO, *Amor y Bien*, 163.

<sup>94</sup> Cfr. *Sum. Theol.* I, q.37, a.1 c. *Apud.* DONADÍO, *Amor y Bien*, 164.

<sup>95</sup> Cfr. *De malo*, q.4, a.2 ad 12; q.8, a.3 ad 22. *Apud.* DONADÍO, *Amor y Bien*, 165.

<sup>96</sup> Cfr. *Sum. Theol.* I, q.19, a.1, c. *Apud.* DONADÍO, *Amor y Bien*, 167.

<sup>97</sup> Cfr. *De Spe*, c.4. *Apud.* DONADÍO, *Amor y Bien*, 170.

<sup>98</sup> Cfr. DONADÍO, *Amor y Bien*, 172.

---

toda inclinación subsiguiente, incluso en los entes que poseen intelecto.<sup>99</sup>

En el apetito intelectual se registra una doble tendencia, una que sigue a su misma naturaleza intelectual que es el apetito natural de la voluntad en su apertura al bien en sí, y la otra que sigue a la operación de la inteligencia que, a su vez, concreta su apetito natural ante la verdad. La búsqueda natural se concreta en actos particulares intelectuales y volitivos.<sup>100</sup> La Doctora aclara que la forma superior de apetito es el apetito elícito, sensitivo e intelectual, que es consecuente de la presencia intencional inmediata del bien en el conocimiento. Los entes cognoscentes tienen posibilidad de otra forma de amar. Los seres vivientes, animales u hombres, pueden moverse a sí mismos, y por las facultades de conocimiento pueden hacerlo respecto de múltiples y variados apetecibles. El apetito elícito asume y eleva el apetito natural y ambos convergen en una única razón de apetecer, que es la connaturalidad del apetito con el bien. Los apetitos elícitos sensible e intelectual no difieren porque por el conocimiento captan objetos apetecibles diferentes, sino por el modo como cada uno se inclina a los objetos: mientras el apetito sensitivo tiende procurando algo para sí, con una orientación subjetiva, el intelectual puede inclinarse objetivamente a otro de sí. Aquí la Doctora aclara que tampoco difieren porque el apetito sensitivo capte los bienes particulares y el intelectual el bien universal, porque ambos aprehenden su objeto bajo una condición universal que es la *ratio boni*. Lo que sucede es que en el juicio de confirmación afectiva que ambos apetitos suponen para desencadenar el amor, uno lo hace bajo el aspecto particular de la conveniencia, en una captación inmediata de la relación de connaturalidad con el bien; el otro, no es que tenga por objeto directo la *ratio boni*, sino los bienes concretos como realización de la *ratio*

---

<sup>99</sup> Cfr. *Ibidem*, p.173.

<sup>100</sup> Cfr. *Sum. Theol.* I-II, q.10, a.1, ad.1; *Cont. Gent.* III, c.88. *Apud.* DONADÍO, *Amor y Bien*, 174.

---

*boni*. Por último, tampoco difieren por los modos de conocer que les anteceden, en cuanto el sentido capta lo singular y el intelecto lo universal, porque la aprehensión de lo universal que realiza el intelecto, la hace mediante la particular captación del sentido, de modo que la distinción del apetito por vías del conocimiento es una distinción consecuente pero no principal.<sup>101</sup>

“El apetito sensitivo es un dinamismo intermedio entre el apetito natural y la voluntad, porque da origen al amor sensible por la disposición que le confiere el conocimiento del bien, pero no puede dar acabamiento por sí mismo a tal movimiento.”<sup>102</sup> No alcanza la *ratio boni* como tal y, por tanto, es movido por otro (su forma) a la consecución del fin. Esa es la verdadera diferencia con el apetito intelectual o voluntad.<sup>103</sup> Por otra parte, la voluntad tiene en común con el apetito sensitivo que su objeto propio no es la *ratio boni*, sino los bienes concretos y finitos, aunque difiere del apetito sensitivo en que la voluntad no está determinada a quererlos.<sup>104</sup>

En lo que se refiere a la libertad, la Doctora inicia diciendo que el término coincide con la raíz etimológica de actuar que significa guiar, conducir, dirigir, ordenar. La voluntad es dueña de sus actos y actúa como produciendo su propia acción. Una vez hecha la distinción entre acciones humanas y acciones del hombre, define la libertad como un atributo de la voluntad, que consiste en que, como la voluntad está determinada connaturalmente al Bien Absoluto e Infinito, eso le provoca un adicional de tendencia ante cualquier clase de bienes que susciten su atracción que la hace libre, no a modo ilimitado, pero sí no necesitada en su horizonte indeterminado de tendencia. Sin embargo, el bien universal captado por la inteligencia

---

<sup>101</sup> Cfr. DONADÍO, *Amor y Bien*, 177.

<sup>102</sup> Cfr. *De Ma.* q.6, a.un.c. *Apud.* DONADÍO, *Amor y bien*, 178.

<sup>103</sup> *Idem.*

<sup>104</sup> Cfr. DONADÍO, *Amor y bien*, 179

en el plano teórico, no necesariamente es apetecido en el plano existencial como el verdadero bien absoluto.<sup>105</sup>

### **Atributos de la *natura amoris***

Para el desarrollo de este punto, la Doctora Donadío establece que el amor se designa con el término *virtus*, entendido como todo aquello que puede ser principio de algún movimiento, y que se especifica por los términos *unitio* y *concretio*. Se trata de una unión afectiva, en la que el amante estima lo amado como algo uno consigo mismo o que le pertenece y por ello se mueve hacia él.<sup>106</sup> En el amor se registran tres formas de unión: una que es causa del amor y que puede ser una unión sustancial, como cuando uno se ama a sí mismo, o de semejanza, que es el amor que se tiene por otras cosas. Una segunda, que es la unión esencial al mismo amor, en cuanto es un afecto coaptativo y que se parece a la unión sustancial, porque el amante quiere como a sí mismo (amistad) o como algo suyo (concupiscencia). Y una tercera es un efecto del amor, que es la unión real entre amante y amado, consecuente de la conveniencia que el amor implica. Y dice que de la esencia del amor es la segunda forma de unión, que se asemeja a la unión sustancial, porque el amante tiende a unirse y fundirse en lo amado.<sup>107</sup> Al igual que lo que sucede en el intelecto, a partir de la información unitiva, el amante tiende a transformarse en lo amado, a actuar conforme a las exigencias de lo amado. De modo que el amor connota unión, tanto en la inmutación por lo amado, como en la respuesta de salida hacia lo amado para transformarse en él. Hasta aquí se trata de una unión de moción que hace real la unión afectiva en que consiste propiamente el amor. La unión inicial desata el impulso a transformarse en el otro.<sup>108</sup> Esa unión, respeta la distinción entre el amante y el amado

---

<sup>105</sup> Cfr. *De Verit.* q.24, a.1, ad 3. *Apud.* DONADÍO, *Amor y bien* 186 y 187.

<sup>106</sup> Cfr. *Sum. Theol.* I-II, q.25, a.2, ad.2. *Apud.* DONADÍO, *Amor y bien*, 190.

<sup>107</sup> Cfr. *Sum. Theol.* I-II, q.29, a.1, ad.2. *Apud.* DONADÍO, *Amor y bien*, 190.

<sup>108</sup> Cfr. *In Sent.* I, d.17, q.1, a.5, ad.4. *Apud.* DONADÍO, *Amor y bien*, 191 y 192.

manteniéndose la alteridad. La virtud unitiva también concreta, es una condensación en la unidad del amor, sin anular la alteridad y sin caer en la dispersión. Esa unión y concreción es analógica en el amor, antecedido o no de conocimiento.<sup>109</sup> En un primer momento, el amor consiste en la atracción del bien que puede ser como un fenómeno físico (*coaptatio*) o como fenómeno psicológico (*complacentia*) que es el placer afectivo o gozo intencional anticipado del fin. Se trata de una inclinación hacia el objeto que aún no es el impulso tendencial como tal. En ese punto el apetito es al mismo tiempo pasivo y activo. Pasivo por la recepción de la forma de lo amado y activo, porque la intención es una primera respuesta, un movimiento o acto imperfecto hacia el objeto.<sup>110</sup>

Una vez recibida una forma intencional, se produce el amor a partir de la conformación del apetito con lo amado, y surge esa inclinación como fuerza que une al amante con lo amado a través del apetito. En una segunda fase, la fuerza o energía es transformante, e inicia el movimiento hacia lo apetecible. “El amor es el primer contacto o relación de nuestro apetito con el bien, del que brotarán, por el despliegue de su virtualidad interna, los restantes movimientos tendenciales.”<sup>111</sup> El amor es la raíz de toda tendencia. El objeto del amor es atrayente, pero no desde su existencia intencional sino a través de tal existencia, porque el encantamiento amoroso tiende a lo apetecible como fin de su movimiento y en él se complace.<sup>112</sup> Es así que el objeto que es fin funciona como causa formal extrínseca del amor, mientras su causa eficiente es el conocimiento, desde la forma intencional o desde el intelecto como productor de la presencia intencional del bien en el apetente.<sup>113</sup>

---

<sup>109</sup> Cfr. DONADÍO, *Amor y bien*, 192.

<sup>110</sup> Cfr. *Ibidem*, 193.

<sup>111</sup> *Ibidem*, 196.

<sup>112</sup> Cfr. *Sum. Theol.*, I-II, q.26, a. 2c. *Apud.* DONADÍO, *Amor y bien*, 196.

<sup>113</sup> Cfr. DONADÍO, *Amor y bien*, 196.



Pero cuando el fin cesa de ser causa y se incorpora como término del movimiento, cesa el amor en un sentido propio, porque entre el amor y el fin media el deseo y el gozo que es complacencia y quietud. La causación formal explica el primer momento del amor como atracción del bien, mientras la causación final explica el segundo momento del amor como impulso hacia el bien.<sup>114</sup> El amor designa el encantamiento ante el bien que arranca la inclinación proporcionada al fin. El amor es una relación dinámica entre actos semejantes,<sup>115</sup> de modo que la semejanza es causa del amor como razón o motivo del amor. Aunque, como lo ha establecido magistralmente la Doctora siguiendo a santo Tomás, dentro del amor siempre se respeta la alteridad, aun cuando la semejanza es determinante de la relación amorosa, pues es la *causa formal quo* del amor.<sup>116</sup>

Ahora bien, la Doctora nos dice que el amor como unidad potencial coincide con el amor natural en todo ente y se emparenta con la forma más perfecta de unión que es la unión formal, como si el amante y amado tuvieran una sola forma. Incluso en el apetito natural como amor de su propia perfección no hay una unidad formal perfecta, porque el amante no tiende hacia su misma forma sino hacia su forma perfecta. En cambio, en el amor como unidad actual, el amante sale de sí para transformarse en lo amado, como impulso por el que se proporciona al bien como fin. La misma caridad puede ser expresada como unidad en el amor, porque así lo exige el motivo formal especificativo u objeto formal *quo* de la caridad.<sup>117</sup> Su objeto en forma directa y esencial es Dios, pero también el amor de amistad a la persona de nosotros mismos y del prójimo, aunque de forma secundaria. Incluso hay un objeto propio indirecto de la caridad que son las cosas amadas para la persona, a quien se las deseamos por

---

<sup>114</sup> *Ibidem*, p.197.

<sup>115</sup> *Cfr.* DONADÍO, *Amor y bien*, 202 y 203.

<sup>116</sup> *Ibidem*, 206.

<sup>117</sup> *Ibidem*, 208.

caridad con amor de concupiscencia.<sup>118</sup> En la caridad, la determinación más formal del amor es la semejanza afectiva. Porque la semejanza es causa de la unión afectiva, ya que toda potencia o hábito exige una correspondencia o proporción con el objeto, en este caso, entre el amante y lo amado. Dios es lo amado por la caridad (*finis quod*), y es la persona para quien (*finis cui*) se tributa el amor de amistad por razón de Dios mismo (*finis quo o cuius gratia*), es decir, teniendo a Dios como motivo principal del amor de caridad.<sup>119</sup>

Santo Tomás considera que la coaptación subjetiva en la caridad ha de ser considerada como una proporción o conveniencia entre Dios y el hombre, según los cuatro géneros de causas. Primero, proporción de causa-efecto (causa eficiente), porque el efecto retorna siempre al principio, y así el hombre se ama a sí mismo como algo de Dios y por Dios. Segundo, proporción de medios-fin (causa final), porque la caridad es amor de Dios por sí mismo como fin y a nosotros mismos y al prójimo como medios para el amor de Dios. Tercero, proporción de imperfecto-perfecto (causa casi material) pues la parte que es lo imperfecto ama todo lo perfecto, como lo participado al ser por esencia. Y por último, la proporción que opera la gracia (causa casi formal), pues nos asemeja a Dios constituyéndonos en amantes de Dios.<sup>120</sup> La caridad es amor de amistad que ama la gloria que es Dios mismo, es decir, apetece y desea poseer a Dios mismo. De ese modo la caridad incluye el amor de concupiscencia por el bien propio, incluso de los bienes creados, no como fin de la caridad, sino para elevarnos a través de él, al amor de Dios por sí mismo que es el motivo principal de la caridad.<sup>121</sup>

Es así que la dialéctica del amor es una dialéctica de la unidad desde el movimiento unitivo del amor primordial con su naturaleza

---

<sup>118</sup> Cfr. S. RAMÍREZ, *La esencia de la caridad* (Madrid: Bibl. De Teólogos Españoles, 1978, sección, cap. I, 75-181. *Apud.* DONADÍO, *Amor y bien*, 209.

<sup>119</sup> Cfr. DONADÍO, *Amor y bien*, 210 y 211.

<sup>120</sup> Cfr. *Sum. Theol.* II-II, q.27, a.3. *Apud.* DONADÍO, *Amor y bien*, 212.

<sup>121</sup> Cfr. *Sum.Theol.* II-II, q.28, a.1 ad.3. *Apud.* DONADÍO, *Amor y bien*, 213.

en estado perfecto, unión casi formal. El ente finito cumple el mandato ontológico de avanzar de acto en acto hasta transformarse a su medida en el Acto que le dio origen y que le exige retornar dando el ciento por uno.<sup>122</sup> Ningún ente puede dejar de amar la felicidad de su realización cabal, y ese amor surge del amor a la propia perfección, no como narcisismo, porque el ente finito no puede dejar de encontrarse con los demás entes finitos y así descubre que todos comparten un bien común. De modo que no es que el amor al propio bien se hace comunidad, sino que el amor del bien propio es un bien común.<sup>123</sup> En este caso el bien común es el mejor bien propio, por eso no hay conflicto entre el bien individual y el bien común. Y así la unidad formal con su propia naturaleza en acto, es también unidad potencial con los que comparten el mismo bien, es amor a los otros como a sí mismo.<sup>124</sup>

En esto la Doctora subraya que santo Tomás añade a Aristóteles para mostrar que, por la ley natural, el hombre descubre no sólo que el bien común es más amable que el bien particular, más eminente y más divino, sino que el amor natural incluye la exigencia de vivir en sociedad para desarrollar en plenitud su capacidad de ser.<sup>125</sup> Y a esto añade que la comunidad del bien, en especial Dios como bien común del universo, lejos de neutralizar los grados posibles de perfección de los entes, cuida amorosamente que todas las partes alcancen lo mejor y obtengan su consumación, bajo el respeto de la multiplicidad, diversidad e individualidad de todas. El amor divino es difusivo de la bondad en las cosas.<sup>126</sup> Dios al amar no tiende a la bondad, sino que crea la bondad.<sup>127</sup> De modo que la semejanza del amor también se aplica a Dios por eminencia, en cuanto es por semejanza la participación en el ser de todo lo creado; es por la

---

<sup>122</sup> *Idem.*

<sup>123</sup> *Ibidem*, 217.

<sup>124</sup> *Cfr. Sum. Theol.* I-II, q.28, a.1c. *Apud.* DONADÍO, *Amor y bien*, 218.

<sup>125</sup> *Cfr. Sum. Theol.* I-II, q.92, a.1c. *Apud.* DONADÍO, *Amor y bien*, 221.

<sup>126</sup> *Cfr. Cont. Gent.* II, c.44, *Item.* *Apud.* DONADÍO, *Amor y bien*, 221.

<sup>127</sup> *Cfr. Sum. Theol.* I, q.20, a.2c. *Apud.* DONADÍO, *Amor y bien*, 222.

semejanza participada que las cosas son, y son buenas.<sup>128</sup> Ese amor crea en un orden tal que los entes, en su búsqueda progresiva y constante del acto, lo encuentran junto a otros, junto a todos, sumergidos en una tarea común. El amor común es una tarea común, es la unión en acto, con respecto a ese bien que por ser común puede causar a muchos en cuanto actúan como pluralidad ordenada. Dios ama de forma tal que nada exige, todo obsequia; no ama como a sí, sino que se dona como una fuente eterna de participación en el ser y en el bien. Dios es el gran amigo; Maestro de amistad, Dios es el máximo bien común.<sup>129</sup>

Por lo anterior, la Doctora concluye que el apetito natural es necesario y universal. Además, todo apetito natural, incluyendo la voluntad, es naturalmente recto. Sin embargo, cuando un apetito natural en seres carentes de inteligencia y de voluntad libre no cumple su amor natural, es por alguna violencia o impedimento exterior que frustra esa inclinación insoslayable. En el caso de la voluntad, hablamos de transgresión, de la cual ella es responsable. Esto sucede porque la brecha que han de sortear los entes finitos por su distinción de acto-potencia, no es segura. Es impredecible en los entes libres, y puede ser violentada o interrumpida en los entes que no lo son. El desorden en la naturaleza es una posibilidad fundada en la misma finitud del mundo creado.<sup>130</sup> Sin embargo, la primera fase del amor como búsqueda del bien propio termina en el encuentro con el Acto puro y Bien sumo, porque sólo en él pueden consumarse todos los fines particulares de los entes. Se entra así en la segunda fase en que la beatitud es el bien común y su logro una tarea comunitaria.<sup>131</sup>

---

<sup>128</sup> Cfr. JULIO RAÚL MÉNDEZ, *El amor fundamento de la participación metafísica. Hermenéutica de la Suma contra gentiles*, Sudamericana, Buenos Aires, 1990. Apud. DONADÍO, *Amor y bien* 222.

<sup>129</sup> *Ibidem*, 225 y 226.

<sup>130</sup> Cfr. *Sum. Theol.* I-II, q.34, a.1c. Apud. DONADÍO, *Amor y bien*, 228.

<sup>131</sup> Cfr. DONADÍO, *Amor y bien*, 229 y 230.

En el caso del hombre, por ser corpóreo y espiritual, también registra el amor placentero o deleitable que es el amor de concupiscencia. Sin embargo, sobrepasa los límites del apetito sensitivo, y en él se cumple el amor en toda su plenitud como apertura al bien mismo. Por eso su amor se corrompe cuando por su operación constriñe toda su capacidad de amar al amor de concupiscencia.<sup>132</sup>

Posteriormente, la Doctora Donadío hace referencia a la lectura del amor desde sus causas entitativas y desvela tres momentos de los que de una u otra causa surgen distintos atributos de la naturaleza del amor. El primer momento o *coaptatio*: “El amor es el primer contacto o relación de nuestro apetito con el bien, del que brotarán, por el despliegue de su virtualidad interna, los restantes movimientos tendenciales.” El segundo momento o *spiratio*: “el amor es un movimiento inmanente del apetito originado en la unión concretiva del apetito con el bien como forma, por la que se proporciona al bien como fin, de lo que resulta el acto que es la operación.” El tercer momento o *similitudo*: “Amar es asemejarse afectivamente al otro: a Dios como fuente suprema de amor y a los otros conforme al orden de las naturalezas hacia un mismo bien común.”<sup>133</sup> Posteriormente, desde la *natura boni*, la Doctora hace una segunda lectura partiendo de la semejanza, como causa formal intrínseca de la unión afectiva, que gesta en un solo movimiento, la conciliación de todos los principios del amor que son las propiedades trascendentales del ser y del bien. Amor, difusión y amistad se concilian en la riqueza del orden que es la creación radical del amor divino. No se trata de un olvido de sí, ni del sacrificio de la parte, sino buscar el bien propio en el bien común. “El amor es la comunicación del bien a otro, en base a la semejanza participativa en un mismo bien común y a semejanza de Aquél que al amar crea la bondad.”<sup>134</sup>

---

<sup>132</sup> *Ibidem*, 231.

<sup>133</sup> *Cfr. Ibidem*, 234 y 335.

<sup>134</sup> *Ibidem*, 236.

---

## Los problemas del amor

Por último, la Doctora Donadío dedica la cuarta parte del libro a los problemas del amor, e inicia diciendo que no hay enamoramiento real sin unión de inteligencia y afectividad, entre amante y amado, y añade que el hombre es el único ser encarnado que puede hacerlo por sí mismo. Posteriormente, la Doctora agrupa en tres centros el pensamiento de santo Tomás en lo que considera problemas capitales: metafísicos, antropológicos y morales, aclarando el verdadero sentido de la *Sum. Theol.* II-II, q.26, a.13, ad.3. En cada centro de problemas, la respuesta busca conciliar los posibles conflictos entre el apetito y el bien, tanto a nivel del ente, como del viviente, particularmente el humano y de la acción moral. No presenta todos los problemas del amor, sino sólo aquellos principales que inciden en la síntesis resolutive de la filosofía tomista del amor: develar la naturaleza del amor a la luz de la naturaleza del bien, la conciliación metafísica del amor y del bien. Parte de la conciliación entre ente y bien, para alumbrar las demás conciliaciones en el orden del amor: naturaleza-espíritu, sensibilidad-intelecto, naturaleza-moralidad, naturaleza-gracia.<sup>135</sup>

La Doctora deja claro que el ente y el bien son convertibles; el ente no es bueno en cuanto apetecible o apetecido, sino que es bueno porque es en acto. Posteriormente insiste en que el hombre es capaz de un amor desinteresado. Para fundamentar esa tesis, la Doctora explica que es preciso distinguir entre el amor de sí y el amor del bien propio. El amor de sí es el de la posesión de la propia perfección por la felicidad que suscita en el amante, y el amor del bien propio incluye el bien en cuya consecución se va encontrando con el bien de la especie, del género, hasta alcanzar el mismo Acto de Ser Subsistente.<sup>136</sup>

---

<sup>135</sup> Cfr. *Ibidem*, 238-240.

<sup>136</sup> Cfr. *Ibidem*, 245-248.

El objeto del amor natural, que es el bien propio, como una tendencia afectiva hacia sus connaturales fines perfectivos, es sólo un primer estadio del apetito natural. El paso del amor de concupiscencia al amor de amistad, en sentido metafísico, es cuando todo ente finito reflexiona sobre sí. Luego el hombre accede a la posibilidad de relacionarse realmente con otro en cuanto otro, de donde surgen la sociabilidad y la amistad como formas de relación interpersonal y como predicados esenciales del hombre. El problema metafísico se resuelve en la armonía entre naturaleza y gracia. El amor sobrenatural de la caridad perfecciona la armonía en vistas del fin, destruyendo el pecado y elevando infinitamente la naturaleza del hombre.<sup>137</sup>

En lo que se refiere a los problemas antropológicos, se resuelven desde la naturaleza del amor a la luz de la naturaleza del bien. Porque el amor es una conciliación, una conformación entre el apetito y el bien, por eso el estudio de la naturaleza del amor desde sus causas entitativas buscó conciliarse con los atributos trascendentales del bien. Así como los problemas metafísicos se resuelven desde la convertibilidad entre ente y bien, en el caso de los problemas antropológicos el principio de conciliación es entre *voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio*. Pero bajo todas estas conciliaciones, la Doctora advierte que la convertibilidad entre el ente y el bien sustenta las restantes, tal y como lo presentó al estudiar la naturaleza del bien y del amor.<sup>138</sup>

El primer problema antropológico es si el amor natural se opone al amor espiritual. A lo que responde, acudiendo a Geiger, que no se oponen sino todo lo contrario, pues en la forma espiritual del hombre se asumen y se elevan las propiedades y perfecciones de toda creación inferior al hombre.<sup>139</sup> El segundo problema antropológico

---

<sup>137</sup> Cfr. *Ibidem*, 248-260.

<sup>138</sup> Cfr. *Ibidem*, 262.

<sup>139</sup> Cfr. *Ibidem*, 264; GEIGER, L.B., *Le problème de l'amour chez saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris, 1952. Apud. DONADÍO, *Amor y bien*, 264.

---

se refiere a si en el hombre, el amor natural, sensible e intelectual, se complementan, y afirma que efectivamente se complementan, porque el bien propio de cualquier ente reúne los fines perfectivos de todos y cada uno de los componentes de su substancia. En el caso del hombre, el principio ontológico y teleológico no tienen por qué no cumplirse. En la posibilidad de amar del hombre todo el ser humano resulta comprometido y elevado, y no por el sometimiento de su cuerpo o por la renuncia de su amor sensible. “Todo el hombre vibra hasta en el amor más sublime; todo él tiembla, espera, lucha, insiste y aspira llegar al gozo.”<sup>140</sup> La ascesis surge para postergar todo lo que se oponga a amar de la mejor manera.

Finalmente, en cuanto a los problemas morales, la Doctora se refiere a santo Tomás diciendo que la filosofía se ofrece como un plan de la vida buena. Nos dice que toda filosofía, si no se hace forma de vida, no es auténtica filosofía. Y luego reitera que la constancia en seguir ese plan de vida, la fidelidad al proyecto, la consumación del fin amado por naturaleza, no es cierto, ni seguro para el ente finito. Mucho menos para el hombre afectado por la finitud y por el carácter hipotético y falible de su libertad. El amor natural es insuficiente para conducir efectivamente al hombre hacia su fin cabal. El hombre puede moverse conforme a una apariencia de bien. El proyecto de la naturaleza se hace orden moral, porque el modo de acceder a su fin natural es por un amor ordenado al bien, y en eso consiste el bien moral. Pero el fin último trascendente ha de ser elevado y perfeccionado por el amor sobrenatural de la caridad dando lugar a la teología del amor.<sup>141</sup>

El primer problema moral se refiere a la convertibilidad entre ser y bien moral, en que no faltan quienes proponen una escisión entre bien y ser, sobre todo cuando tratan del amor desinteresado de Dios y en la teoría del amor puro. Intentan desconectar el bien como un

---

<sup>140</sup> *Ibidem*, 268.

<sup>141</sup> *Cf. Ibidem*, 272.



absoluto moral del ser, de la perfección y así de su poder de motivar por consumación del acto de ser del amante. Sin embargo, la Doctora nos dice que ser y bien moral se convierten, porque el bien moral muestra el ejemplar de conducta conveniente o conformada con el fin del amor natural. De hecho las normas y la ley son la expresión de las mismas exigencias de un amor que naturalmente no quiere abdicar de transformarse en el bien mismo.<sup>142</sup> Y no hay forma de cumplir ese proyecto tan connatural al hombre sino en contacto real con el acto de ser de su forma sustancial, con el acto de sus operaciones, con el acto que es el fin y, por último, con el mismo Absoluto personal, fuente de todos ser, de todo bien, de toda amistad...<sup>143</sup> Como segundo problema, la Doctora trata de si hay un amor natural del bien moral. Y nos aclara que la negación de la convertibilidad entre ser y bien, conduce a negar la convertibilidad entre ser y bien moral. La Doctora resuelve el problema afirmando que se trata de un amor ordenado al bien, a lo que añade que es tan natural el amor al bien moral como el amor a la propia perfección, porque en el mismo movimiento uno y otro aman algo que los trasciende a ambos y por eso se unen en un mismo amor.<sup>144</sup> Por último, aborda el tercer problema que consiste en saber si el amor natural y el amor sobrenatural pueden conciliarse. Se trata del conflicto medieval entre el posible conflicto entre la beatitud y la caridad. A lo cual responde que santo Tomás armoniza los tratados de la beatitud y la caridad. Sin embargo, nos dice que en este tema es necesario acudir a la Teología. En el pensamiento de santo Tomás la gracia no destruye la naturaleza, sino que eleva sus posibilidades naturales para alcanzar su plenitud. Mientras la caridad como amor sobrenatural opera la unidad afectiva con Dios sin posesión de Dios,

---

<sup>142</sup> Cfr. C.S. LEWIS, *Los cuatro amores*, Santiago de Chile: Edit. Universitaria, 1995; *Apud.* DONADÍO, 273; *Sum. Theol.* I-II, q.56, a.3c. *Apud.* DONADÍO, *Amor y bien*, 276.

<sup>143</sup> Cfr. MARITAIN, J., *La personne et le bien commun*, Bruxeles: Desclée de Brower, Bruxeles, 1946, 137-9. *Apud.* DONADÍO, *Amor y bien*, 276.

<sup>144</sup> Cfr. *Sum.Theol.* I-II, q.5, a.8c. *Apud.* DONADÍO, *Amor y bien*, 281.

la beatitud es posesión de Dios.<sup>145</sup> La Doctora sigue a santo Tomás diciendo que el orden moral natural y la perfección de la vida cristiana se concilian en que la caridad cumple un papel arquitectónico y, a través de la caridad se concilia con la beatitud. La caridad como amor sobrenatural de Dios, introduce en la beatitud que es su culminación.<sup>146</sup> Así termina la Doctora Donadío esta maravillosa obra que forma parte de su legado y, sin duda, del legado de la cultura occidental cristiana. Una obra monumental y, por demás completa en cuanto no deja cabos sueltos en el tema del Amor y del Bien en santo Tomás de Aquino.

### Referencias bibliográficas

ARISTÓTELES, *The Nicomachean Ethics*, Harvard: The Loeb Classical Library, 1962

\_\_\_\_\_, *L'Ethique á Nicomaque*, edic. comentada, 3 vols., Louvain: Univ. de Louvain, 1958.

\_\_\_\_\_, *La Métaphysique*, Tricot, Paris: Vrin, 1974.

LEWIS, C. S. *Los cuatro amores*, Santiago de Chile: Edit. Universitaria, 1995.

DONADÍO MAGGI DE GANDOLFI, María Celestina. *Amor y Bien. Los problemas del amor en Santo Tomás de Aquino*. Buenos Aires: Editorial de la Universidad Católica de Argentina, 1999.

FERRARA, F.S. *Commentaria in Summam Contra Gentiles*, Roma: Garroni, 1918.

GEIGER, L.B., *Le problème de l'amour chez saint Thomas d'Aquin*, Paris: Vrin, 1952.

---

<sup>145</sup> Cfr. *Sum. Theol.* I-II, q.65, a.7, ad.2. *Apud.* DONADÍO, *Amor y bien*, 286.

<sup>146</sup> Cfr. DONADÍO, *Amor y bien*, 287.

- 
- JUAN DE SANTO TOMÁS. *Cursus Philosophicus Thomisticus. Philosophia Naturalis*, Torino: Reiser, 1930-37.
- MÉNDEZ, J. R. *El amor fundamento de la participación metafísica. Hermenéutica de la Suma contra gentiles*, Buenos Aires: Sudamericana, 1990.
- MARITAIN, J., *La personne et le bien commun*, Bruceles: Desclée de Brouwer, 1946.
- RAMÍREZ F., *De hominis beatitudine: in I-II Summae Theologiae Divi Thomae commentaria*, Madrid: Instituto de Fil. Luis Vives, 1972. T.III.
- RAMÍREZ, S. *La esencia de la caridad* Madrid, Bibl. De Teólogos Españoles, 1978.
- TOMÁS DE AQUINO, *Opera Omnia: del Index Thomisticus*, Suttgart: F. Fromman Verlag-Günther Holzboog KG, 1980.
- TOMÁS DE VIO, CAYETANO, *In Primam et Secundam Partem Summae Sancti Thomae Aquinatis expositionen, Ilulium Accoltum*, Roma, 1569.